PIERRE DUHEM

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

LE SYSTÈME DU MONDE

HISTOIRE DES DOCTRINES COSMOLOGIQUES

DE PLATON A COPERNIC

TOME VI

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU C. N. R. S.

PARIS

LIBRAIRIE SCIENTIFIQUE HERMANN ET C^ie^

6, RUE DE LA SORBONNE, 6

1954

BIBLIOTHÈQUE NAT.

AVERTISSEMENT
DE LA SECONDE ÉDITION

La première édition de cet ouvrage paraissait en 1913. Dans l'avant-propos qui ouvrait le tome I, Pierre Duhem avait écrit : « L'œuvre dont nous entreprenons aujourd'hui la publication aura de vastes proportions, *pourvu que Dieu nous donne la force de l'achever* ». Ce vœu ne fut pas exaucé ; Dieu en décida autrement, puisqu'en 1916 Pierre Duhem mourait et que l'œuvre qu'il avait entrevue n'était pas achevée. Du moins les proportions qui déjà l'effrayaient en 1913 avaient été dépassées ; alors qu'il avait pensé renfermer l'Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic en huit volumes, il poursuivait l'achèvement du dixième tome quand la mort le surprit, et cela sans avoir atteint le terme qu'il s'était fixé.

De ces dix tomes, jusqu'à ce jour, cinq seulement avaient paru, qui font l'objet de cette seconde édition. Les difficultés économiques de la période d'après-guerre ne permirent pas à l'éditeur d'en continuer la publication, et les manuscrits des quatre derniers volumes furent confiés, par nos soins, à la garde de l'Académie des Sciences, attendant le moment où il leur serait donné d'être enfin publiés.

Touchons-nous au but aujourd'hui ; et la maison Hermann et C^ie^, qui publie cette seconde édition et le tome VI, pourra-t-elle à une cadence rapide faire paraître les trois derniers volumes encore inédits ?

Cette longue attente de trente-huit années, depuis la mort de l'auteur, aura du moins montré l'importance, et l'intérêt toujours actuel, de cette œuvre si vaste, dont Pierre Duhem assuma *absolument seul* la tâche surhumaine, dépouillant, sans le moindre secours d'aucun collaborateur ou disciple, le grand nombre de manuscrits et d'ouvrages dont les textes lui permirent d'exposer dans leurs moindres détails, les doctrines cosmologiques au Moyen-Age.

La postérité devait rendre justice à l'immense labeur de mon

père. Cette publication, en effet, est attendue, et vivement souhaitée, tant en France qu'à l'étranger. L'Académie des Sciences veut bien lui assurer son patronage ; et le tome VI paraît avec le concours financier du Centre National de la Recherche Scientifique. Ce même concours nous est promis pour les volumes suivants. Notre gratitude est grande pour de si précieux encouragements qui nous donnent enfin l'espoir de voir paraître en entier l'œuvre de Pierre Duhem.

Cabrespine, le 3 juin 1954.

Hélène Pierre-Duhem.

ERRATA

TOME I

Page 12, ligne 18, *au lieu de* : Strobée, *lire* : Stobée.
Page 21, ligne 24, *au lieu de* : Bouillaud, *lire* : Boulliaud.
Page 68, ligne 28, *au lieu de* : Sinhind, *lire* : Sindhind.
Page 69, ligne 7, *au lieu de* : Massoudy, *lire* : Massoudi.
Page 97, ligne 3 de la note 2, *au lieu de* : δοξαζεται, *lire* : δοξάζεται.
Page 144, ligne 9, *au lieu de* : peut servir, *lire* : serve.
Page 216, dernière ligne, *au lieu de* : p. 296, *lire* : 297.
Page 243, ligne 33, *au lieu de* : Cittium, *lire* : Citium.
Page 259, ligne 33, *au lieu de* : Dερὶ, *lire* : Περὶ.
Page 272, ligne 7 de la note 2, *au lieu de* : secretione, *lire* : secretiore.
Page 375, ligne 13, *au lieu de* : Plutarque, *lire* : Ptolémée.
Page 390, ligne 3, *au lieu de* : Χαριστιων, *lire* : Χαριστίων.
Page 410, ligne 17, *au lieu de* : Cappella, *lire* : Capella.

TOME II

Page 126, note, *au lieu de* : Gautier, *lire* : Gauthier.
Page 143, ligne, 31, *au lieu de* : Ibn Roschd, *lire* : Ibn Rochd.
Page 160, lignes 18-19 *au lieu de* : Adraste d'Aphrodisi, *lire* : Adraste d'Aphrodisias.
Page 187, note 1, ligne 1, *au lieu de* : Textuno, *lire* : Textum.
Page 207, note 3, *au lieu de* : Isidorus, *lire* : Joannes.
Page 212, dernière ligne, *au lieu de* : Vahâra, *lire* : Varâha.
Page 224, ligne 3, *au lieu de* : Théon de Smyrne, *lire* : Théon d'Alexandrie.
Page 341, ligne 26, *au lieu de* : il ne vaut, *lire* : il ne faut.

TOME III

Page 100, ligne 6 à partir du bas, *au lieu de* : Materna, *lire* : Maternus.
Page 173, ligne 21, *au lieu de* : Thierry, *lire* : Robert.
Page 174, ligne 10, *rétablir l'appel à la note 4.*
Page 308, note au bas de la page, *au lieu de* : 7372, *lire* : 7272.
Page 315, ligne 4 à partir du bas, *au lieu de* : duc, *lire* : duché.

TOME IV

Page 17, ligne 1 de la note 1, *au lieu de* : 1922, *lire* : 1292.
Page 332, ligne 3 de la note 1, et p. 333, ligne 1 des notes, *au lieu de* : Στοιχειωσξ *lire* : Στοιχειωσις.
Page 352, ligne 1 de la note 1, *au lieu de* : Excepta, *lire* : Excerpta ; *au lieu de* : en, *lire* : ex.

TOME V

Page 16, ligne 26, c'est au Sein la science de Dieu..., *lire* : c'est au sein de la Science de Dieu.
Page 18, ligne 5, en remontant, *lire* : existence, *au lieu de* : existenee.
Page 67, ligne 9, en remontant, *lire* : Περὶ φὺεως μερὶσμὺ, *au lieu de* : Περὶ φὺσεωσμ ερισμοὺ.
Page 174, ligne 6, un véritable, *lire* : une véritable.
Page 197, ligne 9, nationnalisme, *lire* : nationalisme.
Page 230, ligne 3, Iraël, *lire* : Israël.
Page 414, ligne 3, en remontant, capables, *lire* : capable.
Page 418, ligne 11, en remontant, De sommo, *lire* : De somno.
Page 419, ligne 9, en remontant, inlligibile, *lire* : intelligibili.
Page 434, ligne 18 en remontant, il a existé, *lire* : il n'a existé.
Page 440, ligne 5, deux Albert se sont succédés, *lire* : se sont succédé.
Page 510, note 1, exmateria, *lire* : ex materia.
Page 553, note, aminata, *lire* : animata.

QUATRIÈME PARTIE

LE REFLUX DE L'ARISTOTÉLISME

LES CONDAMNATIONS DE 1277

CHAPITRE PREMIER

LA RÉACTION DE LA SCOLASTIQUE LATINE

I

LE TRAITÉ De erroribus philosophorum.

Tandis qu'Albert le Grand et Siger de Brabant exposaient les doctrines d'Aristote, d'Avicenne et d'Al Gazâli sans déclarer s'ils les tenaient pour vraies ou fausses, sans chercher comment on les pouvait admettre tout en gardant la foi chrétienne ; tandis que Thomas d'Aquin, cueillant en chacune de ces doctrines ce qui lui paraissait acceptable, composait une philosophie éclectique, une par le langage plutôt que par la pensée, et tentait de la concilier avec le Dogme catholique ; d'autres analysaient avec une sévère critique les écrits des sages païens et musulmans, marquant sans pitié toutes les propositions que les fidèles devaient tenir pour erronées.

C'est cette œuvre que nous trouvons accomplie, avec une consciencieuse précision, dans le traité intitulé : *Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennæ, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis.*

Dès 1482, cet ouvrage avait été imprimé à Vienne sous le nom de Gilles de Rome ; à plusieurs reprises, il avait été édité de nouveau comme ouvrage de cet auteur et, jusqu'à ces dernières années, cette attribution avait été, sans plus ample examen, généralement acceptée. Le P. Mandonnet, qui a donné la première édition complète et correcte du *De erroribus philosophorum* [1], a

1. Pierre Mandonnet O. P., *Siger de Brabant*; Seconde Partie : *Textes inédits* ; Louvain, 1908, pp. 1-25.

clairement montré [1] que ce traité ne pouvait être de Gilles de Rome ; la théorie de l'unité des formes substantielles, que Gilles n'a cessé de soutenir, y est mise au nombre des erreurs d'Aristote.

Le P. Mandonnet a tenté de deviner quel pouvait être l'auteur de ce traité et quelle en pouvait être la date ; il n'a pu, à cet égard, donner que des conjectures assez vagues.

Ces conjectures reposent, en grande partie, sur la remarque suivante [2] :

« On s'attendrait à ce que les erreurs de Moïse Maimonide fussent tirées de son célèbre ouvrage *Moré Nebouchîm*, que S. Munk a traduit en français sous le titre de *Guide des égarés*, mais que le XIII^e^ siècle avait appelé *Dux neutrorum sive dubiorum* en l'utilisant fréquemment. Il n'en est rien. Notre anonyme adopte comme source exclusive le *De expositione Legum*. C'est, selon toute apparence, le *Livre des préceptes*, *Sepher Miçvoth*, dont le texte original arabe a été publié à Paris, en 1888, et dont il connaît même, semble-t-il, deux traductions latines...

» Il est non seulement curieux, mais important de faire ces constatations, car le *Livre des préceptes* n'est cité nulle part chez les grands scolastiques du XIII^e^ siècle. On n'en trouve aucune trace chez Albert le Grand ni chez Saint Thomas d'Aquin. »

Cette remarque porte le P. Mandonnet à croire que l'auteur a dû vivre dans le milieu arabisant et hébraïsant espagnol.

Certains indices lui font supposer qu'il était religieux et dominicain.

« On possède [3] des manuscrits de la fin du XIII^e^ siècle et du commencement du XIV^e^. La composition du traité est donc rejetée dans le XIII^e^ siècle. D'autre part, notre auteur parle une langue philosophique qui ne se retrouve pas avec sa précision avant le milieu du XIII^e^ siècle ; car elle témoigne déjà d'une assimilation assez complète d'Aristote...

» Ce qui, croyons-nous, fournit la base la plus sûre sur la question de date, est le même fait qui a servi à déterminer les affinités doctrinales du traité, nous voulons dire son identité de position avec l'École thomiste à l'égard d'Aristote, et sa réserve sur la question des formes substantielles. Il est contemporain de la formation de l'École thomiste, mais n'a pas encore subi intégralement son influence. On serait proche de la vérité, pensons-nous,

1. Pierre Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde Partie, Introduction, pp. XIV-XXX.
2. P. Mandonnet, *loc. cit.*, p. XIX.
3. P. Mandonnet, *loc. cit.*, pp. XXIX-XXX.

en plaçant la rédaction avant la mort de Saint Thomas d'Aquin, c'est-à-dire avant 1274, et après 1260. »

« C'est dans le milieu dominicain espagnol [1], préoccupé de combattre l'Arabisme, qu'il faut, croyons-nous, chercher l'auteur du *De erroribus philosophorum*. Le nom de Raymond Martin se présenterait de lui-même pour être attaché à cette composition, si quelques difficultés de détail ne paraissaient s'y opposer ; et nous ne pouvons, pour ne pas nous attarder outre mesure, les aborder ici. »

Quoi qu'il en soit de ces conjectures sur la date et l'auteur du *Tractatus de erroribus philosophorum*, il semble bien que nous puissions regarder cet écrit comme le témoignage de l'état d'esprit de quelque contemporain de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant. Comme ceux-ci, notre auteur a étudié avec attention ceux que Guillaume d'Auvergne nommait : *Aristoteles et ejus sequaces* ; il n'entend pas, comme Siger, présenter les doctrines de ces philosophes sans se soucier de ce que la foi enseigne ; il n'entend pas davantage choisir, comme Thomas, ce par quoi ces doctrines se peuvent concilier avec la foi ; il veut marquer avec prudence, mais avec fermeté, ce en quoi elles sont incompatibles avec la foi.

« Conformément au titre [2], le traité nous présente une collection d'erreurs tirées des écrits d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, d'Alkindi et de Moïse Maimonide. L'auteur consacre à chaque personnage deux chapitres : Un premier, où il expose, avec une certaine ampleur, les erreurs avec indication des ouvrages d'où elles sont tirées ; puis un second, où les mêmes erreurs sont formulées beaucoup plus succinctement. Ce procédé, qui semble bien être dû à l'auteur lui-même, a manifestement pour but de rendre plus faciles l'intelligence et la mémoire du conte nu. Un chapitre de quelques lignes, le III^e^, est, en outre consacré à montrer le point de départ des erreurs d'Aristote ; et un autre, le dernier, constitue une sorte de conclusion, sous forme de prière, ce qui rappelle le procédé d'Albert le Grand dans son commentaire des *Sentences*. L'ouvrage comprend ainsi un total de quatorze chapitres d'inégale longueur.

» Remarquons, tout d'abord, que les six philosophes cités appartiennent, l'un à la Grèce, quatre au monde arabe et un à la pensée juive médiévale. Ces six noms sont incontestablement au

1. P. MANDONNET, *loc. cit.*, pp. XXVIII-XXIX.
2. P. MANDONNET, *loc. cit.*, pp. XV-XVIII.

premier plan de la Philosophie latine du XIII^e siècle. Ils constituent, dans les idées de l'époque, le grand courant du Péripatétisme depuis l'Antiquité. On ne trouve mentionnés ni Platon, que l'on considérait comme un allié du Christianisme et dont l'œuvre littéraire tenait peu de place en ce temps ; ni Avicébron, dont le *Fons vitæ* était déjà traduit, mais dont les tendances néoplatoniciennes n'ont soulevé des appréhensions un peu sérieuses que dans l'École Albertino-thomiste. Ce que le *De erroribus philosophorum* cherche à mettre en évidence, c'est l'ensemble des erreurs issues des doctrines du Péripatétisme primitif et de ses grandes dérivations. ...

» D'autres noms auraient pu être ajoutés à ceux qui précèdent, qui n'étaient sans doute pas ignorés de l'auteur. Mais notre critique, avec beaucoup de décision, écarte ce qui n'est pas très représentatif et se limite aux grandes autorités sous le patronage desquelles l'erreur philosophique venait battre, en son temps, le dogme chrétien. »

« Le *De erroribus philosophorum* [1] est particulièrement remarquable par l'intelligence doctrinale de son rédacteur. Dressant, en quelque sorte, un simple catalogue de propositions brièvement énoncées, l'auteur trouve pourtant le moyen de nous faire saisir, spécialement pour Aristote qui est le point de départ du Péripatétisme subséquent, le lien logique qui unit les unes aux autres les grandes thèses jugées erronées. Les quelques remarques par lesquelles il caractérise, en passant, tel de ses philosophes ou leurs doctrines sont typiques et pleines de justesse. Nous signalons plus spécialement l'exposé qu'il consacre à Aristote, parce que, plus que partout ailleurs, nous y discernons la pénétration de son jugement, et la position philosophique qu'il adopte lui-même. »

La principale erreur que notre auteur reproche à Aristote [2], c'est d'avoir affirmé l'éternité du Monde ; il la lui reproche sous les diverses formes qu'elle a revêtues aux divers ouvrages du Stagirite : Le mouvement n'a pas eu de commencement ; le temps est éternel ; le Monde n'a pas commencé ; le ciel n'a pas été fait ; la génération et la corruption n'ont ni commencement ni fin ; afin de causer cette génération et cette corruption incessantes, le Soleil se meut d'un mouvement perpétuel ; il n'y a eu ni un pre-

1. P. MANDONNET, *loc. cit.*, p. XX.
2. *De erroribus philosophorum*, capp. I, II, III. P. MANDONNET, *Op. laud.*, seconde partie, pp. 3-8.

mier homme ni une première pluie ; éternellement, les continents et les mers doivent alterner.

Fort exactement, le *Tractatus de erroribus philosophorum* résume les arguments divers par lesquels Aristote prétendait établir ces thèses liées les unes aux autres; les raisonnements qu'il cite sont, la plupart du temps, ceux que Siger de Brabant s'est plu à reprendre et à développer ; ainsi rappelle-t-il cette raison, donnée au premier livre *Du Ciel et du Monde* pour démontrer que le ciel n'a pas été engendré : « Tout ce qui possède une vertu qui lui permet d'exister indéfiniment dans l'avenir a, de tout temps, possédé la vertu de toujours être dans le passé ; puis donc que le Ciel n'aura point de fin, c'est qu'il n'a pas commencé. »

Toutefois, parmi les arguments d'Aristote, il en est un que notre auteur développe avec un soin particulier ; c'est celui qui tend à démontrer l'éternité du mouvement. Le Philosophe, dit-il, « a cru qu'aucune chose ne pouvait se trouver en quelque disposition qu'elle n'avait pas auparavant, à moins qu'elle n'y fût venue par un mouvement précédent. Il a admis, en effet, qu'il ne pouvait y avoir innovation sans qu'il y eût changement proprement dit ; or le changement est le terme du mouvement ; il ne peut donc y avoir innovation sans mouvement précédent. De ce principe, il concluait que le mouvement n'a jamais commencé ; car, si le mouvement a commencé, le mouvement a été nouveau ; mais rien de nouveau ne peut être que par l'effet d'un mouvement précédent ; il faut donc qu'avant le premier mouvement, il y ait eu un certain mouvement, ce qui est absurde ».

Si notre auteur a mis tant de soin à présenter cet argument, c'est qu'il y voit le soutien (*fulcimentum*) de toutes les erreurs d'Aristote, et il consacre un petit chapitre spécial à le montrer :

« Toutes les erreurs du Philosophe, si on les examine avec subtilité, découlent de ce principe : Rien de nouveau ne peut être amené à l'existence si ce n'est par un mouvement précédent ». Ce principe est vrai pour un agent qui opère à la manière d'un instrument ; l'action d'un tel agent présuppose le mouvement. Mais ce principe n'est plus vrai de l'action créatrice de Dieu ; la création n'est pas un mouvement, car tout mouvement présuppose un mobile ; la création n'est pas un changement, car tout changement présuppose un mouvement ; la création, elle, ne présuppose rien. La création échappe donc à l'enserrement de l'argumentation d'Aristote. « Tout ce qu'il a dit contre le commencement du Monde et contre les propositions que la foi tient pour vraies, tout cela est sophistique. »

Cette fin de non-recevoir, opposée par le *De erroribus philosophorum* aux raisonnements d'Aristote en faveur de l'éternité du Monde, du temps et du mouvement, est aussi celle que Saint Thomas d'Aquin invoquait en sa *Somme théologique*.

Moïse Maimonide avait prétendu [1] trouver dans les écrits mêmes d'Aristote la preuve que le Philosophe n'était pas assuré de l'éternité du Monde et qu'il ne prisait pas comme convaincantes les démonstrations qu'il en avait données. Cette excuse en faveur d'Aristote avait été accueillie par Albert le Grand [2] et par Saint Thomas d'Aquin [3]; elle avait été, surtout, accueillie avec grande faveur par Roger Bacon [4], qui prétendait retrouver chez les philosophes anciens tous les dogmes de notre foi. Mieux inspiré, notre auteur n'admet pas que l'on disculpe ainsi le Stagirite : « Quelques personnes, dit-il, veulent excuser le Philosophe touchant l'éternité du Monde ; mais cette excuse ne peut tenir car, pour prouver les vérités philosophiques, il se fonde sans cesse sur ledit principe ; bien plus, il n'a peut-être écrit aucun livre où il n'ait admis quelque chose qui y a trait. »

A côté de l'éternité du Monde, le traité *De erroribus philosophorum* reproche à Aristote quelques autres erreurs ; il en est deux auxquelles il convient que nous accordions une mention.

L'une d'elles est comprise en la théorie des Intelligences séparées qui meuvent les cieux; Aristote a admis que toute intelligence capable de produire un mouvement devait, d'une manière actuelle, mouvoir quelque corps; « aussi a-t-il dit, comme on le voit au XII[e] livre de la *Métaphysique*, qu'il y a autant d'anges ou d'intelligences qu'il y a d'orbes ... en sorte qu'il y en a quarante-sept ou cinquante-cinq.... La divine Écriture affirme le contraire lorsqu'elle dit : *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei* ». Saint Thomas d'Aquin avait, lui aussi, noté [5] cette contradiction entre ce qu'Aristote a dit des substances séparées et ce que l'Écriture dit des anges ; mais, ici encore, il s'était efforcé d'innocenter le Philosophe ; « Aristote dit, en effet, au

1. Moïse Maimonide, *Le guide des égarés*, Deuxième partie, Ch. XV; trad. S. Munk, t. II, pp. 121-126.
2. B. Alberti Magni *Physicorum libri octo* ; Lib. VIII, tract. I, cap. XIV, circa finem.
3. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. XLVI, art. I.
4. *Metaphysica* Fratris Rogerï, *Ordinis Fratrum Minorum*, *De viciis contractis in studio Theologie.* Fragmenta quæ supersunt nunc primum edidit Robert Steele, Oxonii, s. d., pp. 10-12.
5. Sancti Thomæ Aquinalis *Summa theologica*, Pars prima, quæst. L, art. III.

même endroit, que la raison par lui invoquée n'est point nécessaire, mais simplement probable. »

La seconde erreur qui doive retenir notre attention est formulée en ces termes : « Que Dieu ne pourrait créer un autre Monde ». Voici comment notre auteur l'expose : « Selon Aristote, tout ce qui est fait, est fait au moyen d'une matière préexistante. Il a donc voulu qu'un autre Monde ne puisse exister. Dieu ne pourrait, dès lors, faire un autre Monde, car celui-ci est formé de toute la matière qui lui appartient. »

Pour la première fois, nous entendons reprocher à Aristote d'avoir regardé comme impossible la pluralité des mondes. Il importe de noter avec soin la première circonstance où cette accusation se soit produite ; nous verrons, en effet, quelle extraordinaire influence elle a eue sur le développement de la Science positive.

Sévère pour les affirmations erronées qu'il relève avec certitude en l'œuvre d'Aristote, l'auteur du *De erroribus philosophorum* ne veut point que l'on reproche au Stagirite des opinions qu'il n'a peut-être pas professées ; c'est ainsi qu'un texte du *De bona fortuna* arrêtera l'accusation de n'avoir pas cru à la Providence.

Les passages où Aristote semble avoir affirmé l'unité de l'intelligence humaine sont obscurs et d'interprétation douteuse ; c'est pourquoi, sans doute, notre auteur n'en fait point état contre le Philosophe. L'unité de l'intelligence humaine sera mise au compte des erreurs d'Averroès.

Pour Averroès, le *Tractatus de erroribus philosophorum* se montre particulièrement sévère [1]. « Le Commentateur, en effet, a professé toutes les erreurs d'Aristote, et même, il les a professées avec une plus grande opiniâtreté ; il a plus argumenté contre ceux qui, au Monde, attribuent un commencement que le Philosophe ne l'avait fait. En outre, il est, sans comparaison, plus digne de reproches que le Philosophe, car il a plus directement combattu notre Foi, prétendant mettre le faux en évidence en ce qui ne peut contenir aucune erreur, car la Vérité première en est le fondement. »

Parmi les erreurs que notre auteur attribue à juste titre à Averroès, citons, en particulier, celles-ci :

« Il a admis que l'intelligence était numériquement une en tous les hommes. »

1. *Tractatus de erroribus philosophorum*, Capp. IV et V. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 8-10.

« Il a admis que l'âme intelligente et le corps ne formaient pas, par leur union, une troisième chose, en sorte que ce qui résultait de cette âme et du corps n'est pas plus un que l'ensemble formé par un ciel et son moteur. »

Parmi les erreurs relevées en la *Métaphysique* d'Avicenne [1], se trouve, en particulier, celle-ci, qui est le principe même du Néo-platonisme :

« Avicenne a erré au sujet de l'émanation des êtres à partir du premier Principe. Non seulement, en effet, il a admis que les choses produites par le premier Être avaient procédé de lui de toute éternité, mais encore il a prétendu que du premier Principe, un seul être, l'Intelligence première, avait procédé immédiatement... Aussi suppose-t-il que ni les corps ni les formes qui sont les perfections des corps, ne sont directement causés par le premier Être.

» Il s'est encore trompé, car le principe précédent l'a conduit à cette erreur. Les Ames des cieux sont produites par les Intelligences ou Anges, et chacune des Intelligences est produite par une autre Intelligence.

» Il a dit que les corps des cieux étaient produits par les Ames de ces mêmes cieux, et cela par l'intermédiaire de leurs formes.

» Il résulte de ces suppositions que les Intelligences sont créatrices des Ames célestes, que les Ames célestes sont créatrices des corps des cieux, et que les Intelligences supérieures sont créatrices de l'Intelligence qui est au-dessous d'elles.

» Il a admis que nos âmes étaient produites par la dernière Intelligence, dont dépend le gouvernement de ces âmes et, par conséquent, notre béatitude.

» Il a encore erré en admettant que chaque ciel était animé ; il ne s'est pas contenté de dire que l'Ame du ciel est un moteur approprié à ce ciel, comme le Philosophe et le Commentateur se sont efforcés de le déclarer, mais il a prétendu que, du ciel et de l'Ame du ciel se formait un être unique, comme de notre corps et de notre âme. Cela est contre Saint Jean Damascène qui, au chapitre VI du premier livre *Du Ciel*, dit que les cieux sont inanimés et insensibles...

» Il a erré également au sujet du nombre des Intelligences, car il a admis que les Anges étaient en même nombre que les orbes, ce en quoi il concorde avec les dires du Philosophe. »

1. *Tractatus de erroribus philosophorum*, Cap. VI. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 11-14.

« Algazel, dit notre auteur [1], suit la plupart du temps Avicenne et n'en est que l'abréviateur. » Aussi les erreurs que notre auteur lui reproche et qui sont tirées, dit-il, « de la *Métaphysique* d'Algazel, au traité *De proprietatibus primi*, qu'il a appelé *Flos divinorum* », sont-elles, pour la plupart, aussi bien imputables à Avicenne. Citons seulement celle-ci :

« Algazel a admis que du premier Principe, une multiplicité d'êtres ne pouvait procéder immédiatement; aussi un être unique, l'Intelligence première, a-t-il seul pu sortir immédiatement de Dieu.

» Il a admis que, de ce premier Ange, procédait un second Ange et le premier ciel. Du second Ange, procède le troisième Ange et le second ciel, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on parvienne au dernier ciel et à la dernière Intelligence. Il a voulu qu'il existât dix Intelligences et neuf cieux, et qu'ils se fussent ordonnés de la manière susdite. Il ajoute qu'il n'y a pas plus de dix Intelligences à moins que l'on n'admette l'existence de plus de neuf orbes. Il a supposé qu'une Intelligence présidait aux choses sublunaires; il admettait, en effet, que ces choses inférieures constituent une sphère; il mettait donc dix sphères en l'Univers, savoir, le premier mobile, l'orbe des signes, les sept sphères des planètes, enfin la sphère des êtres qui agissent et pâtissent; à chaque sphère, il voulait qu'une Intelligence présidât, en sorte qu'il a supposé l'existence de dix Intelligences. Comme, selon cette hypothèse, les sphères ne sont pas toutes des sphères célestes, comme il y a seulement neuf sphères célestes et que la dixième sphère est celle des êtres qui agissent et pâtissent, Algazel, suivant son hypothèse, a été amené à déclarer qu'il y a neuf cieux et dix Intelligences. »

En parcourant la liste des hérésies que le *Tractatus de erroribus philosophorum* reproche à Aristote, à Avicenne, à Al Gazâli, nous ne pouvons pas ne pas être frappés de la large place qui est accordée aux affirmations touchant les Intelligences et les Ames qui meuvent les cieux. Le temps n'est plus où Guillaume d'Auvergne pouvait écrire [2] :

« Le Monde supérieur est-il un être animé unique ou se compose-t-il de plusieurs êtres animés ? Les Ames de ces êtres sont-

1. *Tractatus de erroribus philosophorum*, Cap. VIII et Cap. IX. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 14-17.

2. Guillelmi Parisiensis episcopi *De Universo pars prima principalis*; Pars II (Guillelmi Parisiensis episcopi *Opera*, ed. 1516, t. II, tractatus de providentia, Cap. VII, fol. CXCV, coll. *a* et *b*.

elles raisonnables ? Cela se trouve déterminé dans les écrits d'Aristote et de ceux qui ont marché à sa suite, et aussi en ceux de nombreux philosophes italiens [latins]. Mais, jusqu'à ce jour, l'enseignement des Juifs ni des Chrétiens ne s'est soucié de telles questions....

» Les Chrétiens, soucieux de leurs propres âmes, n'ont pas voulu prêter attention aux Ames des cieux ; il leur a semblé que, pour leur profession religieuse et pour leur salut, il n'y avait ni profit à connaître ces Ames ni dommage à les ignorer. Que le Monde soit ou non un animal unique, que le ciel entier soit un être animé ou bien que les divers cieux soient des êtres animés, ce sont questions que cette nation chrétienne a en horreur et qu'elle regarde comme monstrueuses. Elle est plongée dans la stupeur par cette discussion qui lui est demeurée absolument inconnue et en laquelle elle voit une nouveauté qui ne la concerne en rien....

En cette partie de la Philosophie, se fier à Aristote ou à n'importe quel autre n'offre aucun danger pour la religion, pour la foi, pour la doctrine des Chrétiens. »

Depuis le temps où Guillaume d'Auvergne s'exprimait en ces termes, près d'un demi-siècle avait passé, et, à l'égard des théories sur les Ames des cieux, la Scolastique latine n'avait plus ni cette ignorance ni ces surprises ni cette indifférence. Guillaume avait, le premier, appelé l'attention des Chrétiens sur ces théories et signalé à la méfiance des fidèles ce qu'elles paraissaient contenir de peu orthodoxe ; peu à peu, on les avait analysées de plus près, et les liens qui les unissent à mainte doctrine hérétique s'étaient de mieux en mieux laissé voir. On se contentait encore de condamner les propositions par lesquelles ces théories contredisaient trop évidemment au Dogme ; mais déjà la conscience chrétienne éprouvait le désir de les rejeter en bloc ; pour que ce désir se prononçât, il lui manquait encore une doctrine qui pût remplacer les hypothèses abandonnées.

L'éternité du Monde, l'unité de l'intelligence en tous les hommes, la théorie des émanations célestes n'étaient pas les seules erreurs, d'importation arabe, que Guillaume d'Auvergne avait combattues ; il avait rudement malmené l'Astrologie judiciaire, que la Scolastique avait reçue de la même provenance, et qui se réclamait, d'ailleurs, de principes communs au Péripatétisme et au Néoplatonisme. Le fatalisme absolu qui était au fondement même de l'Astrologie ne pouvait être admis par l'Église qui n'a cessé de le combattre. Le *De erroribus philosophorum* ne manque

pas de signaler les principales hérésies des astrologues. C'est dans les écrits d'Al-Kindi qu'il les recueille [1].

Quant au traité *De expositione legum* de Moïse Maimonide, ce sont surtout des erreurs de nature purement théologique que notre auteur lui reproche [2].

II

Les Quinze problèmes d'Albert le Grand et les condamnations de 1270

Au voisinage de l'an 1270, la lutte était ardente à l'Université de Paris. Des maîtres tels que Siger de Brabant, tels que Boèce de Dacie, dont l'œuvre nous est moins connue que celle de Siger, prétendaient reproduire en toute sa pureté, et sans souci des enseignements de l'Église, la doctrine des philosophes grecs ou musulmans. D'autres, au contraire, faisaient sans doute même besogne que l'auteur du *Tractatus de erroribus philosophorum*, et soulignaient les nombreuses hérésies que professaient les sages du Paganisme ou de l'Islam. D'autres encore, tel Thomas d'Aquin, s'efforçaient, en la tradition philosophique, de faire la part de la vérité et de l'erreur, de rejeter l'erreur, et de concilier la vérité avec le Dogme catholique. Beaucoup d'esprits devaient se trouver en un doute extrême ; ils souhaitaient qu'en de telles conjonctures, quelque autorité universellement respectée prît la parole pour les rassurer, pour leur montrer la bonne voie, pour leur signaler les routes dangereuses.

Un certain dominicain, frère Gilles, qui était peut-être Gilles de Lessine [3], résolut de prendre l'avis d'Albert le Grand. « J'ai jugé digne, lui écrit-il [4], de transmettre à Votre Paternité, qui est comme la lumière de nos intelligences, les articles que proposent, dans les écoles de Paris, les maîtres que l'on regarde comme les plus grands en Philosophie. Ces articles, on les a déjà combattus en bien des assemblées. Je vous les envoie afin que le souffle de votre bouche les abatte à jamais. »

1. *Tractatus de erroribus philosophorum*, Cap. X et Cap. XI. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 18-21.
2. *Tractatus de erroribus philosophorum*, Cap. XII et Cap. XIII. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 21-24.
3. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, p. 105.
4. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, p. 29.

Le P. Mandonnet a retrouvé [1] et publié [2] les quinze articles sur lesquels Gilles appelait la condamnation d'Albert le Grand, et l'opuscule, intitulé *Les quinze problèmes*, *De quindecim problematibus*, où Albert fait connaître ses réponses.

Les articles soumis par Gilles au jugement d'Albert condensaient, pour ainsi dire, les hérésies essentielles de ces philosophes que Guillaume d'Auvergne eût appelé *Aristoteles et ejus sequaces*. Ils formaient comme la quintessence des propositions recueillies par le *De erroribus philosophorum*. Dieu ne connaît pas les choses singulières ; il ne connaît rien hors de lui-même. Dieu ne dirige pas les choses humaines par sa Providence ; tout, d'ailleurs, dans le Monde sublunaire, est soumis à l'action nécessaire des corps célestes. L'homme n'est donc pas libre ; c'est d'une manière nécessaire que sa volonté veut et choisit. Il n'a pas davantage d'intelligence qui lui appartienne en propre ; une seule et unique Intelligence existe pour tous les hommes, en sorte qu'on formule une proposition fausse ou impropre lorsque l'on dit qu'un homme comprend. Le Monde est éternel, ainsi que toutes les espèces qui sont en lui, en sorte qu'il n'y a jamais eu de premier homme. Telles sont les thèses qui, au voisinage de l'an 1270, en l'Université de Paris, trouvaient des défenseurs parmi les maîtres les plus renommés en Philosophie, « *articulos quos proponunt magistri in scolis Parisius, qui in Philosophia majores reputantur* ».

« Ce qu'ils soutiennent là, répondait Albert le Grand [3], n'est pas seulement faux de l'avis des théologiens ; c'est encore faux selon la Philosophie ; la cause en est en leur ignorance ; beaucoup de Parisiens, en effet, s'adonnent non pas à la Philosophie, mais aux sophismes. »

Albert attribue l'état où se trouvent les esprits, en l'Université de Paris, au discrédit des études proprement philosophiques ; on les délaissait pour s'adonner avec passion à ces exercices de Dialectique qui consistent à composer savamment des *sophismata*, des *impossibilia*, et à les résoudre habilement.

Ces exercices, en effet, étaient de ceux auxquels tout étudiant était tenu de se livrer [4] ; les statuts élaborés en 1252 par la Nation

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 105-108. Seconde partie, Introduction, pp. VII-X.
2. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 27-52.
3. Alberti Magni *De quindecim problematibus*, I, circa finem. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, p. 35.
4. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 123-124.

Anglaise exigent, du candidat au baccalauréat, qu'il ait, pendant deux ans, pris part à des discussions de sophismes. Aussi Siger de Brabant n'était-il pas le seul à écrire des *Impossibilia* ; Boèce de Dacie, Pierre d'Auvergne, Bonus Dacus, Nicolas de Normandie composaient à l'envi des opuscules sur des sophismes difficiles à délier.

Assurément, ces exercices de pure dialectique accoutumaient les esprits à recevoir les affirmations les plus audacieuses, sans grand souci de leur vérité intrinsèque, pourvu seulement qu'on pût développer en leur faveur des arguments spécieux. Un Siger de Brabant, un Boèce de Dacie, accoutumés à discuter sérieusement des sophismes que le simple bon sens jugeait ridicules, pouvaient soutenir au nom de la Philosophie des propositions que leur foi chrétienne tenait pour fausse et ne pas apercevoir ce qu'une telle attitude avait d'étrange.

Mais, de cette attitude, la faveur accordée à la discussion des sophismes était-elle la seule cause ? Albert le Grand n'eût-il pu, par un retour sur lui-même, attribuer à son œuvre un rôle prépondérant en la création de cette forme, étrangement dédoublée, de la raison ? N'avait-il pas, tout le premier, exposé la doctrine des Philosophes comme on expose ce que l'on croit vrai, puis déclaré qu'il ne prenait pas cette doctrine à son compte et qu'il développerait en Théologie la doctrine orthodoxe qu'il tenait pour certaine ? Ces maîtres parisiens dont les thèses averroïstes effrayaient frère Gilles n'étaient-ils pas, après tout, les disciples de celui à qui frère Gilles demandait de les confondre ?

Nous n'analyserons pas tout ce qu'Albert écrit afin de résoudre les quinze problèmes qui lui étaient soumis. Nous n'y retrouverions, la plupart du temps, rien qui n'ait été déjà dit, et plus complètement, par le savant dominicain. Parfois, cependant, nous pourrions percevoir des nuances par lesquelles le nouvel exposé se distingue de l'ancien ; Albert s'efforce, semble-t-il, de restreindre les concessions excessives qu'il avait faites aux Philosophes.

Ainsi en est-il du problème de l'éternité du Monde. Au huitième livre de sa *Physique*, Albert avait imité de tout point, à l'égard de cette question, l'attitude de Moïse Maimonide ; il avait nettement déclaré que ni le pour ni le contre ne se peuvent autoriser d'arguments irréfutables ; puis, à Rabbi Moïse il avait emprunté l'argument probable que le Rabbin tenait d'Al-Gazâli, argument qui tend à établir non le commencement, mais la contingence du Monde. En l'opuscule *De quindecim problematibus*, nous retrou-

vons bien [1] un résumé de cette discussion ; mais l'auteur évite maintenant de déclarer que la non-éternité du Monde ne se peut péremptoirement démontrer ; il semble attribuer à l'argument d'Al Gazâli et de Maimonide une valeur convaincante : « Que le Monde soit éternel, comme ils le prétendent, c'est, écrit-il, une bien vieille question ; l'affirmative ne se peut cependant tenir par la preuve d'Aristote. Que le premier mouvement n'ait été produit par aucun générateur, qu'aucune cause physique de corruption n'y puisse mettre fin, ce sont propositions que Moïse l'Égyptien réfute fort bien (*optime improbat*) au livre nommé *Dux neutrorum* (le *Guide des égarés*)... »

Nous sommes loin du temps où Albert, commentant la *Métaphysique* et le *Livre des Causes*, se reprochait si durement à lui-même d'avoir, au huitième livre de sa *Physique*, mêlé des considérations théologiques aux purs raisonnements de la Philosophie ; ces considérations théologiques, ce sont elles qu'il reprend maintenant et qu'il regarde comme d'excellentes réfutations des arguments des philosophes. N'est-il pas bien clair que Siger de Brabant et ses émules, par leurs excès aristotéliciens et averroïstes, se sont chargés d'éclairer le vieux Maître dominicain sur les dangers de l'attitude qu'il avait autrefois adoptée ?

Albert ne manque pas, cependant, à propos de la question même que Siger de Brabant avait examinée, de déclarer [2] que l'on ne saurait prouver ni qu'il y a eu un premier homme ni qu'il n'y en a pas eu. « Comme ni l'un ni l'autre, ajoute-t-il, ne peut être prouvé par raison évidente, il est plus probable qu'il y a eu un premier homme » ; et il entreprend de justifier cette assertion.

En ce qu'Albert objecte à la thèse de l'unité de l'intelligence humaine, une remarque retiendra notre attention. Le docte Dominicain signale le lien qui rattache la théorie de l'âme humaine aux théories sur les Intelligences célestes. « Il résulte de cette supposition, dit-il [3], que l'âme intelligente qui est en l'homme se comporte à l'égard des Intelligences des orbes supérieurs comme l'Intelligence de la dixième sphère [4] à l'égard des Intelligences

1. Alberti Magni *De quindecim problematibus*, V. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 39-40.
2. Alberti Magni *De quindecim problematibus*, VI. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 41-42.
3. Alberti Magni *De quindecim problematibus*, I. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 33-34.
4. Albert le Grand parle ici le langage d'Al Gazâli ; la dixième sphère est la sphère des éléments.

des orbes plus élevés. Par l'Intelligence de la dixième sphère, les Intelligences des orbes supérieures sont possédées, acquises d'une manière formelle ; ce sont, en effet, ces Intelligences-ci qui donnent à celle-là les formes nécessaires à l'opération intellectuelle. De même, en l'âme humaine, les lumières des Intelligences supérieures sont possédées et acquises, car ce sont ces lumières qui illuminent les choses intelligibles. D'autre part, notre âme se comporte à l'égard des distinctions et des opérations de nos organes comme l'Intelligence de la sphère ultime se comporte à l'égard des puissances des éléments. »

C'est par cette comparaison que les philosophes arabes étaient bien aisément conduits à faire de l'Intelligence qui préside à la sphère des éléments, de l'Intelligence active, l'unique Intelligence commune à tous les hommes. Albert y voit, au contraire, la garantie de la multiplicité des intelligences humaines individuelles.

« Si l'on accorde tout cela, dit-il, il faut accorder que les choses possédées et acquises diffèrent lorsque la possession et l'acquisition sont différentes ; nécessairement, donc, les Intelligences possédées et acquises présenteront, d'un individu à l'autre, les différences qui leur confèrent des existences singulières diverses. ... De cette hypothèse, donc, il ne résulte pas nécessairement qu'une même intelligence, unique en son être, se trouve en tous les hommes, mais bien plutôt que cette intelligence ait, dans les divers hommes, des existences différentes et singulières.

» Y a-t-il, d'ailleurs, dans les divers orbes, des Intelligences qui diffèrent en substance les unes des autres, ou bien y a-t-il seulement, en tous, la lumière de la Cause première qui opère, en chacun d'eux, à la façon d'une intelligence, et qui diffère de l'un à l'autre selon l'existence qu'elle y acquiert ? Cette dernière opinion semble être celle d'Averroès, d'Alpetragius et d'autres. Mais il n'y a pas lieu d'en discuter maintenant ; quel que soit, en effet, le parti que l'on tienne, il en résulte toujours, d'une manière nécessaire, que l'intellect possible n'est pas numériquement unique en tous les hommes, et c'est ce que nous avions l'intention de montrer. »

Nous pouvons répéter ici l'observation que nous a suggérée la lecture du *De erroribus philosophorum*. De mieux en mieux, la Scolastique latine reconnaît les liens étroits qui unissent, chez les Philosophes grecs et arabes, la théorie de l'intelligence humaine aux hypothèses sur les intelligences des cieux. Les condamnations dont l'autorité ecclésiastique va frapper la thèse de l'unité de

l'intelligence humaine ébranleront par contre-coup les doctrines admises touchant les moteurs célestes.

Une autre remarque vaut, peut-être, d'être signalée. Aussitôt après le passage que nous venons de citer, Albert résume la doctrine d'Avicébron. Il rappelle comment cet auteur distingue trois matières, celle que détermine la première forme substantielle, celle que détermine la première forme corporelle, enfin celle que détermine la corporéité. « Cet auteur dit également que la première forme est l'intelligence ou forme intellectuelle ; les substances intellectuelles et les âmes proviennent de la subdivision de cette forme ; la grandeur impose une détermination à la matière des corps célestes ; enfin, c'est la contrariété qui détermine la matière des corps susceptibles de génération et de corruption. Suivant cette théorie, il est évident que toute nature intellectuelle, selon qu'elle est reçue en celui-ci ou en celui-là, est singulière. »

Des vives critiques dirigées par Thomas d'Aquin contre la doctrine d'Avicébron, Albert le Grand ne paraît pas se soucier ; les dangers que le Péripatétisme averroïste fait courir à la foi assurent un regain de faveur aux hypothèses du Philosophe juif ; au contraire, les théories de Saint Thomas, plus voisines du Péripatétisme, ne sont point sans inquiéter les catholiques ; les Averroïstes ne se font point faute d'en tirer des conclusions malsonnantes ; telle cette proposition que frère Gilles soumet au jugement d'Albert le Grand [1] : « *Quod corpus Christi, jacens in sepulchro, et positum in cruce, non est, vel non idem fuit numero semper, sed secundum quid.* »

Cette proposition se pouvait lire textuellement en un *quodlibet* [2] que Saint Thomas d'Aquin avait discuté au temps de Noël de l'année 1269 ; deux autres discussions quodlibetiques, tenues en l'année 1270, aux époques de Noël et de Pâques, reprenaient la même affirmation [3].

Cette affirmation tenait d'ailleurs par les liens les plus étroits aux thèses essentielles du Thomisme, à la théorie du principe d'individuation, à l'axiome selon lequel, en un être vraiment un, ne sauraient coexister deux formes substantielles. Rejeter cette pro-

1. Alberti Magni *De quindecim problematibus*, XIV ; P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, p. 51.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibetales quæstiones* ; Quodlib. II, art. I : Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo in numero.

3. Sancti Thomæ Aquinatis *Op. laud.*, Quodlib. III, art. IV : Utrum oculus Christi post mortem dicatur æquivoce oculus vel univoce. — Quodlib. IV, art. VIII : Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci vel jacens in sepulchro.

position, c'est condamner toute la Philosophie de Thomas d'Aquin.

Albert la rejette ; c'est une proposition contraire à la véritable nature du corps du Seigneur : « *Hoc dictum contra rationem est corporis Domini.* » Comment va-t-il s'y prendre pour la réfuter ?

Tandis que le corps de Jésus-Christ gisait, inanimé, dans le sépulcre, le corps et l'âme, séparés l'un de l'autre, demeuraient tous deux unis à la personne du Fils de Dieu ; « dans le sépulcre, donc, le corps a retenu l'âme par la puissance de la divinité. ... Ce corps est demeuré numériquement le même qu'avant la mort, non pas tout simplement, car, d'une certaine manière, il était différent. *Idem numero secundum esse corporis, non simpliciter, sed modo quodam fuit aliud et aliud.* » Le malheureux Albert retombe ainsi, très exactement, sur la proposition qu'il prétendait repousser ; et il fallait bien qu'il en fut ainsi, puisque l'argument qu'il invoquait contre cette thèse est précisément celui dont Thomas d'Aquin avait usé pour l'établir.

Bien qu'Albert ait jugé fausse cette proposition tirée de l'enseignement de son élève Thomas d'Aquin, l'autorité ecclésiastique ne la condamna pas ; elle ne condamna pas non plus la dernière des thèses que frère Gilles avait relevées et qui, comme la précédente, se rattachait aux doctrines thomistes [1]. Les treize premières thèses, au contraire, furent solennellement censurées.

Le 10 décembre 1270, à Paris, le décret suivant était porté par Étienne Tempier, évêque de Paris [2] : « Les erreurs suivantes ont été condamnées et excommuniées, ainsi que tous ceux qui les auront enseignées sciemment et soutenues, par Monseigneur Étienne, évêque de Paris, l'an du Seigneur 1270, le mercredi après la fête d'hiver du bienheureux Nicolas :

» 1° Il n'y a numériquement qu'une seule et même intelligence pour tous les hommes.

» 2° Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend.

» 3° C'est d'une manière nécessaire que la volonté de l'homme veut et choisit.

» 4° Tout ce qui se passe dans le Monde inférieur est soumis à l'action nécessitante des corps célestes.

» 5° Le Monde est éternel.

» 6° Il n'y a jamais eu de premier homme.

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, p. 107.

2. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 432 ; tomus I, pp. 486-487. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 110-112.

» 7° L'âme qui est la forme de l'homme en tant qu'homme est détruite lors de la destruction du corps.

» 8° Après la mort, l'âme séparée du corps ne peut souffrir par l'effet du feu corporel.

» 9° Le libre arbitre est une puissance passive et non pas active ; l'objet désiré le meut d'une manière nécessaire.

» 10° Dieu ne connaît pas les choses singulières.

» 11° Dieu ne connaît rien hors de lui-même.

» 12° Les actions humaines ne sont pas gouvernées par la providence de Dieu.

» 13° Dieu ne peut donner l'immortalité à une chose mortelle ni exempter une chose corruptible de la corruption. »

III

LES ARTICLES CONDAMNÉS A PARIS EN 1277

Les condamnations portées en 1270 par Étienne Tempier ne rétablirent pas la paix et la concorde en l'Université de Paris ; entre les tenants de la Philosophie gréco-arabe, prise avec toutes ses conséquences, et les croyants soucieux de n'admettre aucune proposition hétérodoxe, la lutte continua plus âpre que jamais [1] ; la Faculté des Arts en fut déchirée ; elle se divisa en deux partis dont l'un se groupa autour d'Albéric de Reims, l'autre, le moins nombreux, autour de Siger de Brabant ; la scission dura près de quatre ans ; seul, l'arbitrage du légat du pape, Simon de Brion, put y mettre fin.

Mais l'unité doctrinale n'en fut pas rétablie ; une partie des maîtres continua d'enseigner les doctrines les plus caractérisées et, pour ainsi dire, les plus païennes, des Philosophies péripatéticienne et néoplatonicienne ; et, parmi la gent écolière, prompte à mener les principes jusqu'à leurs conséquences les plus grossièrement pratiques, il en résulta un débordement d'impiété et d'immoralité.

De l'état déplorable où se trouvait l'Université de Paris, l'autorité suprême s'émut. Le pape était alors Jean XXI qui, sous le nom de Pierre l'Espagnol (*Petrus Hispanus*), avait été jadis, l'un des plus savants logiciens de la Faculté des Arts. Le 18 janvier 1277,

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, Chapitre VIII, p. 196 sq.

Jean XXI écrivait à Étienne Tempier dans les termes suivants [1] :

« Un rapport extrêmement inquiétant (*relatio nimis implacida*) est venu récemment à nos oreilles ; il nous a troublé et a mis l'amertume en notre âme ; jusqu'ici, à Paris, jaillissait abondamment une source vive de sagesse ; cette source répandait jusqu'aux confins du monde ses ruisseaux limpides qui éclaircissaient la foi catholique ; et voici qu'au grand préjudice de cette même foi, certaines erreurs se sont mises à y pulluler de nouveau. Aussi nous voulons et nous t'ordonnons, en te l'enjoignant par l'autorité de la présente lettre, de faire soigneusement examiner et rechercher en quels lieux et par quelles personnes des erreurs de cette sorte sont enseignées verbalement ou par écrit ; ce que tu auras appris ou découvert, tu le noteras fidèlement par écrit, et tu auras soin de nous le transmettre le plus vite possible par ton envoyé. »

Étienne Tempier se hâta de suivre les injonctions du pape ; il les outrepassa même, en son zèle à combattre les erreurs des Philosophes ; il réunit en conseil « un certain nombre de docteurs en Théologie et autres prud'hommes, *tam doctorum Sacræ Scripturæ quam aliorum prudentium virorum communicato consilio* [2] » ; après avoir pris l'avis de ce conseil, il porta, le 7 mars 1277, les condamnations solennelles dont nous allons parler.

Quels étaient ces hommes doctes en Sainte Écriture et ces autres prudentes personnes dont l'Évêque de Paris s'était entouré ? Nous en ignorons le nombre, et, de leurs noms, un seul, celui d'Henri de Gand, nous est connu.

Henri [3], dont on a fait par erreur un membre de la famille Gœthals (*Bonicollus*) et un frère servite, était né à Gand à une date inconnue. Chanoine de Tournai en 1267, archidiacre de Bruges en 1276, il fut, en 1277, reçu docteur en Théologie ; en 1278 ou 1279, il fut nommé archidiacre de Tournai ; en 1284, Martin IV le mit au nombre des arbitres qu'il chargea d'apaiser une querelle soulevée entre le chancelier et le recteur de l'Université ; il mourut le 29 juin 1293.

Les *Quodlibet* d'Henri de Gand nous diront qu'il fut un des

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 471 ; t. I, p. 541. P. Mandonnet, *loc. cit.*, p. 213.

2. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 473, t. I, p. 543.

3. Sur la biographie d'Henri de Gand, voir :

Ehrle, *Beiträge zu den Biographien beruhmter Scholastiker. Heinrich von Gent* (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*), Bd I, 1885.

M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége*, Louvain et Paris, 1895 ; pp. 46 seqq.

membres de l'assemblée de théologiens dont Étienne Tempier prit conseil ; ils nous laisseront entrevoir que les décisions prises par cette assemblée ne le furent pas toujours à l'unanimité.

Thomas d'Aquin avait nié qu'un ange pût se trouver substantiellement en un lieu, à la façon dont un corps s'y trouve ; un ange ne se trouve pas en un lieu par sa substance, mais seulement par l'action qu'il y exerce. « Un ange, disait-il [1], peut être en un lieu ; mais lorsqu'on dit qu'un corps est en un lieu et qu'un ange est en un lieu, c'est seulement par homonymie. Un corps, en effet, se trouve en un lieu par le contact que son volume (*dimensiva quantitas*) a avec ce lieu ; les anges n'ont pas de volume.... C'est donc par une application, de quelque nature que ce soit, de la force angélique, que l'on dit d'un ange qu'il se trouve en un lieu corporel. »

Cette doctrine ne fut point du goût de la majorité des théologiens réunis par Étienne Tempier ; sans nier qu'un ange pût être en un lieu par l'action qu'il y exerce, cette majorité ne voulait pas qu'on déniât à cet ange le pouvoir d'être en un lieu par sa substance même ; aussi, parmi les articles qu'elle condamnait, mit-elle les suivants [2] :

Quod substantiæ separatæ sunt alicubi per operationem ; et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio aut in extremis. — Error, si intelligatur sine operatione non esse in loco, nec transire de loco ad locum.

Quod intelligentia vel angelus vel anima separata nusquam est.

Quod substantiæ separatæ nusquam sunt secundum substantiam. — Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam sunt secundum substantiam.

En cette même année 1277, au voisinage de la fête de Noël, en une discussion quodlibétique, Henri de Gand traitait cette question [3] : Un ange, peut-il, sans y accomplir aucune opération, se trouver en un lieu par sa propre substance ?

1. S. Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars prima, quæstio LII, art. I : Utrum angelus sit in loco.

2. Le premier occupe le 204e rang dans le décret de 1277 et le 55e rang dans la liste classée par le R. P. Mandonnet ; les rangs correspondants du second sont, respectivement le 218e et le 53e ; les rangs du troisième sont le 219e et le 55e.

3. *Quodlibeta Magistri* Henrici Goethals a Gandavo *doctoris Solemnis : Socii Sorbonici : et archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella.* Vænundantur ab Jodoco Badio Ascensio, sub gratia et privilegio ad finem explicandis. Colophon : In chalchographia Iodoci Badii Ascensii ... ab undecimo Kalendas septemb. Anno domini MDXVIII. ... Quodlibet II, quæst. IX : Utrum angelus secundum substantiam suam sine operatione sit in loco.

A ce propos, notre docteur en théologie se trouve amené à citer le dernier des trois articles condamnés que nous venons de rapporter [1] ; il rappelle que « la sentence pontificale condamne totalement ces articles et excommunie quiconque oserait enseigner, soutenir ou défendre ces erreurs ou quelques unes d'entr'elles. » Néanmoins, son respect pour cette « sentence pontificale » ne l'empêche pas de lui opposer une objection, et de laisser clairement entrevoir qu'il n'était point compris en la majorité par laquelle les trois articles précédents furent condamnés.

« Tous les maîtres en Théologie, dit-il, avaient été réunis à ce sujet, et j'étais l'un d'entre eux ; ils accordaient à l'unanimité que si l'ange se trouve substantiellement en un lieu, ce n'est pas sa substance même qui est sa raison d'être en ce lieu. » Le membre de phrase qui termine la troisième condamnation et en délimite la portée avait donc réuni l'unanimité des suffrages. Mais Henri de Gand n'avait assurément pas opiné en faveur des condamnations elles-mêmes. « Pour la même raison, poursuit-il, il est indubitablement vrai que si l'ange n'applique pas sa vertu à un lieu en exerçant, en ce lieu, quelque opération par son pouvoir, c'est-à-dire son intelligence et sa volonté, son pouvoir, c'est-à-dire son intelligence et sa volonté, ne sera pas davantage sa raison d'être en ce lieu ; à moins cependant que son pouvoir ne soit chose moins abstraite que sa substance. Si c'est là la vérité, je suis incapable de la comprendre comme de comprendre beaucoup d'autres choses. Si donc le pouvoir de l'ange n'est pas la raison par laquelle il est en un lieu, ce que pour le moment, d'ailleurs, je ne décide, ne soutiens ni ne défends, il faut chercher autre chose qui soit sa raison d'être en un lieu. Sur ce sujet, il me serait plus agréable d'entendre les autres que de parler moi-même ; avouer que j'ignore ce que je répondrais à la question posée est plus sûr, à mon sens, que de tirer de mon propre fonds quelque indiscrète opinion. »

Henri de Gand ne se borne pas à faire des objections à ceux qui affirment la localisation substantielle d'un ange ; il en adresse même à ceux qui, comme Thomas d'Aquin, ne le localisent que par son opération. Évidemment, ses préférences vont à la théorie qui, à une intelligence angélique, dénie toute localisation. Il parle [2] avec quelque dédain de ces gens « incapables de comprendre qu'il y ait, parmi les choses qui font partie de l'univers et

1. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. XXXVI, verso.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. XXXVI, recto.

qui sont dans le monde, des êtres incorporels qui, en leur nature et essence, sont dépourvus de tout ce qui constitue la grandeur, de tout ce qui constitue la situation ou position dans l'espace. Tout ce que ces gens-là conçoivent est grandeur ou, à la manière du point, a une situation en une grandeur. Les personnes de tempérament mélancoliques sont ainsi faites. Elles deviennent d'excellents mathématiciens, mais de très mauvais métaphysiciens ; leur intelligence, en effet, ne peut dépasser les notions de grandeur et de situation, qui sont les fondements des mathématiques ; or l'abstraction métaphysique excède l'abstraction mathématique. Ces mêmes personnes font des physiciens ineptes (*naturales inepti*) ».

Prudemment, il conclut [1] : « Un ange peut-il, en l'absence de toute opération, se trouver en un lieu? La raison d'être de cette localisation est-elle en la limitation même de la nature de cet ange ou en quelque autre propriété de cette nature ? Je ne l'enseigne, ne le défends ni ne le soutiens d'aucune manière ; et, qui plus est, je n'entends, par ce que j'ai exposé en ce qui précède, ni me persuader à moi-même ni persuader à quelque autre personne que ce soit de soutenir le contraire ; j'ai voulu seulement insinuer quelle était la difficulté de la question et provoquer autrui à l'éclaircir. »

Deux ans plus tard, c'est-à-dire en 1279, Henri tient sa quatrième dispute quodlibétique. Nous l'y voyons exprimer les mêmes réserves au sujet de la condamnation qui a frappé le premier des trois articles précédemment cités.

« Je ne contredis pas à cette sentence, dit-il [2] ; je ne nie point non plus qu'un ange puisse, par son opération, être en un lieu et se mouvoir de mouvement local. Mais s'il m'est facile de croire qu'un ange puisse être localisé de la sorte, il m'est difficile de le comprendre. ... De même, il m'est plus facile de croire qu'un ange, indépendamment de toute opération, se trouve substantiellement en un lieu que de le pouvoir comprendre. ... Je ne vois pas la solution de l'objection [que je viens d'exposer] ; néanmoins elle ne me contraindra jamais à enseigner, soutenir ou défendre ce qu'une interdiction pontificale défend d'enseigner, soutenir et défendre. »

C'est là soumission au décret d'Étienne Tempier ; mais ce n'est point soumission d'un homme qui l'approuve sans restriction.

Cet exemple particulier suffit à démontrer que le décret rendu

1. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. XXXVII, recto.
2. Henrici a Gandewo *Quodlibeta* ; quodlib. IV, quæst. XVII : Utrum angelus moveatur de loco ad locum. Ed. cit., fol. CXXXII, verso.

par l'Évêque de Paris ne pouvait s'autoriser du consentement unanime des maîtres de la Faculté de Théologie.

De cette absence d'unanimité, Gilles de Rome nous fournit un autre témoignage. « On peut douter, a-t-il écrit plus tard [1], que ces articles aient été dûment condamnés. Nous même, nous étions alors à Paris, en sorte que nous pouvons témoigner, aussi sûrement que nous témoignerions d'une chose touchée de nos mains, que plusieurs de ces articles passèrent non sur le conseil des maîtres, mais par l'entêtement d'un petit nombre d'entre eux. »

La prohibition portée par Étienne Tempier frappait d'excommunication tous ceux qui enseigneraient les sujets traités en certains écrits consacrés aux sciences magiques ou qui suivraient cet enseignement. Elle décrétait la même peine contre ceux qui enseigneraient et soutiendraient un certain nombre « d'erreurs exécrables que certains étudiants de la Faculté des Arts de Paris, sortant des limites imposées à leur Faculté, ... ne craignaient pas de traiter et de discuter dans les écoles ». A ces étudiants, l'Évêque de Paris adressait ce reproche : « Ils disent que ces propositions sont vraies selon la Philosophie, mais non selon la Foi catholique, comme s'il existait deux vérités contraires l'une à l'autre, et comme si, contre la vérité de la Sainte Écriture, la vérité pouvait se trouver dans les propos de gentils qui sont damnés ! » Le titre de la condamnation, plus explicite que le texte, nommait ceux des maîtres ès-arts que l'on avait plus particulièrement visés ; elle annonçait : « Deux cent dix-neuf opinions de Siger de Brabant, de Boëce de Dacie et autres, condamnées, sur le conseil des docteurs en Sainte-Écriture, par Étienne, Évêque de Paris [2]. »

Le décret de l'Évêque de Paris semble avoir été rédigé en grande hâte ; les deux cent dix-neuf propositions condamnées y sont énumérées sans aucun ordre ; il en est qui font double emploi ; il en est d'autres qui semblent se contredire ; il faut quelque attention pour discerner, en ce pêle-mêle, les principales tendances d'Étienne Tempier et des maîtres qui le conseillaient.

Parmi les propositions condamnées, beaucoup ont l'allure grossièrement impie ou licencieuse de propos tenus entre gens dénués de foi et de morale, bien plus que de thèses défendues

1. Ægidii Romani *Super secundo libro Sententiarum opus* ; Dist. XXXII, art. III.

2. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 473, t. I, pp. 543-558. — Le P. Mandonnet a reproduit la liste des erreurs condamnées après y avoir établi un classement systématique (P. Mandonnet, *Op. laud.*, Seconde partie, pp. 175-191).

dans les écoles ; nous n'en parlerons pas, non plus que des hérésies purement théologiques.

Les autres propositions, et elles restent extrêmement nombreuses, ressortissent les unes à l'Astrologie, les autres à la Philosophie, sans que le départ en puisse être fait, d'ailleurs, d'une manière rigoureuse, puisque l'Astrologie tirait de la Philosophie ses principes essentiels.

L'Astrologie, donc, voit condamner une foule de propositions par lesquelles elle niait le libre arbitre humain ou la libre action de la grâce divine. Laissons ces propositions de côté ; nous les retrouverons lorsque nous traiterons spécialement de l'Astrologie. Venons aux propositions proprement philosophiques.

Celles-ci se groupent, pour la plupart, autour de deux chefs : L'éternité du Monde et l'impossibilité de la création, d'une part, l'unité de l'intelligence en tous les hommes, d'autre part. Mais à ces deux grandes thèses se rattachent, plus ou moins directement, une foule de thèses secondaires dont l'enchevêtrement rend malaisée toute tentative de classification des propositions condamnées.

Une autre complication s'ajoute à celle-là. Les propositions condamnées dérivent de doctrines très diverses. Les unes appartiennent à l'Aristotélisme authentique, d'autres au Péripatétisme interprété par Averroès, d'autres enfin, et en très grand nombre, au Néoplatonisme d'Avicenne et d'Al-Gazàli ; il en est plusieurs, enfin, qui peuvent être regardées comme communes à ces diverses philosophies.

Prenons, par exemple, quelques-unes des propositions où sont affirmées l'éternité du Monde et l'impossibilité de la création, au sens où les Chrétiens entendent ce dernier mot.

Voici, d'abord, une série de thèses où l'on reconnaît sans peine une sorte de résumé de l'enseignement péripatéticien :

55 [30] [1]. Le premier Être ne peut rien produire d'autre que lui-même ; car ce qui est fait ne diffère de l'agent que par la matière.

103 [109]. La forme ne peut être produite et ne peut exister que dans la matière ; elle ne peut être faite par un agent qui n'agirait pas au moyen de la matière.

46 [108]. De même que de la matière rien ne peut être produit sans agent, de même un agent ne peut rien produire sans matière.

1. Des deux nombres qui précèdent chaque proposition, le premier indique le rang qu'elle occupe dans le décret d'Étienne Tempier ; le second, écrit entre crochets, en marque la place dans la classification du R. P. Mandonnet.

192 [194]. La forme matérielle ne peut donc être créée.

50 [23]. Dieu a une puissance infinie, non pas qu'il ait fait quelque chose de rien, mais parce qu'il donne la continuité au mouvement infini.

91 [80]. Le raisonnement par lequel le Philosophe démontre que le mouvement du ciel est éternel n'est pas sophistique ; il est étrange que certains hommes de science profonde ne le voient pas.

89 [89]. Il est impossible de dissoudre les raisons données par le Philosophe en faveur de l'éternité du Monde, à moins de prétendre que la volonté du premier Être implique des choses incompossibles.

98 [84]. Le Monde est éternel car ce dont la nature comporte la possibilité d'exister indéfiniment dans l'avenir possède également une nature par laquelle il a pu exister dans tout le passé.

4 [87]. Rien n'est éternel du côté de la fin qui ne soit aussi éternel du côté du commencement.

57 [65]. Admettre que toutes les causes ont été en repos à une certaine époque, c'est nécessairement admettre que Dieu est mobile.

En même temps qu'il est éternel, le Monde est périodique ; c'est ce qu'affirment les propositions suivantes :

53 [20]. Dieu fait nécessairement tout ce qui vient immédiatement de lui. — Erreur, soit que l'on entende par là, en la création, une nécessité qui en supprime la liberté, soit que l'on entende une immutabilité nécessaire qui nie le pouvoir de faire autrement.

9 [138]. Il n'y a pas eu de premier homme et il n'y aura pas de dernier homme ; l'homme a toujours engendré l'homme dans le passé et l'engendrera toujours dans l'avenir.

10 [137]. La génération de l'homme parcourt un cycle, car la forme de l'homme revient plusieurs fois en la même matière.

6 [92]. Lorsque les corps célestes reviendront tous au même point, ce qui aura lieu dans trente-six mille ans, on verra revenir les mêmes effets qu'à présent.

En face de ces propositions qui résument la doctrine d'Aristote, il nous est facile de placer des thèses qu'inspire la pensée d'Avicenne ; en voici quelques-unes :

99 [83]. Le Monde a été fait de rien, mais il n'a pas été innové ; il a passé du non-être à l'être, mais c'est par nature seulement, et non pas en la durée, que le non-être a précédé l'être.

45 [37]. Le premier Principe n'est pas, proprement, la cause des êtres éternels ; il ne l'est que par métaphore en ce que, s'il n'était pas, ces êtres n'existeraient pas ; c'est lui qui les conserve.

70 [38]. Les intelligences ou substances séparées que l'on appelle éternelles n'ont pas, à proprement parler, de cause efficiente ; elles n'en ont que par métaphore, car elles ont une cause qui les conserve en existence ; mais elles n'ont pas été innovées car, en ce cas, elles seraient capables de changement.

87 [85]. Le Monde est éternel, et il en est de même de toutes les espèces qu'il contient ; le temps, le mouvement, la matière, l'agent, le patient sont éternels ; car tout cela vient de la puissance infinie de Dieu, et il ne peut y avoir d'innovation dans l'effet, dès là qu'il n'y en a pas dans la cause.

52 [18]. L'être qui, comme Dieu, n'est déterminé que par lui-même, agit toujours ou jamais ; en sorte que beaucoup de choses sont éternelles.

51 [24]. Dieu agit et meut éternellement de même qu'il est éternellement ; sinon, il faudrait qu'il fût déterminé par un autre être qui serait premier par rapport à lui.

39 [21]. D'une volonté éternellement existante rien de nouveau ne pourrait procéder à moins d'être précédé par un changement en cette volonté.

48 [22]. Dieu ne peut être la cause d'une chose dont l'existence ait commencement, ni produire quoi que ce soit de nouveau.

54 [67]. Le premier Principe ne peut produire d'une manière immédiate les êtres soumis à la génération, car ce sont des effets nouveaux. Or un effet nouveau exige une cause immédiate qui se puisse comporter différemment [à des époques différentes].

43 [68]. Le premier Principe ne peut être la cause des divers effets produits ici-bas, si ce n'est par l'intermédiaire d'autres causes ; en effet ce qui produit un changement ne peut produire un changement variable à moins d'éprouver lui-même un changement.

63 [69]. Dieu ne pourrait donc produire l'effet d'une cause seconde sans le concours même de cette cause seconde.

61 [70]. Si Dieu peut produire des effets contraires les uns aux autres, c'est seulement par l'intermédiaire du Ciel qui occupe des positions différentes.

88 [78]. Rien donc de nouveau ne pourrait être si l'aspect du Ciel à l'égard de la matière des choses susceptibles d'être engendrées n'éprouvait de changement.

44 [28]. Du premier Agent, qui est un, ne peuvent provenir des effets multiples.

64 [33]. L'effet immédiat du premier Principe doit être unique et très semblable au premier Être.

58 [34]. Dieu est la cause nécessaire de la première Intelligence ; la cause posée, l'effet est également posé ; cette cause et cet effet sont simultanés en durée.

84 [57]. Chaque Intelligence reçoit de Dieu son existence par les Intelligences intermédiaires.

73 [56]. Par leur opération intellectuelle, les Substances séparées créent les choses.

30 [58]. Les Intelligences supérieures créent les âmes rationnelles sans l'aide du mouvement du Ciel ; les Intelligences inférieures créent l'âme végétative et l'âme sensitive par l'intermédiaire du mouvement du ciel.

189 [61]. L'Intelligence étant pleine de formes, elle imprime ces formes en la matière à l'aide des corps célestes dont elle se sert comme instruments.

75 [59]. Un ange ne peut, d'une manière immédiate, produire [successivement] des actes opposés les uns aux autres ; il peut seulement les produire d'une manière médiate, par l'intermédiaire d'un autre être, tel que le ciel.

106 [81]. La cause effective immédiate de toutes les formes est le ciel.

N'est-ce pas, en son entier, le plan de la Métaphysique d'Avicenne et d'Al-Gazâli que ces propositions dessinent à nos yeux ? Et n'est-il pas évident que ces deux philosophes ont été, plus encore qu'Aristote et qu'Averroès, en butte aux condamnations d'Étienne Tempier et de ses conseillers ?

IV

LES CONDAMNATIONS RELATIVES AUX MOTEURS DES CIEUX. — OPINIONS D'ULRICH DE STRASBOURG, DE BERNARD DE TRILLE, D'HERVÉ NÉDELEC, DE GODEFROID DE FONTAINES, DE THIERRY DE FREYBERG, DE DANTE ALIGHIERI

Parmi les articles qu'a frappés, en 1277, la censure de l'Évêque de Paris, il en est qui doivent, en cet ouvrage, retenir tout particulièrement notre attention ; ce sont ceux qui sont empruntés aux diverses hypothèses dont les moteurs célestes, dont le mouvement des cieux sont les objets.

Des condamnations portées contre de tels articles, nous devons, tout d'abord distinguer celles qui, d'une manière directe, visent l'enseignement qu'Aristote avait donné en sa *Métaphysique* et qu'Averroès avait développé avec beaucoup de clarté au commen-

taire de cette même *Métaphysique* ; nous voulons parler des condamnations qui frappent les propositions suivantes :

66 [99]. Il y a plusieurs premiers moteurs.

77 [50]. S'il existait une substance séparée qui ne mût aucun corps en ce monde sensible, elle ne serait pas comprise dans l'Univers.

La première proposition conduisait immédiatement au Polythéisme ; quant à la seconde, elle était inconciliable avec ce que l'Église enseignait au sujet des anges.

Moins aisée à reconnaître est la doctrine que les théologiens de Paris avaient condensée sous cette forme :

212 [74]. C'est par sa seule volonté que l'Intelligence meut le ciel.

De l'avis des contemporains, la condamnation portée contre cet article atteignait une théorie qui avait alors ses partisans ; inspirée par le langage d'Avicenne, d'Al Gazâli et de Moïse Maimonide, qui donnait le nom d'anges aux intelligences et aux âmes des cieux, cette théorie prétendait que les divers orbes sont mûs par le simple vouloir des anges, libres exécuteurs des ordres de Dieu.

En revanche, certains auteurs jugeaient que cette thèse est blasphématoire. Dieu seul, disait le *Liber de Intelligentiis* [1], meut un corps par sa seule volonté ; en effet, comme il est acte pur, son action est identique à sa volonté ; mais en toute créature, l'acte est mêlé de puissance ; l'action d'une créature n'est donc pas même chose que la volonté ; pour mouvoir un corps, il ne suffit pas à une Intelligence de le vouloir ; il faut encore qu'un certain contact avec le mobile, une certaine compénétration de sa substance au sein du mobile lui permette d'exercer son action.

C'est l'opinion du *Liber de Intelligentiis* qu'Étienne Tempier et ses conseillers imposaient aux Parisiens.

A. *Les moteurs célestes sont-ils des anges ? L'enseignement d'Ulrich de Strasbourg.*

Que l'on pût recevoir dans le Christianisme, à la seule condition de les affubler du nom d'anges, les intelligences séparées et les âmes célestes que les Philosophes avaient définies, cela révoltait Albert le Grand, alors qu'il commentait les *Sentences* [2].

1. Voir Troisième partie, Ch. VI, § I, t. V, pp. 178-182.
2. B. Alberti Magni *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. III art. I et art. III ; dist. XIV, art. VI.

Nous avons rapporté précédemment ce qu'il pensait de cette opinion; nous avons dit avec quelle sévérité il la jugeait : « C'est une erreur maudite... C'est une folie... Ceux qui la soutiennent n'ont rien compris à ce que les philosophes disent des intelligences. » Pour Albert, ce qu'on peut dire de plus exact au sujet du mouvement des cieux, c'est qu'ils sont mus par l'ordre et la volonté de Dieu.

L'opinion d'Albert le Grand ne trouva guère de crédit, même chez les Dominicains ses disciples; il fut généralement reçu que les moteurs des cieux, nommés intelligences et âmes par les philosophes, doivent être placés au nombre des créatures appelées anges par la doctrine chrétienne.

Les propos que Thomas d'Aquin tient à ce sujet, lorsqu'il commente les *Sentences* [1], sont visiblement écrits pour répondre à ceux d'Albert le Grand.

Sans doute, il n'admet pas plus que son maître que les intelligences et les âmes des cieux se soient engendrées les unes les autres. « Cela, notre foi ne le peut souffrir; elle affirme, en effet, que Dieu seul est créateur. » Mais, avec Avicenne dont il invoque l'autorité, il admet que nous pouvons donner le nom d'anges aux moteurs immédiats des cieux; que les intelligences séparées sont, en la hiérarchie des esprits célestes, des anges d'ordre plus élevé que les âmes des orbes. A son maître Albert le Grand, il adresse cette réponse : « Certains disent que le mouvement des corps célestes ne doit point provenir de quelque intelligence ni de quelque volonté, mais qu'il doit être produit immédiatement par Dieu. Cela ne convient pas à l'ordre de la divine sagesse, car c'est par des intermédiaires que ses effets parviennent à leurs termes ultimes. »

Ulrich de Strasbourg, qui recourait si volontiers à l'enseignement d'Albert le Grand lorsqu'il voulait connaître le nombre et les mouvements des cieux, rejette absolument la doctrine de ce maître touchant la nature des moteurs célestes. Son opinion à ce sujet s'inspire visiblement de celle de Saint Thomas d'Aquin; et comme celle de Saint Thomas d'Aquin, elle n'est pas exempte de fluctuations.

Nous trouvons, tout d'abord, dans le *Liber de Summo Bono*, au second traité du second livre, un chapitre [2] qui a pour objet

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Scriptum in IIm librum Sententiarum*, Dist. XIV, quæst. I, art. III : Utrum motus cœli sit ab intelligentia.

2. Ulrici de Argentina *Liber de Summo Bono*. Lib. II, tract. II : De nomine dicente substantiam divinam. Cap. I : De stabiliendo esse divino. Bibl. nat., fonds latin, ms. nº 15900, fol. 19, col. d, et fol. 20, coll. a et b.

de démontrer l'existence de Dieu, *de stabiliendo esse divino*, en considérant Dieu comme premier moteur.

« Nous allons, dit Ulrich, prouver par démonstration que Dieu est et qu'il est unique ; ce sera une démonstration tirée de l'effet ; bien qu'une telle démonstration ne fasse pas connaître le pourquoi (*propter quid*), elle fait connaître ce qui est (*quia*).

» Nous disons donc que tout ce qui est mû, soit qu'une fois mû, il meuve autre chose, soit qu'il ne meuve absolument rien se ramène à une cause, à un premier être qui se meut lui-même »...

Ulrich suppose que l'on remonte la série des moteurs qui sont mus ; cette série, on ne la peut poursuivre à l'infini. « Il faut donc que le mouvement de cet être qui est le premier dans la série des moteurs qui sont mus, se réduise à un autre moteur qui le précède à la façon dont le simple précède le composé. Or pour précéder une chose qui est la première en son genre, il la faut précéder en étant hors de ce genre. Il doit donc exister un moteur premièrement premier (*primo primus*) qui soit hors du genre des moteurs qui meuvent parce qu'ils sont mus. Ce moteur-là est nécessairement immobile ; il n'est pas mû par lui-même, sinon il ne serait pas hors du genre dont il s'agit ; il n'est pas non plus mû par accident ; en effet, comme tout ce qui a lieu par accident se ramène à ce qui a lieu de soi, il faudrait qu'avant ce premier moteur, il y en eût un autre *plus premier* qui en causerait le mouvement.

» En outre, il faut que ce moteur soit unique. Son mobile, en effet, est mû d'un seul mouvement perpétuel et toujours de même sens ; or un mouvement unique provient nécessairement d'un moteur unique ; ce moteur sera donc unique.

» De tout cela, il résulte que, dans l'ordre du mouvement universel, il faut qu'il existe trois sortes de choses : En premier lieu, ce qui est seulement mû et ne meut point. En second lieu, ce qui meut seulement et n'est point mû. En troisième lieu, ce qui meut en étant mû par un autre moteur...

» Mais toute nature à laquelle plusieurs êtres ont part d'une manière univoque réside nécessairement et essentiellement en un être qui est le premier de ce genre et par lequel elle est causée dans tous les autres...

» Il faut donc qu'il y ait un premier être qui soit cause du mouvement dans tous les autres. Or ce premier moteur ne peut être ce qui est simplement mû et ne meut point, car la cause du mouvement meut ; ce n'est pas non plus l'intermédiaire qui meut en étant mû ; celui-ci, en effet, n'est pas cause du mouvement de

toutes choses ; il est cause du mouvement d'une seule chose, de celle qui est mue et ne meut point... Cela donc qui est simplement moteur, c'est un premier moteur qui, par son essence, demeure absolument immobile, aussi bien de soi que par accident. Cet être, c'est le principe de toutes choses qui, tout en demeurant immuable, produit tout mouvement ; c'est lui que nous nommons Dieu.

» Or, dans l'Univers, le premier moteur est la première cause efficiente ; c'est à cette cause première que toutes les causes secondes doivent d'exister et d'être causes ; il en résulte nécessairement que toutes les choses qui se meuvent tiennent de cette cause première leur existence et leur mouvement. »

Par cette démonstration, Dieu apparaît comme le premier moteur immobile, ce qui est exactement péripatéticien. En outre, Ulrich affirme que ce premier moteur est unique, ce qui n'est plus conforme à la doctrine d'Aristote. De la cause du mouvement des choses, il ne veut pas distinguer la cause qui donne l'existence à ces mêmes choses ; c'est rejeter la doctrine d'Avicenne.

Le Dominicain Strasbourgeois va, d'ailleurs, prendre soin de se séparer d'une manière encore plus formelle de l'enseignement du néoplatonisme arabe. Ce qu'il dit à ce sujet [1] mérite d'être rapporté *in extenso* :

« Pour bien comprendre ce qui a été dit en dernier lieu, sachez qu'il y a une différence, selon les philosophes, entre le premier moteur et le premier agent ou première cause efficiente.

» Le premier moteur c'est cet être qui, conjoint à son mobile, produit par son mouvement tout ce dont il est cause. Au contraire, le premier agent ou première cause efficiente, c'est l'être qui cause tous ses effets sans aucun mouvement ni changement, par simple diffusion de son actualité ou de sa perfection. En effet, avant l'être du mobile, en tant que mobile, et avant l'être du moteur, en tant que moteur, il y a l'être pur et simple (*simplex esse*). Cet être, c'est une nature à laquelle beaucoup de choses prennent part, suivant une unité d'analogie, et non pas d'une façon simplement équivoque ; partant, en vertu d'une raison précédemment énoncée, il faut que cette nature réside en une première chose, et qu'elle soit causée par cette chose en toutes les autres choses qui participent de cette nature.

1. Ulrici de Argentina *Op. laud.*, lib. II, tract. II, cap. II : De exclusione erroris circa prædicta. Ms. cit., fol. 20, coll. b et c.

» Or cette chose qui est cause de l'être ne peut causer l'existence par le mouvement ; sinon le mouvement qui, dans l'ordre de la nature, vient après l'existence du mobile, serait cause de cette existence qui lui est antérieure. En outre, ce qui ne présuppose rien, savoir l'existence, qui est seulement produite par création, comme le dit le *Livre des causes*, présupposerait quelque chose, savoir un moteur et un mobile. Ainsi donc, outre le premier moteur, il faut une cause qui agisse sans mouvement.

» Bien que le premier moteur et le premier agent diffèrent l'un de l'autre pour la raison, bien que l'un d'eux soit antérieur à l'autre selon l'ordre de nature, toutefois, en réalité, l'un et l'autre sont nécessairement une seule et même première cause. Le premier agent, en effet, est nécessairement l'acte pur et premier qui précède toute puissance ; or il faut aussi que le premier moteur soit un tel acte, comme le prouve le Philosophe au XI[e] livre de la *Métaphysique*. Le premier agent et le premier moteur sont donc, en réalité, un être unique.

» Partant, ce qui a été démontré ci-dessus du premier Moteur est également démontré du premier Agent ou première Cause efficiente. Toutefois, nous en avons démontré l'existence en tant qu'il est moteur plutôt que de la démontrer en tant qu'il est agent, afin de mettre en première ligne la démonstration qui nous contraint de parvenir à la Cause, en partant des effets de cette cause, c'est-à-dire de principes naturels.

» En tant qu'agent, il est, comme le dit Avicenne, hors du nombre des principes naturels ; on ne peut donc, par la raison naturelle, prouver d'une manière suffisante sa manière d'agir en tant que cause efficiente ; cette manière d'agir s'exerce sans mouvement ni changement, par simple diffusion de sa lumière formelle ; elle ne peut donc se prouver suffisamment par ses effets ; toutefois, en raisonnant des choses divines par voie d'éminence, nous pouvons, à ce sujet, atteindre quelque croyance probable.

» Voilà pourquoi les péripatéticiens, à qui nous avons emprunté la démonstration précédente, lorsqu'ils parlent en philosophes, disent qu'il n'y a pas d'autre cause première que le premier moteur ; ils ne disent jamais qu'elle cause quoi que ce soit sans mouvement ; c'est dans cette hypothèse qu'ils prouvent l'éternité du monde, comme on le voit au VIII[e] livre de la *Physique*.

» Mais lorsqu'ils parlent des choses divines d'une manière conjecturale, selon ce que la raison en peut déterminer avec probabilité, alors, ils admettent fort bien une cause efficiente qui agit sans mouvement, tout comme les platoniciens l'avaient

admise. Aristote dit, en effet, au livre *De natura deorum* que le ciel, les astres et le monde sont venus à l'existence par l'œuvre de Dieu.

» En outre, bien que nous disions du premier Agent qu'il est le premier Moteur, nous n'admettons pas, toutefois, qu'il soit conjoint à son mobile de la façon que prétendent les péripatéticiens ; il l'est seulement à la façon dont Dieu opère dans la nature ; Dieu existe dans l'intimité de la créature bien plutôt que celle-ci n'existe en lui, comme le dit Saint Augustin. »

Ulrich affirme donc nettement que le premier Moteur considéré par le Péripatétisme est identique à la Cause première définie par le *Livre des causes* et par la *Métaphysique* d'Avicenne. Mais, en même temps, s'il regarde comme possible d'établir, selon la méthode péripatéticienne, l'existence de cet être considéré comme premier Moteur, il reconnaît qu'on ne peut ni démontrer l'existence de la première Cause efficiente ni prouver par raisonnement convaincant qu'elle est identique au premier Moteur ; c'est là une conclusion qui peut seulement, par voie conjecturale, être rendue probable. En outre, sa foi chrétienne refuse d'accorder au Péripatétisme l'opinion qu'il professe touchant la conjonction du premier Moteur avec son mobile.

Ces réserves, que le Docteur dominicain avait marquées avec grand soin au cours de la rédaction du second livre de son grand traité, la réflexion, sans doute, lui a fait reconnaître qu'elles n'étaient pas encore suffisantes. Aussi, lorsqu'il en vient à rédiger son troisième livre, leur donne-t-il une tout autre portée. Il reconnaît que la démonstration péripatéticienne prouve l'existence d'un premier Moteur immobile ; mais il nie absolument que le premier Moteur que nous révèle ce raisonnement soit la première Cause efficiente, soit Dieu. Il n'y voit plus qu'une intelligence inférieure à Dieu. De plus, ces intelligences sont multiples, elles sont en même nombre que les orbes célestes ; la foi ne nous permet pas d'y voir autre chose que des Anges. Telle est la doctrine qu'avec la plus grande clarté et la plus grande fermeté va développer le Péripatétisme mieux informé d'Ulrich.

« A la première intelligence, dit-il [1], le Philosophe donne le

1. Ulrici de Argentina *Op. laud.*, Tractatus 3us IVi libri de substanciis spiritualibus sive de angelis secundum triplicem ipsorum condicionem, scilicet secundum naturam et secundum quod sunt motores orbium et secundum quod sunt ministri gracie. Capitulum primum quod primus motor non sit causa prima, et quod motores orbium sunt intelligencie et quod ipsi sunt angeli qui inquantum motores sunt vocantur anima (*sic*) nobilis (*sic*) et de anima nobili sic sumpta. Ms. cit., fol. 297, coll. b, c et d.

nom de premier Moteur ; il dit que c'est la Cause première, que c'est Dieu, lorsqu'il écrit, au second livre *Du Ciel et du Monde* ; « La cause première est celle qui met en mouvement le premier causé. » Il n'est pas vrai, comme certains le prétendent, qu'il parle de la cause qui tient le premier rang dans le genre des causes naturelles, de celles qui sont, en force, proportionnées à leurs mobiles, et non de la cause absolument première. En effet tout ce que le même Philosophe, au huitième livre de la *Physique* et au onzième de la *Métaphysique* attribue au premier Moteur ne peut convenir à aucun être si ce n'est à la Cause qui est purement et simplement la première. Les raisonnements qu'il expose au onzième livre de la *Métaphysique* ne concluraient rien de semblable à ce qu'il en déduit si l'on n'admettait que le premier Moteur est tout simplement la première substance ; alors seulement il faut que ce premier Moteur soit le premier acte, sinon, il ne serait pas la substance première, mais il aurait avant lui quelque chose qui le tirerait de la puissance vers l'acte. En outre, il faut qu'il soit la seule chose dont l'existence est nécessaire, car il ne dépend d'aucune cause. Partant, il est absolument immatériel, et par là même, il est partout et toujours, car être en tel temps et en tel lieu est conséquence de la matière. Le Philosophe établit, au sujet du premier Moteur, plusieurs propositions semblables qui, nous l'avons précédemment prouvé, conviennent seulement à la Cause première.

» Or cela, [que le premier Moteur soit Dieu], la piété de la foi le rejette. Aristote dit en effet, au huitième livre de la *Physique*, que ce moteur avec son mobile constitue un premier être qui se meut lui-même et qui est le premier ciel ; ce premier être serait donc le dieu auquel est due l'adoration (*latria*) ; or adorer le ciel, c'est proprement une idolatrie.

» Et cependant, fort du raisonnement précédent, le Philosophe écrit, au XI[e] livre de la *Métaphysique* : Nous disons que Dieu est un être animé éternel et très noble. Il écrit, au premier livre *Du Ciel et du Monde* : Tous les philosophes ont admis que le ciel était le lieu de Dieu.

» Or, de ce qui vient d'être dit, il résulte avec évidence qu'une fois niée cette supposition, dont Aristote n'a jamais donné la preuve, ses raisonnements ne valent plus rien. Aussi lorsqu'Averroès, en son commentaire au premier livre *De la génération et de la corruption*, dit d'Aristote qu'il n'a jamais rien énoncé sans preuve solide, je pense qu'il ne le dit pas à titre d'affirmation catégorique, mais simplement pour montrer ce que l'on peut, par

voie démonstrative, tirer des principes de la Philosophie naturelle.

» Cette démonstration-là, dis-je, ou bien se fait en donnant la cause d'où résulte ce qu'on démontre — et une telle démonstration ne peut être donnée du premier Principe, puisqu'il n'a pas de cause — ou bien elle se fait en donnant ce qu'on démontre comme cause d'une conséquence certaine, en démontrant, par exemple, la cause d'un effet qui nous est connu ; [et cette démonstration-là, nous ne pouvons, non plus, l'avoir du premier Principe,] car l'efficacité du premier Principe en l'acte de la création n'est pas connaissable à la Philosophie, mais seulement à la prophétie, comme le dit Saint Grégoire [de Nazianze] en son commentaire sur *Ézéchiel*.

» La seule efficacité qui nous soit connue, c'est celle qui opère par le mouvement ; or du mouvement nous ne pouvons tirer aucune conclusion, si ce n'est au sujet de la cause motrice.

» Quant à la méthode de réduction à l'absurde, elle ne nous indique pas la cause ; elle nous montre seulement la fausseté du principe admis par le Philosophe. C'est ce que prouve Rabbi Moïse, dans le livre du *Guide des égarés*, au chapitre de l'unité de Dieu. Le premier Moteur, en effet, ne saurait posséder la nature de Cause première, car celle-ci, comme nous l'avons prouvé ci-dessus, doit être absolument séparée ; le moteur, au contraire, nous l'avons démontré, est entièrement conjoint à son mobile...

» De toutes ces considérations, il résulte évidemment l'impossibilité que le premier Moteur soit la Cause absolument première. »

Ne semble-t-il pas que les hésitations, les fluctuations de Saint Thomas d'Aquin au sujet du premier Moteur céleste, hésitations et fluctuations qu'Ulrich avait éprouvées à son tour, aient enfin abouti à leur conséquence naturelle ? Ne devait-on pas reconnaître enfin que la Cause première telle que la conçoivent chrétiens et néo-platoniciens ne saurait être réduite à n'être que ce premier Moteur immobile dont la Physique péripatéticienne prétend démontrer l'existence ? Ne devait-on pas apercevoir enfin l'incapacité de la *Métaphysique* d'Aristote à supporter la Théologie chrétienne ? N'est-il pas permis de croire que Saint Thomas d'Aquin lui-même, s'il eût vécu davantage, en fût venu à la conclusion que son frère et disciple Ulrich de Strasbourg énonce avec tant de netteté et soutient avec tant de force ?

Pénétrons maintenant dans le détail, et voyons comment Ulrich conçoit les moteurs des cieux.

Ptolémée, plusieurs mathématiciens et Alpetragius ont pré-

tendu [1] « que les cieux n'étaient pas mus par des intelligences, mais par la seule volonté de Dieu. » — « Mais cette proposition est tout à fait déraisonnable. Cela est rendu manifeste par ce que nous voyons dans les choses inférieures. En effet, tout mobile qui se meut lui-même reçoit sa perfection du moteur qui lui est conjoint ; cela est évident pour les êtres animés. Il serait donc absolument contraire à toute convenance que le premier mobile dont le mouvement est le premier mouvement et la cause de tous les autres mouvements ne tînt pas sa perfection de quelque moteur qui lui fût conjoint, à la façon dont la puissance de tout mobile reçoit sa perfection par la conjonction actuelle avec le moteur. Mais il est certain que la Cause première n'est aucunement unie à son effet à titre de perfection de cet effet ; elle dirige les choses sans se mêler à elles, comme dit le *Livre des Causes*. »

L'autorité du *Livre des causes*, qui est le livre préféré d'Ulrich et constamment cité par lui, vient ici en aide à notre dominicain désireux de rejeter une des doctrines favorites de son maître Albert le Grand.

« D'autres, poursuit notre auteur [2], formulent une opinion encore plus déraisonnable ; ils prétendent que le ciel n'est point mû par une intelligence, mais par sa nature ; ils veulent parler de la nature proprement dite, en tant qu'on la distingue de l'âme et de toute substance qui n'est point l'acte d'un corps. »

Contre cette opinion, il développe longuement les objections du Péripatétisme qui se refuse à voir dans le mouvement des cieux un mouvement naturel analogue à celui des corps graves ou légers.

Voici, maintenant, une troisième solution [3]. « Le moteur du ciel communique par influence sa forme au mobile à la façon dont un objet désiré communique sa forme par le moyen du désir. Il faut alors que ce qui est mû soit capable de percevoir la forme désirable ; or cela ne peut convenir à un corps à moins qu'il ne soit animé par une âme susceptible de désir. Il reste donc que le moteur immédiat du ciel soit une âme, que l'objet désiré soit un moteur médiat, et que cet objet désiré soit une intelligence. Les philosophes qui soutiennent cette opinion donnent au ciel deux moteurs, un moteur séparé qui est une intelligence, et un moteur conjoint qui est une âme ; Avicenne dit que, dans la *Loi*, ces deux sortes de moteurs se nomment anges supérieurs et anges inférieurs.

1. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 298, coll. a et b.
2. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 298, coll. b et c.
3. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 298, coll. c et d.

» Mais cette opinion, notre foi la rejette. Elle admet, en effet, que l'arrêt du mouvement du ciel n'entraîne pas la corruption substantielle du ciel; or il faudrait qu'il l'entraînât si la forme du ciel était une âme qui fût l'acte d'un corps et dont le mouvement du ciel fût l'opération naturelle. Aucune chose, en effet, ne saurait être privée de son opération propre, non plus qu'elle ne peut être privée de sa nature propre, comme le disent le Philosophe et Saint Jean Damascène. Lors donc que le mouvement prendrait fin, il faudrait, ou que cette âme fût purement et simplement détruite, ou, du moins, qu'elle cessât d'être l'acte de ce corps céleste ; d'une manière comme de l'autre, on devrait entendre que le ciel est substantiellement détruit, comme on le voit, [lors de la mort], pour le corps de l'homme et des autres animaux. »

Les raisons qu'Ulrich fait valoir pour rejeter la théorie d'Avicenne sont, pour ainsi dire, le commentaire et la justification de la condamnation portée par Étienne Tempier contre cette proposition :

213 [71]. La nature qui est le principe du mouvement des corps célestes est une intelligence motrice. — Erreur si l'on entend cette proposition d'une nature intrinsèque qui serait une âme ou une forme.

Après avoir donné les raisons pour lesquelles il rejette certaines explications des mouvements célestes, notre auteur va nous faire connaître sa propre théorie.

Cette théorie, qui attribue à chaque ciel un seul moteur et qui regarde ce moteur comme une intelligence, va nous apparaître comme le développement, très explicite et très clair, de la doctrine que nous avions cru deviner en lisant la *Somme théologique*. Ici encore, la pensée d'Ulrich paraît présenter la forme achevée vers laquelle tendait la pensée de Saint Thomas d'Aquin ; on dirait que les méditations incertaines et tâtonnantes du maître sont venues se fixer dans l'esprit du disciple.

« Il nous paraît ici, dit Ulrich [1], que nous devons accorder notre consentement à l'opinion la plus probable, à l'opinion des Péripatéticiens, qui est celle d'Averroès au livre *De substantia orbis*, de Rabbi Moïse au *Guide des égarés*, et qui est aussi, croyons-nous, celle d'Aristote. Selon cette opinion, le ciel est mû par une intelligence.

» Cette intelligence a une double nature ; elle a une nature intellectuelle par laquelle elle est entièrement séparée et n'est

1. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 298, col. d ; fol. 299, col. a ; fol. 299, col. c.

unie à aucun corps ; elle a aussi une nature motrice, et par cette nature-là, elle est conjointe à un corps, à la façon dont un moteur est joint à un mobile, mais non pas à la façon dont une forme est unie à une matière ; elle ne peut, en effet, être l'acte intrinsèque d'un corps ; et d'ailleurs, le ciel ne passe pas de l'état où il serait en puissance d'une forme substantielle à l'état où il la posséderait en acte, car ce serait là une génération ; aussi Averroès dit-il qu'elle est unie au corps non comme à une matière mais comme à un sujet déjà complet.

» Dire qu'une intelligence est dans quelque chose, c'est dire que l'illumination de l'intelligence est en cette chose. Soit qu'il s'agisse d'une illumination qui produit des espèces (*specifica*) — ainsi dit-on que l'intelligence est en l'âme qu'elle illumine. Soit qu'il s'agisse de l'illumination d'un intellect qui produit une œuvre (*intellectus practicus*) — ainsi dit-on que l'intelligence est dans les choses dont elle est le moteur ou la cause.

» Dans les choses qui sont éloignées de l'intelligence, cette illumination ne se rencontre que déchue (*per casum*) de la nature de lumière intellectuelle ; elle s'y trouve seulement, en effet, avec la nature de ce qui confère une forme intellectuelle ; mais dans le [corps du] ciel, qui est proche de l'intelligence, cette illumination est la propre lumière de l'intelligence qui est une lumière intellectuelle ; elle y est en réalité et selon sa nature (*in re et secundum rationem*).

» Cette proximité du corps du ciel à l'intelligence, c'est la conformité qu'a ce corps, le plus formel de tous les corps, avec l'immatérialité de l'intelligence et de sa lumière ; c'est pourquoi Themistius donne à ces corps le nom de formes et de corps spirituels.

» En vertu de cette conformité, ce corps est, par sa nature, susceptible de recevoir cette lumière ; dès lors, en effet, ce corps est, par sa propre nature, un instrument qui obéit pleinement à l'intelligence ; pour lui obéir, il n'a nul besoin de nerfs, de muscles, de forces organiques qui le disposent à cette soumission, toutes choses dont ont besoin les corps des animaux.

. . . . . .

» La forme [qu'est cette lumière] est la forme d'un intellect qui accomplit une œuvre (*intellectus practicus*) ; ce n'est pas une lumière déterminée à tel lieu et à tel temps ; elle est partout et toujours dans le corps qu'elle meut. Aussi certains philosophes disent-ils justement qu'en son union avec le mobile, elle n'y est pas infusée et répandue à la façon dont une âme inférieure est, par elle-même, répandue dans le corps qu'elle anime. Celle-ci,

en effet, y est répandue à titre d'acte dont ce corps est en puissance ; elle est quelque chose de la substance de ce corps ; elle y est diffusée de telle manière que ses diverses puissances partielles soient dérivées vers les diverses parties du corps, parties corporelles dont ces puissances sont les actes. Bien plutôt, l'intelligence est unie au mobile comme quelque chose qui enveloppe ce mobile de toute l'ampleur de sa force, de toute l'ampleur de sa lumière, qui est sa science accomplissant une œuvre, savoir le mouvement qu'elle produit ; elle l'embrasse comme le moteur embrasse ce qu'il meut, comme l'artiste, en la forme de l'art, enveloppe sa propre main et les instruments de son travail, comme la lumière du soleil baigne l'hémisphère éclairé de la terre. »

Cette description de l'union entre l'Intelligence et le ciel qu'elle meut est pleine de réminiscences d'Avicébron ; cependant, ce n'est pas le *Fons vitæ*, c'est le *Liber de causis* qui, en cette doctrine comme en beaucoup d'autres, est le constant inspirateur d'Ulrich de Strasbourg. C'est le *Livre des causes* qui, dans une seule substance, lui fait admettre une double nature, la nature d'une intelligence et la nature d'un moteur. Si nous en doutions, d'ailleurs, nous le lui entendrions affirmer [1] :

« C'est une seule et même chose qui, considérée selon sa nature, est intelligence, tandis que, considérée selon le rapport qu'elle a avec le mobile, elle est âme ; et parce que, comme nous l'avons vu, elle est élevée au-dessus de tout ce qui est acte d'un corps, le *Livre des causes* la nomme une âme noble. »

La description [2] de ce que la Philosophie nous peut enseigner touchant cette âme noble ne sera plus qu'un long et fidèle commentaire du *Livre des causes*, où notre auteur trouve l'inspiration qu'il ne demande plus à Aristote.

Mais outre les deux natures (*rationes*) d'intelligence et d'âme noble que la Philosophie découvre et analyse dans un moteur céleste, il est, en elle, une troisième nature :

« Il y a donc ici trois raisons différentes d'une seule et même chose ; considérée selon sa propre nature (*natura*), elle est intelligence ; considérée selon le rapport qu'elle a avec son mobile, elle est ... âme noble ; mais on peut la considérer selon la manière dont elle est informée (*formatio*), car c'est en se tournant vers le Créateur qu'elle est informée, comme le dit Saint Augustin au *Livre sur la Genèse* ; considérée de la sorte, elle est ange. »

1. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 299, col. d.
2. Ulricus de Argentina, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 300, col. a, à fol. 302, col. a.

« C'est en ces termes, donc [1], que nous parlons des intelligences, et c'est ainsi que les philosophes traitent la question qui concerne ces intelligences. Mais ces intelligences sont-elles ou non des anges? Sur ce point, les opinions des philosophes diffèrent les unes des autres. Les uns, comme Avicenne, Isaac et Rabbi Moïse, disent que les intelligences sont ce que la *Loi* nomme des anges. D'autres disent le contraire. Les caractères que les philosophes assignent aux intelligences ne sauraient, disent-ils, convenir aux anges; l'inverse est également vrai; les illuminations et autres choses semblables qui, au témoignage de l'Écriture, conviennent aux anges, n'appartiennent pas aux intelligences. »

En cette dernière opinion, nous reconnaissons sans peine celle d'Albert le Grand.

Ulrich poursuit en ces termes :

« Entre ces deux opinions, nous déclarons fermement, nous, ou bien qu'il n'existe pas d'intelligences en la nature, ou bien que ces intelligences sont des anges. L'affirmation opposée, en effet, se dresse contraire à la foi; car le Christ enseigne, dans Saint Luc, qu'en dehors de la nature angélique et de la nature humaine, il n'y a plus aucune autre nature intellectuelle. »

D'où vient donc que l'enseignement des philosophes, au sujet des intelligences, ne paraisse pas s'accorder avec ce que l'Écriture dit des anges? Cela provient de ce qu'ils ne peuvent acquérir la connaissance de ces intelligences, si ce n'est à partir des effets sensibles qu'elles produisent.

« Tout ce qu'ils enseignent [2] est vrai de l'intelligence en tant qu'elle est un moteur, c'est-à-dire en tant que, par émission et expansion de sa lumière, elle meut un ciel. Les philosophes n'en ont pas eu connaissance d'autre manière, car c'est à partir du mouvement qu'ils sont parvenus à ce qu'ils en savent; aussi ont-ils dit que l'opération motrice lui était tellement essentielle que si elle ne mouvait point, elle serait oiseuse et inutile; ... C'est de cette manière qu'il faut comprendre tout ce que nous avons dit des intelligences selon les philosophes, lorsque cela ne convient pas aux intelligences, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les considère en tant qu'elles sont anges. »

Telle est la théorie d'Ulrich de Strasbourg. Elle lui paraît

1. Ulricus de Argentina, *loc. cit.*; ms. cit., fol. 297, col. d.

2. Ulrici de Argentina *Op. laud.*, Lib. IV, tract. III, cap. II : De natura intelligentiarum et de numero et principiis earum essentialibus et qualiter sit composita et hoc aliquid, et qualiter sit ubique et immobilis, et de diffinicionibus ejus, et de modo ejus intelligendi. Ms. cit., fol. 302, col. a.

propre à mettre d'accord les enseignements de la foi et ceux de la Philosophie.

« Nous avons consacré, dit-il [1], notre labeur et notre sollicitude à cet accord de la philosophie avec la vérité de la foi, afin de rendre la foi même raisonnable et acceptable à ceux qui, nourris dans la Philosophie, savent que l'on a démontré par raisons irréfutables que le ciel est mû par une certaine intelligence à lui intrinsèque. Que l'on n'aille donc pas nous imposer [comme contraire à notre gré] quelque renversement, tiré des prémisses de la foi, de notre opinion. Dès là, en effet, qu'un tel renversement nous serait rendu manifeste par un raisonnement solide ou par une autorité tirée de l'Écriture et, jusqu'ici, inaperçue, nous sommes prêts à mettre notre esprit sous le joug de l'obéissance au Christ. Puis donc que je suis homme, je pourrai me tromper, mais je ne pourrai pas être hérétique. »

Le système d'Ulrich de Strasbourg c'est, nous l'avons dit, celui que Saint Thomas semble avoir proposé dans la *Somme théologique*. Il est à croire que nombre de maîtres le reçurent comme étant vraiment le seul qui fût propre à accorder la philosophie avec le dogme. Les condamnations portées à Paris, en 1277, au sujet des moteurs des cieux paraissent avoir été rédigées de telle façon qu'elles ne laissassent point subsister d'autre théorie que celle-là, regardée comme seule orthodoxe.

B. *L'opinion de Bernard de Trille et d'Hervé Nédélec.*

Si les moteurs célestes sont des anges, il est naturel de penser que ces anges meuvent le ciel par leur seule volonté et parce qu'ils obéissent librement à Dieu ; cette opinion, nous l'avons vu, est celle que Thomas d'Aquin regarde comme la plus probable en un de ses écrits, en sa *Question disputée sur les créatures spirituelles* [2].

« On peut dire avec probabilité que c'est par l'empire de sa volonté que la substance spirituelle meut le ciel. *Probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cæleste.* »

Sans doute, une volonté créée ne peut, directement, contraindre la matière à changer de forme ; mais elle la peut obliger à chan-

1. Ulrici de Argentina *Op. laud.*, lib. IV, tract. III, cap. I ; ms. cit., fol. 299, col d.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*, art. VI : Num substantia spiritualis cælesti corpori uniatur.

ger de lieu. Nous en faisons l'expérience en nous même ; aussitôt que notre volonté décide le mouvement de notre bras, notre bras se meut.

Nous avons entendu Thomas s'exprimer d'une manière encore plus formelle en vue de ses réponses au lecteur vénitien : « Si les anges meuvent, disait-il [1], ils ne sauraient mouvoir d'aucune manière, si ce n'est par l'empire de leur volonté. *Unde si movent, nullo modo, nisi per imperium, movere possunt.* »

Évidemment, l'opinion que Thomas d'Aquin donne ici comme probable ou comme certaine est exactement celle qu'Étienne Tempier et ses conseillers allaient, quelques années plus tard, condamner comme erronée. Le *Doctor communis* prévoit, d'ailleurs, une concession à ceux qui ne s'en voudraient pas contenter. La décision volontaire de l'ange qui meut le ciel pourrait s'accompagner de l'influx d'une certaine force dans l'orbe à mouvoir.

Les pensées que Saint Thomas avait proposées en sa *Quæstio disputata* trouvèrent des partisans parmi les Dominicains de son temps. Ce sont ces pensées que nous allons retrouver, très aisément reconnaissables, sous la plume de Bernard de Trille.

En ses *Quæstiones in Sphæram Joannis de Sacro Bosco*, Bernard consacre la seconde question relative à la première leçon à s'enquérir du mouvement des cieux ; ce qu'il en dit [2] mérite d'être, ici, rapporté tout au long, tant à cause de la rareté du texte où on le peut lire que de ses rapports avec l'article condamné à Paris.

« Au sujet du mouvement des cieux, on demande, en premier lieu, si le ciel est mû par sa forme propre. Il semble que oui ; il est dit, en effet, au livre *Du ciel et du monde*, que le mouvement du ciel est naturel ; mais un effet est naturel qui provient d'un principe intrinsèque ; donc, etc.

» D'autre part, il semble que le Ciel soit mû par la Cause première.

» Enfin, il semble que le Ciel soit mû par une âme, car il est dit, au livre *Du Ciel et du Monde*, que le ciel a une âme en laquelle réside le principe de son mouvement ; et au traité *De substantia orbis*, il est dit que la forme qui meut le ciel est de la nature d'une âme. A l'encontre de cette opinion, Damascène écrit, en son second livre ; « Que nul n'aille juger que les cieux et les astres sont animés ; ils n'ont point d'âme ni d'esprit. »

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Opuscula. Opusc. XI : Responsio ad lectorem venetum de articulis 36.* Artic. III.

2. Bibliothèque de la ville de Laon, Ms. nº 171, fol. 70, col. d, à fol. 71, col. b.

» Après quoi, supposé que le ciel soit mû par quelque moteur créé, on demande s'il est mû par un seul moteur ou par plusieurs...

» A la première question, nous répondrons qu'il y a, à ce sujet, trois opinions.

» Certains personnes prétendent que le ciel, étant le premier mobile, est mû immédiatement par la Cause première ; en effet, un mouvement infini provient d'une cause infinie, comme le dit le Philosophe au huitième livre des *Physiques*.

» Mais cette thèse ne paraît point exacte en elle-même et la raison que l'on invoque en sa faveur ne l'est point davantage. Elle ne paraît point vraie en elle-même, car il répugne à l'ordre assigné par la Sagesse divine que des choses d'un rang inférieur soient régies par des choses d'un rang plus élevé et des êtres corporels par des êtres spirituels. La raison que l'on en donne ne semble pas, non plus, être vraie ; en effet, si le mouvement du ciel est, au gré des philosophes, infini par son extension [dans le temps], il n'est point, cependant, infini en intensité ; il ne requiert donc pas une force motrice qui soit infinie d'une manière essentielle, mais seulement une force motrice qui soit infinie en durée. D'ailleurs, selon la foi, le mouvement du ciel n'est même pas infini en extension, car il a commencé et, un jour, il prendra fin.

» D'autres disent que le ciel est mû par une forme propre qui l'incline à un tel mouvement. Ainsi les corps graves et légers sont mus par une forme qui les incline à un certain mouvement, et ce mouvement en résulte.

» Mais cela ne peut être ; toute forme naturelle, en effet, tend seulement à un objet unique, et lorsqu'elle le possède, elle se repose. Aussi un élément, placé hors de son lieu naturel, se meut-il vers ce lieu ; mais lorsqu'il est en son lieu, il demeure de lui-même en repos. C'est le contraire qui se manifeste dans les sphères célestes, car, alors qu'elles sont en leurs lieux, elles se meuvent sans cesse pour changer de situation.

» D'autres ont dit que le moteur immédiat du ciel est une âme. Ils admettent, en effet, qu'il y a trois moteurs. Le premier de ces moteurs est la Cause première, qu'ils considèrent en outre comme le principe de l'Intelligence. Le second est l'Intelligence ; elle est pleine de formes susceptibles de se dérouler au dehors par le mouvement de l'orbe qui lui appartient. Mais comme l'Intelligence n'est rien qu'un être simple, elle ne peut porter son attention sur un mouvement particulier qui correspond tantôt à telle situation et tantôt à telle autre. Il y a donc un troisième moteur qui est conjoint au ciel ; selon ces auteurs, c'est une âme ; ils ont

admis, en effet, que les corps célestes étaient animés et que leurs âmes mouvaient les orbes qui leur correspondent afin de devenir, à l'égard des êtres inférieurs, semblables aux Intelligences.

» Mais si nous prenons l'âme selon ce qui en est la nature propre, selon ce qu'elle est dans les êtres inférieurs, il est constant que leur opinion est fausse, car ces corps célestes ne sont point des corps organiques; aussi Damascène dit-il : « *Nullus animatos cælos vel luminaria existimet ; inanimati enim sunt et inspirituales.* »

» C'est pourquoi il existe cette quatrième opinion : Les cieux sont mûs d'une manière immédiate par des anges. Les anges, en effet, sont les ministres de Dieu dans l'administration des choses inférieures; il n'y a donc rien d'inconvenant à ce qu'ils soient, pour un temps, au service du Seigneur, en l'administration des causes universelles. Aussi pense-t-on que les anges qui sont députés au mouvement des cieux, comme ceux qui sont députés à la garde des hommes, appartiennent aux ordres les plus élevés. Cette opinion s'accorde avec les paroles des saints. En effet, Saint Augustin dit, au troisième livre *De la Trinité*, que Dieu régit et administre tous les corps par l'intermédiaire d'un esprit de vie qui est raisonnable; Origène dit la même chose en son quatrième dialogue. »

En cette théorie de Bernard de Trille, on hésiterait peut-être à reconnaître celle que prétendait résumer cet article : C'est par sa seule volonté que l'Intelligence meut le ciel. Pour nous convaincre qu'en condamnant cet article, Étienne Tempier entendait condamner la théorie qui attribue le mouvement des cieux à la libre action des anges, nous avons le témoignage formel d'un auteur qui écrivait au commencement du XIV^e^ siècle, du dominicain Hervé Nédélec.

« Ce théologien [1], ce philosophe longtemps célèbre est nommé par ses contemporains tantôt *Hervæus Natalis*, tantôt *Hervæus Brito*. *Natalis*, en français Noël, se traduit en breton par Nédélec. Le nom et le surnom réunis nous donnent donc Hervé Nédélec; Échard, par conséquent, semble mal inspiré quand il appelle notre docteur « Hervé de Nédellec », ce mot « Nedellec » désignant, suivant lui, un domaine que sa noble famille possédait au diocèse de Tréguier.

» Échard a tort aussi, suivant toute vraisemblance, quand il

1. Barthélemy Hauréau, *Hervé Nédélec, général des Frères Prêcheurs* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, 1914, pp. 308-309).

ajoute que, élevé dans le couvent des Dominicains de Morlaix, Hervé fit, dès sa jeunesse, profession dans cette maison. Une ancienne chronique dominicaine rapporte, au contraire, qu'il commença par appartenir au clergé séculier, qu'il y occupait un rang honorable, et qu'il dut renoncer à de riches bénéfices pour entrer dans l'ordre des Frères Prêcheurs.

» Il était à Paris le 26 juin 1303 et prenait part à la délibération des religieux de son ordre sur le cas de Boniface VIII. On sait qu'ils se prononcèrent, eux aussi, pour la convocation d'un concile général. Pourvu du diplôme de bachelier, Hervé fut admis, suivant l'usage, à commenter les *Sentences*. Le grade supérieur, celui de licencié en théologie, lui fut accordé vers les fêtes de Pâques de l'année 1307. Nous le voyons, à cette date, figurer parmi les Frères Prêcheurs qui furent chargés de l'enquête relative aux Templiers. Le 25 mars 1308, il fut, avec Jacques de Thérines, du nombre des quatorze maîtres en théologie qui, tout en croyant la condamnation de l'Ordre du Temple justifiée par les aveux déjà reçus, se prononcèrent contre la prétention du roi d'arrêter et de châtier les hérétiques sans en avoir été requis au préalable par l'Église, revendiquèrent pour les Templiers la qualité d'exempts et décidèrent que les biens de l'Ordre devraient recevoir une affectation tout opposée aux secrets calculs de Philippe le Bel.

» Hervé professa la théologie, pendant les deux années suivantes, avec un succès qui le mit en faveur auprès de ses confrères et le fit nommer en 1309, le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, prieur de la province de France, la mort de Guillaume de Cayeux venant de rendre cette charge vacante. En 1314, son général le chargeait, ainsi que d'autres maîtres ou bacheliers de son Ordre, de rechercher les erreurs signalées par la voix publique dans les écrits de leur confrère Durand de Saint-Pourçain et d'en dresser une liste très sûre. Cette liste nous a été conservée.

» Hervé remplissait depuis neuf ans les fonctions de provincial quand, le 10 juin 1318, un chapitre général, dont il se trouvait être président par suite de la démission de Bérenger de Landore, et qui se composait de plus de quarante membres, s'assembla en la ville de Lyon et l'élut, à l'unanimité, maître général de l'Ordre.

» Dès lors, sa vie se confond presque avec l'histoire de l'Ordre lui-même. »

Il présida les chapitres généraux de Cahors, en mai 1319, de Rouen, en mai 1320, de Florence, en juin 1321, de Vienne en Dauphiné, en mai 1322, de Barcelone, en mai 1323. Au retour

du Chapitre de Barcelone, et comme il se rendait en Avignon pour prendre part aux fêtes de la canonisation de Thomas d'Aquin, la maladie l'arrêta à Narbonne où il mourut ; il faut vraisemblablement [1] fixer au 7 août, suivant Bernard Gui, la date de sa mort, bien que certains textes la fixent au 8 août, au 9 août, au 10 août et même au 26 septembre.

Dans ses commentaires aux *Sentences*, Hervé Nédélec examine quelle est la nature des moteurs célestes ; il expose, tout d'abord, la doctrine proposée par Aristote en sa *Métaphysique* ; cette doctrine, il la rejette [2], car elle exclut tout libre arbitre en la volonté de l'intelligence motrice ; « chaque intelligence est déterminée par sa nature à mouvoir l'orbe qui lui est assigné et qui lui est proportionné, et cela, de telle sorte qu'il lui serait impossible de ne le point vouloir. Selon cette théorie, chaque intelligence est, par sa nature, plus étroitement déterminée à mouvoir son orbe que le feu ne l'est à échauffer ».

Le désir de sauvegarder le libre arbitre de chaque intelligence céleste conduit Hervé Nédélec à proposer [3] une opinion toute semblable à celle de Bernard de Trille :

« Il semble qu'il faille, à la question posée, répondre d'une autre manière, qui est la suivante :

» L'ange n'est pas à ce point déterminé à mouvoir son orbe qu'il désire cette opération, consistant à mouvoir cet orbe, comme une chose sans laquelle sa nature n'acquerrait pas l'état de perfection qui lui convient ; il peut, sans cette opération, posséder l'état parfait qui lui est naturel. Il ne serait point, toutefois, doué de son état de perfection naturelle s'il ne pouvait mouvoir ; ce pouvoir, en effet, résulte de la nature des anges. Mais nous n'entendons pas par là qu'il importe à la perfection d'un ange de mouvoir, en particulier, cet orbe-ci ou celui-là. Cette détermination [qui, à un ange déterminé, assigne tel orbe plutôt que tel autre], doit être, je crois, comprise ainsi : La charge de mouvoir tel corps convient mieux à tel ange qu'à tel autre. De même, si plusieurs fonctionnaires sont au service d'un prince, et si l'on compare entre elles leurs diverses conditions, on voit que telle

1. B. Haureau, *Op. laud.*, p. 313.

2. Hervei Natalis Britonis. *Doctoris Theologi Parisiensis, Præstantissimi ac quondam Ordinis Fratrum Prædicatorum, Generalis Magistri, In quatuor Libros sententiarum Commentaria. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papæ.* Parisiis, Apud viduam Dyonisii Moreau et Dyonisium Moreau, filium, via Iacobæa sub signo Salamandræ Argenteæ. MDCXLVII. Lib. II, dist. XIV, quæst. I, art. III, p. 244, col. b.

3. Hervé Nédélec, *loc. cit.*, p. 215, col. b.

charge convient à l'un mieux qu'à l'autre ; à celui-ci convient l'administration d'un royaume, à celui-là l'administration d'une ville, à cet autre l'administration d'une bourgade ; ce n'est pas, toutefois, qu'en chacun d'eux, l'état de naturelle perfection requière qu'il soit attaché à tel office. C'est une relation de ce genre qui semble exister entre chaque orbe céleste et le moteur de cet orbe. »

C'est bien la théorie que Bernard de Trille avait plus sommairement indiquée.

Or, à cette théorie, Hervé Nédélec prévoit une objection :

« Sachez, écrit-il [1], qu'un certain article condamne, dit-on, comme erronée l'opinion selon laquelle l'ange meut l'orbe par sa seule volonté ; de telle sorte que librement, selon son bon vouloir (*ad nutum*, *pro voluntate*), il puisse mouvoir les corps.

» En dépit de cet article, on peut soutenir, semble-t-il, que les anges meuvent les corps par leur volonté, en entendant par volonté l'action de vouloir ; l'acte volontaire par lequel un ange décide librement (*eligit*) de mouvoir un certain corps proportionné à sa force est, pour cet ange, le principe par lequel il meut ; de même que la chaleur est, pour le feu, la raison en vertu de laquelle il échauffe. De la vérité de cette opinion, on se peut persuader ainsi : Il ne semble pas que les substances séparées aient d'autres puissances que celles qui sont en notre âme, considérée isolément et comme transcendante au corps. Or, en notre âme, considérée isolément à titre de sujet, il n'y a aucune puissance autre que l'intelligence et la volonté ; partant, les anges n'ont, eux non plus, aucune autre puissance.

» Cela semble, d'ailleurs, suffisant ; comme l'âme se comporte à l'égard du corps qui lui est conjoint, ainsi se comporte l'ange à l'égard du corps mobile séparé de lui ; or, par son acte volontaire, l'âme détermine un certain mouvement dans le corps qui lui est uni... ; semblablement, donc, c'est, semble-t-il, par son vouloir que l'ange meut d'une manière effective.

» Il ne résulte pas de là que cette opinion soit contraire à l'article dont nous avons parlé ; cet article se peut entendre, en effet, dans le sens que voici : L'ange ne meut pas par sa volonté de telle manière que son acte volontaire suffise à mouvoir n'importe quel mobile... Le vouloir d'un ange, en effet, est une force finie ; ce vouloir peut mouvoir ou accomplir quelque chose de limité,

1. Hervé Nédélec, *loc. cit.*, art. IV ; éd. cit., p. 245, col. b, et p. 246, col. a.

mais ne peut mouvoir ou accomplir une chose plus considérable...

» On peut donc comprendre cet article de telle manière qu'il ait le sens suivant : L'ange ne meut pas par sa seule volonté de telle manière que ce qu'il doit mouvoir soit, d'une manière indifférente, soumis à son libre arbitre. En effet, outre la volonté de mouvoir, qui est le fait de l'ange, une proportion déterminée est requise entre le corps mobile et le vouloir du moteur ; car le vouloir du moteur est une force motrice finie. Si ce n'est pas là ce qu'a entendu l'article considéré, mettons que je n'ai rien dit. »

Il est fort probable que ce n'est point ce qu'Étienne Tempier avait voulu dire ; Hervé Nédélec entendait bien, en dépit de l'échappatoire proposée par lui, que la théorie visée par la condamnation considérée était celle que Bernard de Trille et lui-même avaient adoptée.

C. *L'opinion de Godefroid de Fontaines.*

Hervé Nédélec n'était pas, sans doute, le premier docteur qu'eût embarrassé l'énigmatique condamnation portée par l'Évêque de Paris ; peu d'années auparavant, Godefroid de Fontaines ne s'était pas montré moins perplexe.

Godefroid examine [1], tout d'abord, la supposition « où les anges seraient les moteurs des orbes de la manière que les philosophes ont admise ». La nature des anges serait de mouvoir ; s'ils ne mouvaient, ils ne posséderaient pas leur perfection ; ils meuvent par essence ; on n'a donc pas à imaginer quelque pouvoir qui viendrait s'ajouter à leur essence, à leur nature pour les rendre capables de mouvoir.

Mais notre auteur n'admet pas cette doctrine. « Il ne faut point supposer que les anges meuvent les orbes par leur essence propre et par leur nature, mais bien par une certaine force active qui existe en eux et qui n'est pas appliquée au ciel d'une manière nécessaire. Comme, d'ailleurs, ce sont des substances spirituelles et intellectuelles, on ne voit pas qu'il y ait en elles quelque puissance capable d'être le principe d'une opération, hors l'intelligence et la volonté. »

C'est la thèse de Saint Thomas d'Aquin ; mais voici que, contre

1. *Magistri* Godefridi de Fontibus *Quodlibeta* ; Quodlib. V, quæst. VI : Utrum in angelis sit aliquod principium activum aliud ab intellectu et voluntate. [*Les Quodlibet cinq, six et sept de* Godefroid de Fontaines, publiés par M. De Wulf et J. Hoffmans (*Les Philosophes Belges*, t. III), Louvain, 1914 ; pp. 21 sqq.]

elle, se dresse la sentence d'Étienne Tempier : Comment ne point encourir l'excommunication ? Voici ce qu'imagine Godefroid :

« Il semble qu'il y ait, dans un ange, une puissance active, unique en réalité, multiple par sa vertu, qu'on nomme volonté.

» On ne dira pas, toutefois, que l'ange meut le ciel par sa seule volonté, car cette proposition est réprouvée parmi les articles condamnés. On dit, en effet, qu'un être meut une chose par sa seule volonté lorsqu'il la meut suivant son bon plaisir, sans qu'il y ait aucune détermination entre le moteur et la chose mue ou bien entre le moteur et la fin en vue de laquelle il doit mouvoir. Or, en ce sens, on ne dira pas qu'un ange meut un ciel par sa volonté, car un bon ange ne meut qu'en conformité avec ce qui lui a été prescrit par Dieu, dont il est le ministre. »

Godefroid, cependant, n'est pas bien assuré que cette explication le mette à couvert des foudres d'Étienne Tempier, car il ajoute :

« Comme je n'ai pas l'intention de contredire à l'article ; comme, d'autre part, de Dieu seul, où vouloir et agir sont identiques, il y a, semble-t-il, lieu de dire qu'il fait, en toute créature, tout ce qui lui plaît, par sa seule volonté, il semble qu'on doive, dans un ange, placer un certain appétit distinct de la vertu motrice et de la connaissance. »

Évidemment Godefroid de Fontaines, comme Hervé Nédélec, ne parvenait pas à deviner ce qu'Étienne Tempier avait visé par sa condamnation.

D. *L'opinion de Thierry de Freiberg.*

Il est, au contraire, facile de reconnaître les doctrines que le décret porté par l'Évêque de Paris résumait en ces termes :

92 [73]. Les corps célestes sont mus par un principe intrinsèque qui est une âme ; ils sont mus par cette âme grâce à la vertu d'un appétit comme l'est l'animal. De même, en effet, que l'animal se meut lorsqu'il éprouve un désir, ainsi en est-il du ciel.

102 [75]. L'âme de chaque ciel est une intelligence, et les orbes célestes ne sont pas simplement les instruments de ces intelligences ; ils en sont les organes à la façon dont l'œil et l'oreille sont les organes de la vertu sensitive.

213 [71]. La nature qui est le principe du mouvement des corps célestes est une intelligence motrice. — Erreur si l'on entend cette proposition d'une nature intrinsèque qui serait une âme ou une forme.

La condamnation de ces trois propositions atteignait évidemment ce qu'Avicenne et Al-Gazâli avaient admis touchant les âmes des cieux ; elle ne permettait pas que l'on crût à l'existence de telles âmes, à moins de les concevoir comme l'avait fait Averroès au *Sermo de substantia orbis* ou Thomas d'Aquin en la *Somme théologique*.

Pour qu'Étienne Tempier et ses conseillers s'avisassent de condamner si soigneusement les doctrines qui, d'une manière ou d'une autre, attribuaient aux cieux des âmes semblables à celles des animaux, il fallait bien que ces théories comptassent, en leur temps, des partisans ; il fallait qu'en dépit de l'avertissement de Saint Jean Damascène, certains philosophes assimilassent le mouvement des orbes célestes au mouvement des êtres qui vivent sur la terre.

Des écrits, contemporains d'Étienne Tempier, où semblable hypothèse se trouvait proposée, aucun ne s'est offert à nous ; mais nous en pouvons citer un qui fut rédigé peu de temps après, soit durant les dernières années du XIII^e^ siècle, soit au début du XIV^e^ siècle ; nous voulons parler du traité *De intelligentiis et motibus cælorum* qu'a composé Thierry de Freyberg, traité qu'étudiera la quatrième partie de cet ouvrage ; la doctrine exposée en ce traité est celle d'Avicenne et d'Al-Gazâli ; mais elle y est développée et précisée de telle manière que l'on y reconnaisse avec évidence les thèses, condamnées à Paris, que nous venons de citer ; le traité *De intelligentiis* témoignera donc du peu de cas que son auteur faisait des anathèmes formulés par l'Université parisienne.

Si ces condamnations n'ont pas empêché Thierry de soutenir une telle doctrine, à plus forte raison devons-nous croire qu'elle trouvait des partisans lorsqu'elle n'avait encore encouru aucun anathème. Par là, nous sommes assurés qu'Étienne Tempier et ses conseillers n'avaient pas forgé de toutes pièces des thèses pour le plaisir d'en interdire la soutenance ; ils avaient visé des opinions qui trouvaient autour d'eux des adhérents, désireux de garder tout ensemble leur confiance à ces opinions et leur foi au dogme catholique.

E. *L'opinion de Dante Alighieri.*

Les diverses condamnations relatives aux puissances qui meuvent les cieux paraissent concorder pour recommander, au sujet de ces puissances, une doctrine bien déterminée ; si l'on veut échapper, en effet, à toutes ces condamnations, il semble néces-

saire d'attribuer à chaque orbe céleste une vertu capable de désirer et de mouvoir, mais qui ne soit pas un acte tiré des puissances de la matière et qui ne mérite pas le nom d'âme, si ce n'est par métaphore ; puis, aux désirs de toutes ces vertus motrices, d'assigner un seul et même objet, d'admettre un seul premier Moteur immobile, qui soit Dieu même ; ainsi faisait Saint Thomas d'Aquin ; ainsi faisaient ceux — tel Robert l'Anglais — que la lecture du *Sermo de substantia orbis*, séparée de la lecture du *Commentaire à la Métaphysique*, avait induits en erreur sur le nombre des premiers moteurs immobiles admis par Averroès.

La théorie des moteurs célestes que Saint Thomas avait produite par une déformation graduelle de la pensée d'Aristote et dont la *Somme théologique* contenait l'exposition sommaire, la théorie qu'Ulrich de Strasbourg avait amplement développée semblait donc, aux conseillers d'Étienne Tempier, la seule qu'un chrétien pût admettre sans danger pour sa foi.

Cette théorie paraît avoir eu, en effet, à la fin du XIII^e^ siècle, de nombreux partisans, qui se flattaient sans doute, en l'adoptant, de demeurer fidèles, à la fois, à l'enseignement de l'Église et à l'enseignement d'Aristote.

De la forme qu'elle revêtait en ces intelligences chrétiennes, nous trouverons une séduisante image en lisant le *Paradis* de Dante. Dante, qui connaissait les querelles soulevées par les syllogismes de Siger de Brabant a, sans doute, pris soin d'adopter, au sujet des moteurs des cieux, la doctrine que l'on regardait à Paris comme orthodoxe. Or les beaux vers du poète semblent vouloir exprimer sous une forme concise, mais très précise, les pensées qu'avait longuement développées la prose d'Ulrich de Strasbourg.

A chaque ciel correspond une intelligence parfaitement une qui se meut elle-même d'un mouvement interne. En même temps, cette intelligence répand, au sein de l'orbe qui lui est confié, la bonté qui émane d'elle ; cette bonté, Dante la compare à la vie que l'âme épand en notre corps ; mais il se garde bien de l'assimiler à une âme ; c'est bien plutôt l'intelligence séparée qui, en ses comparaisons, tient la place de l'âme. Cette bonté, communiquée à l'orbe par l'intelligence, produit en l'orbe le mouvement et la lumière.

Écoutons ce que le poète nous dit au sujet de la sphère des étoiles fixes, située au-dessous de l'Empyrée et de la sphère dénuée d'astre [1] :

1. DANTE, *La divine Comédie*, *Le Paradis*, chant deuxième.

« Au dedans du ciel de la divine paix [1], tourne un corps, dans la vertu duquel gît l'être de tout ce qu'il contient.

» Le ciel suivant, où se voient tant d'étoiles, distribue cet être entre diverses essences distinctes de lui et contenues en lui.

» Les autres cieux disposent pour leurs fins et leurs semences [2] selon des différences variées, les distinctions qu'ils ont en eux-mêmes.

» Ces organes du monde, comme tu le vois maintenant, vont ainsi de degré en degré, recevant d'au-dessus et opérant au-dessous.

» De même que l'art du marteau provient du forgeron, de même le mouvement et la vertu des saints orbes proviennent de l'inspiration des moteurs bienheureux.

» Et le ciel qu'embellissent tant de lumières de l'esprit (*mente*) profond qui le fait tourner prend l'image et reçoit l'empreinte.

» Et comme l'âme (*alma*), au sein de votre poussière, par des membres différents et conformés en vue de diverses puissances, se diffuse,

» Ainsi l'intelligence (*intelligenzia*) développe sa bonté qui se subdivise entre les étoiles, tandis qu'elle se retourne elle-même sur sa propre unité [3].

» Une vertu diverse contracte des liens divers avec le corps précieux auquel elle donne la vie (*ch' ell' avoiva*), auquel elle s'attache comme la vie à vous.

» A cause de la nature heureuse d'où elle dérive, la vertu répandue dans le corps brille comme la joie à travers une vivante pupille.

» D'elle vient la différence qui paraît d'une lumière à une autre lumière, non du rare et du dense. Elle est le principe formel qui produit,

» Conformément à sa bonté, l'obscur et le clair. »

Cette vertu qui est ainsi diffusée dans chaque orbe céleste, Dante la nomme, parfois [4], la vertu qui informe, *la virtù informante*.

Chaque intelligence séparée exécute, en elle-même, un mouvement circulaire ; Dante aperçoit ces intelligences sous forme de

1. *Dentro dal ciel della divina pace.* — Il s'agit de l'Empyrée.
2. *A' lor fini e lor semenze.* Il s'agit des raisons séminales que les cieux déposent en la matière première.
3. *Girando sè sovra sua unitate.* L'influence du *Livre des Causes*, transparente en tout ce morceau, se reconnaît particulièrement ici.
4. Dante, *Op. laud.*, chant septième, v. 137.

cercles de feu [1] ; ces cercles se meuvent d'un mouvement d'autant plus rapide que, plus étroit, il est plus voisin du centre ; au centre, est un point immobile, qui brille d'une lumière éblouissante, image du premier moteur immobile ; les cercles les plus étroits sont ceux qui tournent le plus vite parce qu'ils ont plus de science et plus d'amour ; ils correspondent aux orbes célestes les plus amples qui, plus grands, ont besoin de plus de vertu pour être maintenus en mouvement.

« Je vis un point d'où rayonnait une lumière si éblouissante que l'œil qu'elle illumine est contraint de se fermer, à cause de son vif éclat ;

» Et l'étoile qui, d'ici, paraît la plus petite, paraîtrait une Lune, placée près de ce point comme une étoile près d'une autre étoile.

» D'aussi près, peut-être, que le halo paraît ceindre la lumière qui le peint alors que la vapeur qui le porte est le plus épaisse,

» Autour du point, un cercle de feu tournait si rapide qu'il l'eût emporté sur le mouvement [céleste] qui, le plus tôt, fait le tour du Monde [2]

» Et celui-ci était entouré d'un autre, et celui-là d'un troisième, puis le troisième d'un quatrième, d'un cinquième le quatrième, et puis d'un sixième le cinquième.

» Au-dessus, suivait le septième, si dilaté déjà en largeur que le messager de Junon [3] pour le contenir en entier serait étroit.

» Ainsi le huitième et le neuvième ; et chacun d'eux se mouvait d'autant plus lentement que son nombre était plus distant de l'unité.

» Et celui-là avait la flamme la plus sincère qui était moins distant de la pure étincelle, parce que, je crois, il en reçoit davantage la vérité.

» Ma Dame qui me vit en souci grandement suspendu, me dit : De ce point dépend le ciel et toute la nature.

» Regarde ce cercle qui lui est conjoint de plus près ; sache que son mouvement est rendu si rapide par l'amour brûlant qui l'aiguillonne.

» Et moi à elle : Si le Monde était disposé selon l'ordre que je vois en ces roues, ce qui m'est présenté m'aurait satisfait ;

» Mais dans le monde sensible, on peut voir les orbes (*le volte*) d'autant plus divins qu'ils sont plus éloignés du centre.

1. Dante, *Op. laud.*, chant vingt-huitième.
2. Le mouvement diurne.
3. L'arc-en-ciel.

» Si donc mon désir doit prendre fin dans ce temple admirable et angélique qui n'a d'autres confins que l'amour et la lumière,

» Il convient que j'entende encore comment l'image et le modèle ne vont point d'une même manière ; car, par moi-même, c'est en vain que je contemple cette question.

« Si tes doigts ne sont pas suffisants pour un tel nœud, ce n'est pas merveille, tant, à ne pas tenter de le délier, il est devenu solide. »

Ainsi ma Dame ; puis elle dit : « Écoute ce que je te dirai, si tu veux être satisfait, et là-dessus, aiguise ton esprit.

» Les orbes corporels sont amples ou resserrés selon le plus ou le moins de la vertu qui se diffuse en toutes leurs parties.

» Une plus grande bonté veut faire un plus grand bien ; un plus grand bien embrasse un plus grand corps, s'il a ses parties également parfaites.

» Donc celui qui emporte avec lui tout ce qui forme le haut univers correspond au cercle qui plus aime et sait davantage.

» C'est pourquoi si tu embrasses par ta mesure la vertu et non pas l'ampleur des substances qui t'apparaissent en forme de cercles,

» Tu verras l'admirable convenance de plus grand à plus ou de moins grand à moins qui est entre chaque ciel et son intelligence. »

Chacun des neuf cercles embrasés qui figurent, aux yeux de Dante, les moteurs séparés des orbes célestes, le poète le regarde comme de nature angélique ; mais il n'en fait pas un ange unique ; il en fait un de ces neuf chœurs qu'a distingués Denys, le Pseudo-Aréopagite. Voici, en effet, ce que Béatrice ajoute aux explications déjà données :

« Les premiers cercles t'ont montré les Séraphins et les Chérubins,

» Combien rapidement ils suivent les liens qui les retiennent afin de se rendre, autant qu'ils peuvent, semblables au point ; et ils le peuvent d'autant mieux que, pour voir, ils sont plus élevés.

» Ces autres amours qui vont autour de ceux-là, se nomment les Trônes de la face divine, car ils terminent le premier ternaire.

» En l'autre ternaire... sont les trois déesses ; en premier lieu les Dominations, et puis les Vertus ; l'ordre troisième est celui des Puissances.

» Puis, dans les deux pénultièmes rondes, tournent les Principautés et les Archanges ; la dernière est faite tout entière des jeux des Anges.

» De ces ordres tous regardent en haut, et tous, vers le bas, exercent leur puissance, en sorte que vers Dieu, tous sont tirés et tous tirent.

» Et Denys avec un si grand désir s'est mis à contempler ces ordres qu'il les a nommés et distingués comme je fais. »

Déjà, au huitième chant du *Paradis*, Dante avait fait une allusion à cette théorie des moteurs célestes ; déjà, il avait aperçu ces cercles de feu ; déjà il avait vu des lumières venir à lui « en quittant la ronde qui a commencé, tout d'abord, dans les hauts Séraphins ». Il a entendu une de ces lumières lui parler en ces termes : « Dans un même cercle, d'une même révolution et d'un même désir, nous tournons avec les princes célestes à qui tu as dit autrefois, lorsque tu étais dans le monde : Vous qui, en comprenant, mouvez le troisième ciel. »

« *Voi che intendendo il terzo ciel movete* » ; par ce vers débute la *Canzone* qui, au deuxième traité du *Convito*, fournit son thème. Dante lui-même nous invite donc à recourir à cet écrit plus ancien pour commenter ce qu'il a dit, au *Paradis*, des intelligences célestes.

Or, nous dit-il [1], ce premier vers nous apprend « qu'il a l'intention de parler de certaines intelligences, ou de certains anges, pour nous exprimer d'une manière plus usitée, qui sont préposés à la révolution du ciel de Vénus à titre de moteurs de ce ciel ».

Après avoir montré comment est disposé ce troisième ciel, Alighieri poursuit [2] : « Il nous reste à démontrer quelles sont les causes qui le meuvent. Il est donc à savoir premièrement que les moteurs de ce ciel sont des substances séparées de la matière ou intelligences que la gent vulgaire nomme des anges.

Au sujet de ces créatures, aussi bien que des cieux, les divers philosophes ont eu des sentiments divers, bien que la vérité soit maintenant trouvée (*avvegnachè la verità sia trovata*). »

Aristote a pensé que ces intelligences séparées de la matière étaient en même nombre exactement que les mouvements divers des orbes célestes ; Platon les a crues beaucoup plus nombreuses, car il y a joint autant d'*idées* qu'il y a d'espèces en ce monde. « Mais bien que les susdites opinions [des philosophes païens au sujet de ces intelligences] leur eussent été fournies par la raison humaine et par une expérience qui avait son poids, ils n'ont pas encore vu la vérité à la fois par défaut de raisonnement et par

1. *Il Convito di* Dante Alighieri, trattato secondo, cap. II (Dante Alighieri, *Opere minori*. t. III, Firenze, 1873 ; p. 113).
2. Dante Alighieri, *Op. laud* , tratt. secondo, cap. V ; pp. 119-125.

manque d'enseignement; car on peut voir, par le raisonnement, que les susdites créatures sont en nombre beaucoup plus grand que ne sont les effets dont les hommes peuvent avoir connaissance. »

L'enseignement de l'Écriture, qui a manqué aux païens, complète [1], d'ailleurs, ce que la raison nous enseigne au sujet du grand nombre des créatures spirituelles; Dante en prend occasion de reproduire la doctrine de Denys touchant la hiérarchie des neuf chœurs angéliques.

Il poursuit en ces termes :

« Les cieux mobiles, qui sont neuf, racontent les nombres, les ordres, les hiérarchies [des créatures angéliques]; et le dixième annonce l'unité et la stabilité de Dieu. C'est pourquoi le Psalmiste dit : « Les cieux racontent la gloire de Dieu et l'œuvre de ses » mains annonce la fixité (*firmamento*) ». Il est donc raisonnable de croire que les moteurs du ciel de la Lune sont de l'ordre des Anges; que ceux de Mercure sont de l'ordre des Archanges, et que ceux de Vénus sont les Trônes. »

Tous les Archanges ont-ils pour fonction de mouvoir le ciel de Mercure, tous les Trônes de faire tourner les orbes de Vénus? Au *Paradis*, Dante paraît le croire sans l'affirmer, d'ailleurs, d'une manière formelle; au *Convito*, où sa pensée se peut déclarer d'une manière plus détaillée et plus précise, il enseigne nettement le contraire :

« Ces Trônes, qui sont affectés au gouvernement du ciel de Vénus ne sont pas en grand nombre; de ce nombre, les divers philosophes et astronomes ont eu des sentiments différents, selon la diversité de leurs opinions au sujet des circulations; toutefois, ils s'accordent tous en ceci que le nombre des moteurs est égal à celui des mouvements qui se font. Selon le *Livre de l'agrégation des étoiles* [d'Al Fergani], qui expose la meilleure démonstration des astronomes, ces mouvements sont trois : Un selon lequel l'étoile se meut suivant son épicycle; un autre, selon lequel l'épicycle se meut avec tout le ciel [de Vénus] d'un mouvement égal à celui du Soleil; un troisième par lequel ce ciel se meut, suivant le mouvement de la sphère étoilée, d'occident en orient, d'un degré en cent ans. Ainsi donc, pour ces trois mouvements sont trois moteurs. Tout ce ciel [de Vénus] se meut encore, avec son épicycle, d'orient en occident, une fois en chaque jour naturel; ce mouvement provient-il de quelque intelligence ou de l'entrai-

1. Dante Alighieri, *Op. laud.*, tratt. secondo, cap. VI; éd. cit., pp. 125-129.

nement du premier ciel, Dieu le sait, mais il me paraît présomptueux d'en juger.

» C'est par la seule connaissance (*solo intendendo*) que ces moteurs produisent le mouvement de circulation dans le sujet propre que meut chacun d'eux. La forme très noble du ciel, qui a, en elle-même, le principe de cette nature passive, tourne, aiguillonnée par la vertu motrice qui a cette connaissance ; je dis aiguillonnée non par contact corporel, mais par la vertu qui se dresse en ce ciel. — *La forma nobilissima del cielo, che ha in sè principio di questa natura passiva, gira toccata da virtù motrice che questo intende ; e dico toccata, non corporalmente per tatto, da virtù, la quale si dirizza in quello.* »

Cette substance séparée qui meut le ciel à titre de cause efficiente et non pas seulement à titre de cause finale, ce n'est pas celle que concevait Aristote ; ce n'est pas davantage celle que concevait Avicenne ; c'est bien celle que Saint Thomas considérait en la *Somme théologique*, celle dont il enseignait qu'elle a, avec le ciel, non pas un *contactus corporis*, mais un *contactus virtutis*. Dante a pris non seulement la doctrine, mais encore les expressions de la *Somme théologique*.

Le poète nous a annoncé qu'au sujet des moteurs célestes, la vérité est enfin trouvée ; pour lui, cette vérité, c'est l'opinion que le *Doctor communis* professe en la *Somme théologique*. Les conseillers d'Étienne Tempier, parfois si hostiles à Thomas d'Aquin, paraissent, en cette circonstance, avoir embrassé sa doctrine aussi fermement que l'allait faire Dante Alighieri.

V

Les condamnations qui visent le mouvement des cieux et l'unicité du monde

Au *Sermo de substantia orbis*, Averroès, résumant très fidèlement l'enseignement d'Aristote, avait écrit [1] :

« En tout ce qui précède, nous avons expliqué comment l'Être qui donne la perpétuité au mouvement du ciel est aussi celui qui donne l'existence à ce mouvement. Si cet Être n'existait pas, le mouvement serait aboli ; et si le mouvement était aboli, le ciel le

1. Averrois Cordubensis, *Sermo de substantia orbis*, cap. IV.

serait aussi, car c'est en vue de son mouvement que le ciel existe ; avec le mouvement du ciel prendrait fin le mouvement des êtres sublunaires et, partant, le Monde lui-même. Il est démontré par là que celui qui donne la perpétuité au mouvement [du ciel] est aussi celui qui donne la perpétuité à tous les autres êtres. »

La doctrine contenue en ce passage avait trouvé des partisans parmi les maîtres de la Scolastique latine. En 1270, en ses *Gloses sur la Sphère de Jean de Sacro-Bosco*, Robert l'Anglais, grand liseur du *Sermo de substantia orbis*, écrit [1] :

« Il y a, au mouvement continuel du ciel, une quadruple raison.

» La première de ces raisons est qu'il tend à s'assimiler au Créateur ; il se meut donc sans cesse afin d'acquérir ce qu'il désire ; et comme cette acquisition ne sera jamais totale, son mouvement ne cessera jamais.

» La seconde raison est la continuation de la chaleur dans les êtres d'ici-bas ; en effet, la chaleur naturelle qui est le principe de la vie ne pourrait se maintenir sans le remède salutaire de la chaleur céleste ; et comme cette chaleur s'acquiert par le mouvement, le ciel se meut sans cesse.

» La troisième raison est le mouvement des êtres sublunaires, car, sans le mouvement du ciel, rien ici-bas ne pourrait se mouvoir.

» La quatrième raison est l'influx des vertus stellaires dans les diverses régions de la terre ; en effet, si le ciel demeurait immobile, l'étoile qui existe en telle partie du ciel ne répandrait sa vertu qu'en une seule région de la terre ; dès lors, les effets qui se produisent en une région de la terre ne se produiraient pas en une autre région, ce qui est fort absurde. »

Comme conséquence de cette doctrine, Robert l'Anglais pose cette question [2] :

« On demande maintenant s'il pourrait y avoir mouvement pour les choses d'ici-bas alors que le mouvement du ciel aurait cessé. »

Comme il compte adopter la réponse négative, Robert l'Anglais commence, suivant l'usage scolastique, par exposer diverses raisons en faveur de l'affirmative ; de ces raisons, voici la seconde :

« Supposons qu'au moment où le ciel s'arrête, une meule soit en l'air ; je demande si cette pierre va se mouvoir ou bien demeu-

1. *Tractatus de spera* Jo. de Sacro-Boscho *cum glosis* Ro. Anglici, Cap. I^m, glosa III^a ; Bibl. nat., fonds latin, ms. n° 7392, fol. 9, col. c.
2. Robertus Anglicus, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 10, coll. c et d ; fol. 11, col. a.

rer immobile ; elle ne va pas demeurer immobile ; si elle s'arrêtait, en effet, il serait prouvé qu'un grave non empêché demeure en l'air sans se mouvoir, ce qui est impossible ; c'est, en effet, la forme du grave qui meut le grave, comme le veulent Aristote et son Commentateur ; puis donc que ce grave possède la forme qui lui appartient et un milieu au travers duquel le mouvement se peut faire, il est évident que ce grave n'est pas empêché. » Cette raison et diverses autres conduiraient à admettre que les êtres sublunaires peuvent continuer à se mouvoir, lors même que le ciel serait arrêté.

« Cependant, » répond Robert, « Aristote soutient le contraire au livre des *Météores* et en plusieurs autres lieux ; il prétend que le mouvement du ciel est la cause de tout mouvement.

» Je réponds donc à la question posée que si le ciel ne se mouvait point, rien d'autre ne pourrait se mouvoir, puisque le mouvement du ciel est la cause de quelque mouvement que ce soit.

» Au premier et au second argument on doit répliquer que supposer l'immobilité du ciel, c'est priver le ciel de la forme qui lui appartient, comme le prétend Averroès au livre *De substantia orbis*. C'est donc admettre l'impossible ; il n'est donc pas étonnant qu'il en résulte des conséquences impossibles...

» Au second argument, on doit répondre que, cette hypothèse faite, le grave serait empêché de tomber, car au moment même où le ciel cesserait de se mouvoir, le milieu serait subitement solidifié (*positione illa facta, prohiberetur grave ne descendat a medio subito condensato, cessante celo motum*). »

Ce que Robert l'Anglais enseignait en ce passage, bien d'autres l'enseignaient, parmi les docteurs de son temps ; les astrologues, en particulier, donnaient fort dans cette doctrine ; en 1290, Barthelemi de Parme écrivait [1] :

« Parce que la sphère céleste entoure le globe terrestre et les autres éléments, ... elle est de grande utilité pour le monde inférieur et, selon la volonté divine, elle conserve chaque chose dans son être. Si cette sphère ne se mouvait point comme elle se meut, rien de ce qui se meut à l'intérieur de cette sphère ne serait en mouvement ; ni l'homme ni les bêtes ne pourraient se mouvoir, ni l'oiseau dans l'air, ni le poisson dans l'eau ; la mer ne se pourrait mouvoir, ni l'eau douce couler, ni les fontaines sourdre, ni le vent souffler par le monde. »

1. Bartholomæi Parmensis *Tractatus Sphæræ*, pars I (*Bulletino di Bibliografia e di Storia delle Scienze matematiche e fisiche* pubblicato da B. Boncompagni, t. XVII, 1884, p. 47).

Ce qu'enseignaient Robert l'Anglais et Barthélemi de Parme, un plus grand qu'eux l'enseignait aussi ; nous avons nommé Saint Thomas d'Aquin. « Tous les corps inférieurs, disait-il [1], agissent par la vertu du ciel. »

Dans une suite d'articles au sujet desquels Jean de Verceil, prieur général de l'ordre de Saint Dominique, demande l'avis de Thomas d'Aquin, nous trouvons celui-ci [2] :

« Dans l'ordre naturel, un forgeron pourrait-il mouvoir la main pour faire quoi que ce soit sans le ministère des anges qui meuvent les corps célestes ? »

Thomas d'Aquin répond en posant une distinction : « Qu'un homme ne puisse mouvoir sa main, dit-il, cela peut arriver de deux manières.

» D'une première manière, par un défaut de l'âme qui meut, parce que l'âme, par exemple, n'a pas la puissance capable de mouvoir le corps. En ce sens, la proposition énoncée est fausse. C'est, en effet, par son libre arbitre que l'âme meut le corps ; or ce libre arbitre n'est soumis ni aux corps célestes ni aux anges ; il n'est soumis qu'à Dieu.

» D'une seconde manière, cela peut arriver par un défaut du membre corporel ; ainsi un homme dont la main est enchaînée ou paralysée ne la peut mouvoir. De cette façon-là, si le ciel venait à s'arrêter, l'organe corporel ne pourrait plus être mis en mouvement par l'âme, car il ne resterait pas en vie ; ce sont, en effet, les corps célestes qui communiquent aux corps inférieurs le mouvement vital, comme on le voit par l'autorité de Denys citée ci-dessus. Toutefois, si par la puissance divine, et hors de l'ordre de la nature, le corps d'un homme demeurait en vie bien que le ciel se fût arrêté, s'il était conservé en cette disposition qui le rend capable d'être mû par l'âme, l'homme pourrait encore, par son libre arbitre, mouvoir toute partie de son corps. »

Un certain vénitien avait, à son tour, posé à Saint Thomas d'Aquin diverses questions dont plusieurs sont identiques à des articles énumérés par Jean de Verceil. En particulier, parmi ces questions, se retrouvait celle-ci [3] : « Sans les anges qui meuvent les corps célestes, un forgeron pourrait-il mouvoir sa main ou

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quodlibetales quæstiones*, Quodlibetum VI, art. XIX.

2. Sancti Thomæ Aquinatis *Opuscula. Opusc. X : Responsio ad Magistrum Joannem Vercellensem de 42 articulis*. Art. VIII.

3. Sancti Thomæ Aquinatis *Opuscula ; Opusc. XI : Responsio ad lectorem venetum de articulis 36*. Artic. X.

son marteau afin d'accomplir quelque œuvre d'une manière naturelle ? »

« La vérité de cette proposition, répond le *Doctor communis*, n'est pas suffisamment explicitée.

» Il est manifeste, en effet, que l'existence de tous les corps mixtes est conservée par le mouvement des corps célestes ; cela se voit par le fait qu'ils sont engendrés ou détruits suivant une certaine période du mouvement céleste, et semblablement selon que certains corps célestes s'approchent ou s'éloignent. Il est donc vrai que si le mouvement du ciel s'arrêtait, les corps de tous les forgerons et les corps de tous les marteaux cesseraient d'exister.

» Toutefois, si par un pouvoir surnaturel, forgerons et marteaux étaient maintenus, nous devrions dire que les corps des forgerons ont, à l'égard de leurs âmes, même disposition que maintenant. Peut-être dirait-on : L'air ne serait plus divisible, car une fois le ciel arrêté, il ne serait plus susceptible de corruption. Cela ne serait pas une objection ; car, lors même que cela serait, il ne perdrait pas sa nature, et, selon cette nature, il est facilement divisible en raison de son humidité et de sa subtilité ; ainsi pourra-t-il continuer d'être un instrument pour chanter les louanges de Dieu, » même lorsque le mouvement du ciel aura pris fin. Mais tout cela, Saint Thomas ne le tient comme possible qu'en recourant au pouvoir surnaturel de Dieu ; naturellement, selon lui, les choses se doivent passer comme l'admet Robert l'Anglais.

Plus explicitement encore Saint Thomas d'Aquin soutient la même doctrine dans une de ses *Questions disputées*. « Le mouvement du ciel prenant fin, se demande-t-il [1], quelque action ou quelque passion demeurerait-elle au sein des éléments ? »

Le *Docteur communis* commence par rappeler l'enseignement du *Livre des causes* : « Lorsque d'un certain effet, la cause première retire son action, il faut aussi que, du même effet, la cause seconde retire son action, car ce par quoi la cause seconde agit, elle le tient de l'action de la cause première en vertu de laquelle elle agit. »

« Mais, ajoute-t-il, tout agent agit en tant qu'il est lui-même en acte ; on doit donc prendre pour ordre selon lequel se hiérarchisent les causes actives, l'ordre même de leur actualité. Or les corps inférieurs ont moins d'actualité que les corps célestes, ... tandis que les substances séparées sont, par leur actualité, plus

1. Sancti Thomæ Aquinatis *Quæstiones disputatæ de potentia Dei*. Quæst. V : De conservatione rerum in esse a Deo ; art. VIII : Utrum cessante motu cæli remaneat actio et passio in elementis.

parfaites que les corps célestes. ... Les éléments, donc, agissent en vertu des corps célestes, et les corps célestes agissent en vertu des substances séparées. Dès là, donc que l'action de la substance séparée vient à prendre fin, il faut que cesse l'action du corps céleste ; et dès là que celle-ci s'arrête, il faut que s'arrête également l'action du corps élémentaire.

» Mais il faut savoir qu'un corps peut avoir deux sortes d'actions.

» Une de ces actions provient de la propriété même que possède tout corps, celle d'agir par le mouvement ; c'est, en effet, le propre du corps, qu'une fois mis en mouvement, il meuve et agisse à son tour.

» L'autre sorte d'action, le corps la possède en tant qu'il a contact avec les substances séparées et qu'il y participe d'une certaine manière. ... Cette action du corps ne consiste pas dans une transmutation de la matière ; mais elle consiste à diffuser dans le milieu une ressemblance d'une forme. ... C'est de cette façon que le soleil illumine l'air ou qu'une couleur propage son espèce au sein d'un milieu.

» Ces deux sortes d'actions sont, dans les corps inférieurs, causés par les corps supérieurs. D'une part, le feu, par la vertu du corps céleste, transmue la matière à l'aide de sa chaleur. D'autre part, les corps visibles propagent leurs espèces dans le milieu par la vertu de la lumière dont le corps céleste est la source.

» Partant, si les deux actions du corps céleste venaient à cesser, nulle action ne demeurerait dans les corps d'ici-bas. Mais si le mouvement du ciel s'arrêtait seul, la première action prendrait fin, et la seconde, non ; partant, le mouvement du ciel s'étant arrêté, il y aura bien encore dans les choses inférieures une certaine action, celle qui consiste en illumination d'un milieu ou en changement imposé à ce milieu par les qualités sensibles ; mais l'action qui transmue la matière, l'action qui a la génération et la corruption pour conséquences, celle-là ne sera plus. »

Cette doctrine ne manquera pas de soulever des objections. « Une puissance naturelle, dira-t-on, est déterminée à un objet unique ; la vertu du feu, par exemple, est déterminée à échauffer et non à ne pas échauffer. Or, après la fin du monde, » et, partant, après que le mouvement du ciel se sera arrêté, « le feu et les autres éléments garderont leur vertu, comme il a été dit ; il est donc impossible que le feu et les autres éléments ne continuent pas d'agir. »

A cela Saint Thomas répond : « La vertu du feu est toujours déterminée à échauffer, si l'on présuppose toutefois les causes premières qui sont requises pour l'action du feu. » Ainsi le feu ne peut échauffer si le mouvement du ciel ne lui en confère le pouvoir. Que le ciel s'arrête, et le feu n'échauffera plus.

Les principes qui suggéraient à Thomas d'Aquin les réponses que nous venons de rapporter étaient également ceux qui avaient conduit à formuler les propositions suivantes, qu'Étienne Tempier condamnait :

186 [77]. **Le ciel ne s'arrête jamais, car la génération des êtres inférieurs, qui est le but du mouvement du ciel, ne doit pas cesser. En outre, le ciel tient son existence et sa vertu de son Moteur ; c'est par le mouvement que cette vertu conserve le ciel, en sorte que si le ciel interrompait son mouvement, il cesserait d'exister.**

156 [79]. Si le ciel s'arrêtait, le feu serait sans action sur l'étoupe, car Dieu [1] n'existerait pas.

C'était une doctrine bien péripatéticienne, encore qu'elle nous semble aujourd'hui fort étrange, que celle-ci : Si le ciel s'arrêtait, tout mouvement cesserait en la région élémentaire. A ceux qui la soutenaient, les chrétiens, suivant la tradition de Saint Augustin, répondaient sans doute en invoquant l'autorité de l'Écriture Sainte : Tandis que le mouvement du ciel s'était arrêté sur l'ordre de Josué, les hommes ne continuaient-ils pas à se mouvoir et à combattre ? Nous n'avons rencontré cette réponse en aucun écrit du XIII^e^ siècle, mais nous la trouvons dans les *Questions sur la Physique* composées, vers 1330, par Jean le Chanoine « En l'histoire de Josué, y est-il dit [2], on a clairement et à la lettre la preuve que la roue du potier peut continuer à tourner alors même que le mouvement du ciel est arrêté. »

A cette réponse, les Péripatéticiens ripostaient sans doute par cette proposition, qui fut condamnée :

100 [192]. **Lorsque les théologiens prétendent que le ciel s'est parfois arrêté, ils arguent d'une supposition fausse. Dire que le**

1. Au lieu de : *Deus*, nous croyons qu'il faudrait lire : *tempus*. Si le ciel s'arrêtait, le temps, qui est la mesure du mouvement du ciel n'existerait plus et, dès lors, aucun mouvement ne serait possible ; tel était le raisonnement péripatéticien. En condamnant cette erreur, les théologiens de Paris prennent la suite de Saint Augustin dans ses *Confessions*.

2. Joannis Canonici *questiones super VIII lib. phy. Aristo. perutiles : nuperrime correcte et emendate : additis textibus Commentorum in margine : una cum utili Repertorio cunctorum auctoris notabilium indice*. Colophon : ... Venetiis mandato heredum q. domini Octaviani Scoti civis ac patricij Modoetiensis : et sociorum. Anno a dominica incarnatione 1520. die 8 Maij. Lib. IV, quæst. V ; fol. 44, col. a.

ciel existe et qu'il ne se meut pas, c'est admettre des affirmations contradictoires.

Ces diverses condamnations atteignaient des doctrines bien formelles et bien essentielles de l'Aristotélisme et de l'Averroïsme, celles par lesquelles l'Astrologie pouvait se réclamer de ces philosophies. Deux autres condamnations frappaient en plein cœur la Physique péripatéticienne ; elles brisaient les thèses qui servaient pour ainsi dire de fondement à tout l'édifice ; elles excommuniaient, en effet, quiconque soutiendrait ces deux propositions :

49 [66]. Dieu ne pourrait donner au ciel un mouvement de translation pour cette raison que le ciel, mû de la sorte, laisserait le vide derrière lui.

34 [27]. La Cause première ne pourrait créer plusieurs mondes.

Étienne Tempier et son conseil, en frappant ces propositions d'anathème, déclaraient que pour être soumis à l'enseignement de l'Église, pour ne pas imposer d'entraves à la toute puissance de Dieu, il fallait rejeter la Physique péripatéticienne. Par là, ils réclamaient implicitement la création d'une Physique nouvelle que la raison des chrétiens pût accepter. Cette Physique nouvelle, nous verrons que l'Université de Paris, au XIVe siècle, s'est efforcée de la construire et qu'en cette tentative, elle a posé les fondements de la Science moderne ; celle-ci naquit, peut-on dire, le **7 mars 1277**, du décret porté par Monseigneur Étienne, Évêque de Paris ; l'un des principaux objets du présent ouvrage sera de justifier cette assertion.

VI

Les condamnations de Paris et d'Oxford et les doctrines de Saint Thomas d'Aquin

Nous ne détaillerons pas les nombreuses condamnations qui ont frappé les erreurs relatives à l'âme humaine. Une dernière remarque nous retiendra seule. Le Péripatétisme d'Aristote et d'Averroès, le Néoplatonisme d'Avicenne et d'Al-Gazâli n'ont pas porté tout le poids du sévère décret rendu par l'Évêque de Paris. Les doctrines de Thomas d'Aquin se trouvaient fréquemment visées par ce décret. « Une vingtaine de propositions [1], parmi les

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 231-232.

219 qui constituent la condamnation portée par Étienne Tempier, atteignent plus ou moins directement l'enseignement de Thomas d'Aquin. Elles sont particulièrement relatives à cinq théories : l'unité du Monde, l'individuation des substances séparées et leur rapport avec le monde physique, l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps, enfin le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération. Sur ce nombre, quelques-unes touchent expressément les doctrines de Saint Thomas, d'autres partiellement ou avec moins d'exactitude. En dehors de ces propositions, on en trouverait d'autres, apparentées avec la philosophie du même maître. »

Il semble que les théologiens de Paris aient trouvé tout particulièrement suspect ce que Saint Thomas avait écrit du principe d'individuation. Les thèses essentielles que le *Doctor communis* soutenait à ce sujet se retrouvent presque toutes dans le catalogue des erreurs condamnées, et cela sous la forme suivante :

191 [110]. La forme ne peut recevoir de division que par la matière. — Erreur, à moins qu'il ne s'agisse des formes qui sont extraites de la puissance de la matière.

96 [42]. Sans la matière, Dieu ne peut produire des êtres multiples en une même espèce.

81 [43]. Comme les intelligences n'ont pas de matière, Dieu ne pourrait créer plusieurs intelligences de la même espèce.

Assurément, si quelque considération avait pu mettre les théologiens de Paris en défiance contre la théorie du principe d'individuation proposée par Thomas d'Aquin, c'est bien la rigueur de la déduction par laquelle Siger de Brabant, à l'imitation de Moïse Maimonide, en tirait cette conclusion : La forme humaine, c'est-à-dire l'âme, est une en tous les hommes. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de trouver, dans la liste des erreurs, le corollaire formulé par Siger en même temps que les principes énoncés par le *Doctor communis*; voici ce corollaire :

97 [116]. Les individus d'une même espèce diffèrent entre eux par la seule position de la matière ; ainsi en est-il de Socrate et de Platon ; la forme humaine qui existe en chacun d'eux est numériquement une ; il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une chose numériquement une puisse être simultanément en des lieux divers.

Jointe à la théorie de l'unité de la forme substantielle en un même individu, la théorie du principe d'individuation admise par Thomas d'Aquin conduisait à cette conséquence, que le grand docteur avait maintes fois formulée : Le cadavre n'est pas numériquement le même corps que le corps vivant. Les adversaires de

Thomas d'Aquin s'élevaient vivement contre une telle affirmation d'où se dirait cette conséquence : Le corps déposé dans le sépulcre du Christ n'était pas le même que le corps qui avait souffert sur la croix. Nous avons vu frère Gilles soumettre cette proposition, en 1270, à Albert le Grand ; nous avons entendu celui-ci s'efforcer de ruiner le corollaire tout en gardant le principe ; nous avons entendu Saint Thomas, vers le même temps, soutenir, à trois reprises, la même lutte.

Cette thèse thomiste, si vivement combattue, nous ne la trouvons pas au nombre des propositions condamnées à Paris en 1277. Mais elle figure parmi les erreurs que l'Université d'Oxford frappa quelques jours plus tard.

L'évêque de Cantorbéry, primat d'Angleterre était, à ce moment, un dominicain illustre du nom de Robert Kilwardby [1]. Après avoir étudié à Oxford, puis à Paris, Robert, à son retour en Angleterre, était entré dans l'ordre des Prêcheurs. Il devint successivement, en 1248, professeur de théologie à Oxford ; de 1261 à 1272, provincial d'Angleterre ; le 11 octobre 1272, archevêque de Cantorbéry ; le 12 mars 1278, cardinal du titre de Porto. Il mourut le 11 ou le 12 septembre 1278.

A Oxford, le 18 mars 1277, fut promulgué un décret qui portait le titre suivant [2] :

« Voici les erreurs qui ont été condamnées par Frère R. Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, du consentement de tous les maîtres non régents ou régents à Oxford. »

Par ce curieux décret, la plus haute autorité ecclésiastique qu'il y eût en Angleterre condamnait, sous peine de privation du titre de Maître et d'expulsion de l'Université, quatre propositions erronées de Grammaire, dix erreurs de Logique, enfin seize thèses réputées fausses *in Naturalibus*, c'est-à-dire en Physique ou en Métaphysique.

C'est parmi ces dernières que nous trouvons, au seizième rang, la proposition soutenue par Saint Thomas : « Le corps vivant et le cadavre ne sont corps que d'une manière homonyme (*æquivoce*) ; le cadavre, considéré en tant que corps mort, n'est corps que d'une manière relative (*secundum quid*) ».

Le raisonnement par lequel, de ses principes sur les dimensions déterminées et l'individuation, Thomas d'Aquin avait déduit cette proposition, impliquait un autre axiome ; il supposait qu'en l'in-

1. P. MANDONNET, *Op. laud.*, Première partie, p. 233.
2. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 474; t. I, pp. 558-560.

dividu vivant, il n'y eût qu'une seule forme substantielle, l'âme intellectuelle, qui se sépare du corps au moment de la mort.

Que la forme substantielle fût, en effet, unique en chaque chose individuelle, Saint Thomas, nous l'avons vu, le regardait comme très certain. Il ne voulait pas, par exemple, que l'on considérât, en l'homme, l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intelligente comme trois formes coexistantes et superposées l'une à l'autre ; seule, la plus élevée de ces formes, l'âme intelligente existe d'une manière actuelle ; suréminente par rapport aux deux autres, elle possède, outre ses pouvoirs propres, tous les pouvoirs qu'auraient celles-ci, en sorte qu'elle les remplace, qu'elle en fait les fonctions, qu'elle les contient virtuellement en elle.

Cette théorie de l'unité de la forme substantielle, l'Université d'Oxford la condamne avec une particulière insistance, car, parmi les erreurs de Physique, elle donne les septième, douzième et seizième rangs aux propositions suivantes qui, toutes trois, l'affirment :

Quand l'âme intelligente est introduite, l'âme sensitive et l'âme végétative sont détruites.

L'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intelligente constituent une seule forme simple.

L'âme intelligente s'unit à la matière première de telle sorte que tout ce qui l'a précédé est détruit jusqu'à la matière première qui demeure seule.

Plus rudement encore que l'Évêque de Paris entouré de ses conseillers, l'Archevêque de Cantorbéry et l'Université d'Oxford rejetaient le Péripatétisme thomiste.

VII

L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford.

I. Les adversaires : Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, les Dominicains

Condamner les doctrines favorites de Thomas d'Aquin, c'était s'en prendre à forte partie. Le grand talent de professeur du *Doctor communis*, non moins que la douceur de son caractère, lui avaient assuré, parmi les maîtres de l'Université de Paris, des admirateurs enthousiastes en même temps que des amis dévoués. L'ordre des Frères Prêcheurs avait, dès lors, conçu une religieuse vénération

pour le grand théologien qui s'était formé dans son sein. C'est assez dire que les décrets portés par Étienne Tempier et par Robert Kilwardby ne pouvaient être acceptés sans soulever de très vives protestations tant parmi les maîtres de l'Université de Paris que parmi les Dominicains.

L'un des maîtres parisiens qui se montrèrent les plus rebelles aux condamnations de Paris et d'Oxford fut l'Augustin Gilles Colonna, surnommé Gilles de Rome [1]. Très fidèle disciple de Saint Thomas en la plupart des questions controversées, Gilles de Rome ne voulut pas accepter que l'Évêque de Paris ou l'Archevêque de Cantorbéry traitassent d'erreurs les enseignements de son maître. Nous l'avons entendu, déjà, déclarer que plusieurs articles du décret porté par Étienne Tempier n'avaient nullement bénéficié de l'assentiment unanime des théologiens et que, seule, l'opiniâtreté de quelques maîtres avait pu les faire passer. Il ne tarda pas à manifester de la manière la plus nette le peu de cas qu'il faisait des prohibitions de Robert Kilwardby.

Gilles tenait pour la thèse de l'unité des formes substantielles en l'individu, thèse qui allait être l'un des principaux sujets de dispute entre les Thomistes et leurs adversaires. Avant 1277, il avait plusieurs fois soutenu cette thèse en des discussions orales. Après qu'elle eût été condamnée à Oxford, il résolut de la défendre par écrit [2]; il composa à cette occasion son petit traité *De gradibus formarum* [3]. En cet opuscule, il ne se bornait pas à prétendre que la thèse de la forme substantielle unique était démontrable en Philosophie et compatible avec la Foi catholique; passant de la défensive à l'offensive, il accusait la thèse contraire d'être philosophiquement insoutenable et théologiquement suspecte.

C'était aller bien loin; le dominicain Gilles de Lessines qui, au mois de juillet 1278, publiait [4], lui aussi, en vue de défendre la

1. P. Mandonnet, O. P. *La carrière scolaire de Gilles de Rome* (1276-1291) (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. IV, 1910; pp. 481-499).
2. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, pp. 249-251.
3. Egidii Romani *in libros de physico auditu Aristotelis commentaria accuratissime emendata : et in marginibus ornata quotationibus textuum et commentorum. Ac aliis quamplurimis annotationibus. Cum tabula questionum in fine. Ejusdem questio de gradibus formarum. Cum privilegio.* Fol. 199, col. a : *Incipit tractatus domini* Egidii *romani de gradibus formarum.* Colophon : Preclarissimi summique philosophi Egidii Romani De gradibus formarum tractatus Venetiis impressus mandato et expensis Heredum Nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis. per Bonetum Locatellum presbyterum. 12° Kal. Octobr. 1502.
4. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, p. 236, note 4. — Le traité de Gilles de Lessines a été publié par M. De Wulf : *Le traité « de unitate formæ »*

position de Thomas d'Aquin, un traité *De unitate formæ*, gardait, une plus prudente réserve.

« Sauf le respect dû à des pères si éminents et à des docteurs si fameux, disait-il [1], nous croyons que la raison que nous avons donnée de l'unité de la forme n'est ni une supposition dénuée de sens, ni une imagination fantastique, ni une assertion hérétique. Aussi voulons-nous consacrer ce chapitre à lever ou éclaircir les conséquences contraires à la foi qui semblent se pouvoir conclure de cette supposition. »

En cet examen, Gilles rencontrait [2] la célèbre question : Le cadavre de Jésus-Christ dans le sépulcre est-il le même corps qui, vivant, a souffert sur la croix? A cette question, il donnait la même réponse que Thomas d'Aquin, la même qu'Albert le Grand avait reprise en la solution des *Quinze problèmes*.

Étienne Tempier n'hésita pas à appliquer à Gilles de Rome la peine édictée par Robert Kilwardby contre tout maître qui soutiendrait la thèse de la forme substantielle unique ; il prononça contre lui la peine de l'exclusion de l'Université. Le savant Augustin ne rentra en cette Université et ne reçut la licence en Théologie qu'après la mort d'Étienne Tempier, en 1285, sur l'ordre du pape Honorius IV [3] ; encore dut-il, par devant l'évêque de Paris, Ranulphe d'Homblières, souscrire aux condamnations de 1277 et à quelques articles touchant les formes substantielles.

Il continua de penser que tout n'était pas parfait en ce décret de 1277 ; mais, tout en souhaitant qu'il fût soumis à révision, il eut soin de s'y conformer. « Il y a, écrit-il en une de ses discussions quodlibétiques [4], un article de Paris qui concerne ce sujet ; cet article dit que c'est une erreur de prétendre que les intelligences n'ont pas de matière et que Dieu ne pourrait faire plusieurs intelligences de même espèce. Nous voudrions que ces articles eussent été ordonnés à la suite d'un conseil plus mûri, et peut-être, dans l'avenir, seront-ils l'objet d'un avis plus sain. Pour le présent, nous soutiendrons cet article autant que nous le pourrons faire et comme nous pourrons ». Plus tard, en son *Com-*

de Gilles de Lessines (*texte inédit et étude*) (*Les Philosophes Belges*, t. I, Louvain, 1901).

1. Gilles de Lessines, *Op. laud.*, cap. V ; éd. cit., p. 81.
2. Gilles de Lessines, *Op. laud.*, cap. V, art. III ; éd. cit., p. 85.
3. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 522, t. I, p. 633.
4. *Quodlibet domini* Egidii Romani. *Theoremata eiusdem de Corpore christi.* Guliermus ocham *de sacramento altaris.* Cum Privilegio. Colophon : Impressum Venetijs per Simonem de Luere : Impensis domini Andree Torresani de Asula. 18 Januarii 1502. Quodlibet II, quæst. VII, fol. 14, col. d.

mentaire au second livre des Sentences, qui ne fut pas publié avant 1309 [1], lorsque l'Archevêque de Bourges rencontrait [2] quelqu'une des décisions prises à Paris en 1277, il avait grand soin de montrer que sa doctrine ne la heurtait pas.

Qu'un docteur parisien fût libre de ne tenir aucun compte des décisions prises par l'archevêque de Cantorbéry ; que le décret même d'Étienne Tempier eût grand besoin d'être révisé ; que cette révision s'imposât comme un devoir à ses successeurs, c'est ce que nous allons entendre soutenir par Godefroid de Fontaines.

Godefroid de Fontaines [3] appartenait à la noble famille des comtes d'Hozémont ; élève d'Henri de Gand et de Gervais du Mont Saint-Eloi, il fut pendant treize ans maître en activité (*magister actu regens*) de l'Université de Paris. En 1292, il fait partie d'une commission chargée par Nicolas IV d'apaiser une querelle qui, depuis deux ans, mettait aux prises le chancelier et le recteur. Le 16 février 1301, le cardinal Lemoine offre, par son intermédiaire, un de ses livres à l'Université. Les dignités ecclésiastiques affluèrent vers le docte Godefroid ; nous le voyons chanoine de Paris, prévôt de la cathédrale de Cologne (1287-1295), chanoine de Tournai ; en 1300, il est élu évêque de cette dernière ville en concurrence avec Étienne, archidiacre de Bruges, mais, entre les mains de Boniface VIII, il renonce à ses droits à l'épiscopat.

Le 26 février 1303, il assiste à une assemblée universitaire tenue à Paris ; jusqu'en 1306, on le trouve cité parmi les associés les plus âgés (*inter seniores socios*) de la maison de Sorbonne ; lorsqu'il mourut, à une date inconnue, il légua à cette maison sa bibliothèque, fort riche pour l'époque, puisqu'elle comptait trente-huit volumes.

Godefroid de Fontaines n'est aucunement disposé à accepter les condamnations portées par Robert Kilwardby. Nous le voyons, par exemple, en 1286 [4], contester [5] au sujet de « cet article, jugé hérétique en Angleterre : Le corps d'un saint ou d'un homme quelconque, que la putréfaction n'a pas encore transformé en gaz

1. Voir Seconde partie, Chapitre IX, § IV ; t. IV, pp. 106-119.
2. Ægidii Romani *Super secundo libro Sententiarum opus*, Dist. XIV, quæst. III : De motu firmamenti ; art. IV.
3. Maurice De Wulf, *Histoire de la Philosophie en Belgique*, Bruxelles et Paris, 1910, p. 59 et pp. 82-86.
4. M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie en Belgique*, p. 89.
5. *Les quatre premiers Quodlibets de* Godefroid de Fontaines, publiés par M. De Wulf et A. Pelzer ; Quodlib. III, quæst. V (*Les Philosophes Belges*, t. II, Louvain, 1904 ; pp. 205 206).

ou réduit en éléments, n'est pas numériquement le même que le corps vivant ».

« A Paris, remarque Godefroid, les uns soutiennent que le cadavre de Pierre n'est pas numériquement le même que le corps vivant ; d'autres soutiennent le contraire ; et, à Paris, ni l'une ni l'autre des deux opinions n'est jugée absolument erronée. »

Godefroid de Fontaines, d'ailleurs, n'a pu se donner à lui-même une conviction d'une rigueur absolue en cette question si controversée de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles. « L'un et l'autre parti présente des difficultés [1], soit que l'on veuille admettre en l'homme une seule forme substantielle et échapper à tout ce que l'on objecte contre cette supposition, soit que l'on veuille en admettre plusieurs et éviter les raisons contraires ; toutefois les objections faites à ceux qui en admettent plusieurs semblent plus difficiles à résoudre ».

Godefroid trace [2], d'ailleurs, la règle que la prudence et la charité prescrivent de suivre en des débats de ce genre :

« En des questions qui ont rapport à la Foi, mais qui ne lui appartiennent pas d'une manière manifeste ou ne la contredisent pas d'une façon évidente, il n'appartient pas à chacun de juger, de décider, en déclarant sous une forme très affirmative : « Ceci ou cela est contraire à la Foi ». Ce qu'il est permis de dire, c'est : « Il ne me semble pas que ceci soit contraire à la Foi, bien que « je tienne pour contraire à la Foi tout ce que l'Église juge com- « munément lui être contraire »... Il ne faut pas dire à la légère que telle supposition répugne à la Foi, de peur que les choses qui sont de Foi n'en deviennent moins respectées, moins crues et moins étudiées ; de peur que l'on donne, à ceux qui croient déjà, occasion d'hésiter dans la Foi, et que l'on n'ôte à ceux qui ne croient pas encore l'occasion d'accéder à la Foi. »

La sage conduite que Godefroid recommande n'était pas, assurément, celle de tous les docteurs parisiens ; parmi ceux qui combattaient les théories de Thomas d'Aquin, on en trouvait [3] « qui diffamaient sa personne en même temps que sa doctrine et qui lui opposaient des outrages bien plutôt que des raisons. Ils trouvent, en plusieurs endroits des écrits de Thomas d'Aquin, que la matière ne peut exister sans la forme ; tout aussitôt, ils déclarent que cette proposition est non seulement fausse, mais erronée au sens théologique du mot ».

1. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. VII, p. 123.
2. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 125.
3. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. IV ; p. 7.

La conduite prudente qu'il avait tenue et conseillée dans un cas particulier, Godefroid de Fontaines trouva bientôt occasion de l'ériger en principe. Dans son septième quolibet, en effet, il examine la question suivante [1] : « Un maître en théologie doit-il contredire à un article de l'évêque s'il croit que l'avis opposé est véritable? »

Pour résoudre ce cas embarrassant, Godefroid part de ce principe : « Jamais on ne doit enseigner une erreur; toutefois, la vérité ne doit pas toujours être enseignée, mais elle doit être enseignée en tenant compte du lieu, du temps et des circonstances. »

Notre docteur partage alors les vérités en deux catégories; d'une part, il met les vérités qui sont nécessaires pour le salut; d'autre part, il place celles qui sont indifférentes au salut, en sorte qu'on ne va pas à l'encontre de la foi ou des bonnes mœurs, soit qu'on les affirme, soit qu'on les nie; c'est de ces dernières qu'il parle tout d'abord.

Un maître, touchant une de ces propositions, se croit assuré que l'opinion véritable est celle que l'évêque a, sous peine d'excommunication, défendu de soutenir; ce maître n'affirmera ni le pour ni le contre, afin de ne contrevenir ni à ce qu'il tient pour la vérité ni à l'obéissance qu'il doit au prélat.

Si toutefois les raisons et les autorités rendent fort probable l'erreur de l'évêque, tout en se gardant d'enseigner ce qu'il a censuré, « on devrait insister auprès de ce prélat, afin qu'il révoquât la condamnation et l'excommunication qu'il a portées. En effet, bien qu'il n'en résulte aucun mal qui aille à l'encontre du salut, il en résulte un mal contraire à la perfection de l'intelligence; les hommes, en effet, ne peuvent plus traiter librement certaines vérités qui ne serviraient point médiocrement au perfectionnement de leur intelligence ». En outre, les infidèles et même beaucoup de fidèles se scandaliseraient de l'ignorance et de la simplicité de ces prélats qui prennent pour erroné et contraire à la foi ce qui ne répugne aucunement à la foi ni aux bonnes mœurs ».

« Dans le cas, enfin, où la proposition que le Docteur croit posséder est de celles qui touchent au salut, ou bien encore si l'au-

1. *Magistri* Godefridi de Fontibus *Quodlibeta*; quodlib. VII, quæst. XVIII : Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi si credat oppositum esse verum [*Les Quodlibet cinq, six et sept de* Godefroid de Fontaines, publiés par M. De Wulf et J. Hofmans (*Les Philosophes Belges*, t. III; Louvain, 1914), pp. 402-405.]

torité de la Sainte Écriture, si quelque raison véridique, montre, avec une évidente certitude, qu'il la faut soutenir, alors la sentence et la prohibition de l'évêque sont absolument erronées et ne lient personne... En ce cas, le docteur doit parler selon son sentiment, au risque de scandaliser certaines gens par son apparente désobéissance. »

Insister auprès de l'évêque pour qu'il rapporte une condamnation qu'on juge mal fondée, c'est un devoir, au gré de Godefroid; nous allons voir qu'il n'y manqua pas.

Après la mort d'Étienne Tempier, après celle de Ranulphe d'Homblières, qui avait succédé à Étienne, Simon de Buci monta sur le siège épiscopal de Paris, qu'il occupa de 1292 à 1304. Or, en une discussion quodlibétique tenue sous son pontificat, Godefroid se fait poser la question suivante [1] : « Est-ce que l'évêque de Paris commet un péché parce qu'il omet de corriger certains articles condamnés par son prédécesseur ? » Voici la réponse qu'il fait à cette question :

« Monseigneur l'évêque de Paris est un homme d'une éminente érudition en droit canonique et en droit civil; il a acquis également une érudition suffisante en la Faculté de Théologie; toutefois, il n'a pas tellement étudié en cette dernière qu'il puisse, pour la correction des dits articles, se passer du conseil des maîtres; ceux-ci, d'ailleurs, n'étant point en parfait accord au sujet des dits articles, Monseigneur l'Évêque peut être excusé d'une certaine manière de ne les avoir pas corrigés. Toutefois, il pourrait, aisément et sans aucun inconvénient, rapporter la sentence dont son prédécesseur a frappé ces articles, ce qui rendrait la paix à beaucoup de gens et leur serait utile, en sorte que je ne vois rien qui le puisse suffisamment excuser de ne pas le faire; toutefois, je n'oserais le condamner sur aucun des deux chefs...

« Bien que ces articles aient été édictés par des gens fort savants, il semble néanmoins qu'il les faille maintenant corriger. Ceux qui les ont édictés peuvent être raisonnablement excusés, bien que leur œuvre appelle maintenant la correction; en effet, à l'époque où ces articles furent édictés, plusieurs maîtres-ès-arts, et non des moindres, s'étendaient à l'excès et sans que la raison les réfrénât au sujet des matières de ces articles; leur langage ne semblait

1. Godefridi de Fontibus *Quodlibeta*; quodlib. XII^m, quæst. IV^a; Bibl. nat., fonds latin, ms. n° 15842, fol. 276, col. b, à fol. 277, col. c. — Les renseignements qui suivent sont tirés de Maurice De Wulf, *Histoire de la Philosophie en Belgique*, pp. 89-94.

que trop verser en des erreurs. En ce temps donc, il fallut pencher davantage vers l'excès contraire. »

Un des auditeurs trouva, sans doute, que les propos de Godefroid de Fontaines étaient quelque peu libres et irrévérencieux à l'égard de l'évêque de Paris, car il posa aussitôt la question suivante : « Est-il permis à un docteur, surtout à un docteur en Théologie, de refuser une question qu'on lui pose, si les conclusions que la vérité l'obligera à tirer de la discussion sont de nature à offenser des personnages riches ou puissants ? »

Fièrement, Godefroid répond que « distribuer ainsi la vérité par l'enseignement est un devoir de justice distributive... Peu de gens se rencontrent, d'ailleurs, qui soient capables de pécher en disant trop haut la vérité ; le plus grand nombre pèchent en la taisant ».

La résistance de l'ordre des Dominicains aux décrets d'Étienne Tempier paraît avoir été beaucoup plus active et, surtout, beaucoup plus efficace que celle de quelques maîtres parisiens, isolés et contredits par nombre de leurs collègues.

Étienne Tempier se disposait à faire promulguer dans le diocèse de Paris les condamnations prononcées à Oxford « lorsque [1] les cardinaux qui gouvernaient l'Église pendant la vacance du Siège apostolique (20 mai-25 novembre 1277), lui envoyèrent l'ordre de surseoir absolument à cette affaire jusqu'à ce que la Cour romaine le chargeât de s'en occuper. C'était, en somme, désapprouver le zèle intempestif d'Étienne Tempier, et infirmer indirectement la valeur de sa condamnation et de celle de Robert Kilwardby.

» Il est de toute vraisemblance que les Dominicains n'étaient pas étrangers à l'acte de la Curie romaine. Ils avaient dû faire appel des condamnations arbitraires de l'Évêque de Paris et de l'Archevêque de Cantorbéry. Un membre de l'Ordre, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, personnage influent, en résidence à la Cour romaine, paraît s'être spécialement entremis dans cette affaire. Nous savons que l'Évêque de Paris, peut-être sur ses observations, lui avait envoyé, dans la préoccupation de se justifier, la sentence de l'Archevêque de Cantorbéry. Pierre de Conflans écrivit alors à son confrère, Robert Kilwardby, pour s'étonner de la prohibition de propositions qu'il jugeait bien fondées. Guillaume d'Ockam, qui semble avoir connu cette lettre, nous laisse entendre qu'elle aurait été assez dure. Nous possédons le mémoire justificatif adressé par Robert Kilwardby à Pierre de

1. P. MANDONNET, *Op. laud.*, Première partie, pp. 234-238.

Conflans. Il nous y fait connaître ses idées personnelles sur les questions disputées, mais n'établit pas qu'il eût le devoir, ni même le droit de procéder à cette condamnation.

» Pour défendre Thomas d'Aquin, l'Ordre comprit qu'il devait, avant tout, compter sur lui-même. Aussi déploya-t-il dans ce but une activité et une énergie qui témoignent de la claire conscience des fins qu'il poursuivait. Le danger semblait surtout concentré en Angleterre, où Robert Kilwardby avait exercé, comme provincial, puis comme archevêque, une influence prédominante. Le Chapitre général de 1278, tenu à Milan, nomma deux délégués, Raymond de Mévouillon et Jean Vigouroux, pour visiter la province d'Angleterre et punir sévèrement quiconque aurait manqué de respect aux doctrines du vénérable Père Thomas d'Aquin...

» Les chapitres, d'ailleurs, continuèrent non seulement à affirmer leur volonté de voir respecter les enseignements de Thomas d'Aquin, mais encore à les propager vigoureusement... »

Au temps qui suivit la canonisation de Thomas d'Aquin, les Dominicains obtinrent une certaine satisfaction. Le 14 février 1325, l'évêque de Paris rendait solennellement la sentence que voici [1] :

« Par la teneur des présentes, et de science certaine, nous annulons totalement la susdite condamnation [portée en 1277] des articles et la sentence d'excommunication qui les frappe, en tant qu'ils touchent ou qu'on prétend qu'ils touchent la doctrine du bienheureux Thomas; quant aux articles eux-mêmes, nous n'entendons, par là, ni les approuver ni, non plus, les désapprouver ; nous les livrons simplement à la libre discussion des écoles. — *Supradictam articulorum condemnationem et excommunicationis sententiam quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam beati Thomæ prædicti, ex certa scientia tenore præsentium totaliter annullamus, articulos ipsos propter hoc non approbando seu etiam improbando, sed eosdem discussioni scolasticæ liberæ relinquendo.* »

Cette décision laissait leur entière vigueur aux condamnations portées par Étienne Tempier toutes les fois que les articles visés par ces condamnations n'étaient point de ceux que Thomas d'Aquin avaient enseignés ; pour ceux mêmes que le *Doctor communis* avait professés, l'Évêque de Paris et la Faculté de Théologie n'entendaient aucunement que la canonisation du docteur plaçât d'emblée ces thèses au nombre des doctrines approuvées par l'Église ; ils voulaient seulement, par égard pour celui qui les avait propo-

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 838, t. II, p. 280.

sées, qu'on les pût désormais soutenir à Paris sans encourir l'excommunication.

Les Dominicains eussent voulu davantage ; ils eussent voulu qu'on fût tenu, en toute question, de regarder comme véritable la solution proposée par le grand docteur que leur ordre avait donné à l'École. Ils en faisaient, du moins, une obligation à tous leurs frères ; en juin 1346, le Chapitre général de l'ordre, tenu à Brive, portait le décret suivant [1] :

« Voici ce que nous imposons d'une manière stricte : Que nul, en une leçon, en une détermination ou en une réponse, n'ose soutenir avec assurance le contraire de ce qui est contenu en la doctrine commune, non plus que ce que l'on regarde communément comme ayant été à l'encontre de l'opinion de notre vénérable docteur Saint Thomas. *Districte imponimus quod nullus legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium ejus quod in doctrina communi continetur, et contra oppinionem doctoris nostri venerabilis S. Thomæ communiter creditur extitisse.* »

Entre les Dominicains et l'Université de Paris, la guerre était inévitable ; après bien des escarmouches, elle éclata en 1387 et, pendant quatre ans (1387-1391), se poursuivit avec une extrême violence [2].

L'occasion en fut donnée par un bachelier dominicain de la province d'Aragon, Jean de Montson. Fidèle observateur du décret porté par le chapitre général de Brive, Jean de Montson avait enseigné à Paris diverses propositions conformes à la doctrine de Saint Thomas, mais contraires au sentiment de l'Université ; en particulier, selon la coutume alors répandue chez les Dominicains, il avait très vivement combattu la croyance en l'immaculée conception de la Vierge Marie, que Thomas d'Aquin repoussait, tandis que l'Université de Paris, très attachée à cette croyance, célébrait avec ferveur la fête de l'immaculée conception.

Jean de Montson fut sommé de rétracter quatorze propositions thomistes que l'Université jugeait erronées ou malsonnantes [3] ; il s'y refusa ; l'Église, à son avis, en canonisant Thomas d'Aquin, avait implicitement approuvé ces propositions.

Tout aussitôt, l'affaire prit une grande ampleur ; elle fut portée devant le Pape ; en 1388, Pierre d'Ailly, docteur en théologie, évêque de Cambrai, ancien maître du Collège de Navarre, ancien chancelier de l'Université, remit au pape d'Avignon, Clément VII,

1. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce nº 1127, t. II, p. 591-592.
2. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièces nº 1557-nº 1583 ; t. II, pp. 486-533.
3. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce nº 1559, t. III, pp. 491-496.

un traité fort étudié [1] où se trouvaient condamnés à la fois le principe dont s'autorisait Jean de Montson et les propositions qu'il osait soutenir.

A l'assertion que la doctrine de Saint Thomas avait été approuvée par l'Église, la Faculté de Théologie répondait [2] que « l'approbation reçue par cette doctrine n'était pas d'une nature telle qu'elle pût entraver l'effet de la susdite condamnation ou du procès intenté par le dit évêque (Étienne Tempier) ».

La Faculté distinguait, en effet, trois sortes d'approbations [3].

« Par la première, l'Église déclare qu'une doctrine est utile, qu'elle est reçue comme probable en matière de foi, enfin qu'elle est répandue dans les écoles.

» Par la seconde, une doctrine est approuvée de telle manière que l'on soit tenu de la croire vraie en toutes ses parties.

» Par la troisième, elle est approuvée de telle sorte qu'il faille la croire exempte de toute erreur et de toute hérésie...

» Le premier mode d'approbation diffère beaucoup des deux autres ; car beaucoup de doctrines approuvées en cette première manière contiennent non seulement des thèses fausses, mais encore des propositions erronées en matière de foi. »

Or, c'est seulement cette première sorte d'approbation que la Faculté de Théologie de Paris regarde comme acquise à la doctrine de Saint Thomas, tandis qu'elle lui dénie formellement les deux autres.

Les Dominicains prirent fait et cause pour Jean de Montson ; la doctrine de ce frère était celle de Saint Thomas d'Aquin, qu'ils identifiaient avec le dogme même de l'Église. Le Chapitre général, tenu à Rodez en 1388, fixait [4] les subsides que devaient fournir les diverses provinces de l'ordre pour soutenir la lutte « contre quelques hommes qui, à tort et injustement, nous l'affirmons, ont

1. *Tractatus ex parte Universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quendam fratrem Ordinis Prædicatorum editus.* De cet important écrit, Denifle et Chatelain (*Op. laud.*, pièce nº 1565, t. III, p. 505) ne donnent qu'un résumé insignifiant. Il a été publié in extenso par D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I², pp. 75-129). Il est reproduit plus ou moins complètement, à la fin de nombre d'éditions des Petri Lombardi *Libri IV Sententiarum* Certains passages essentiels, omis par les éditions des *Sentences*, ont été, d'après un manuscrit conservé au Collège de Navarre, publiés par Jean de Launoy (Joannis Launoii *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna Liber.* Tertia editio, Lutetiæ Parisiorum, ap. Edmundum Martinum, MDCLXII. Cap. X, pp. 94-96). Nous n'avons pu vérifier si ces passages sont reproduits par la *Collectio judiciorum* d'Argentré.

2. *Op. laud.*, proœmium.

3. *Op. laud.*, circa tertium principale.

4. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 1562 ; t. III, p. 500.

condamné, à Paris, la vérité de la foi, de la Sainte Écriture et de notre éminent docteur Saint Thomas. — *Contra nonnullos qui perperam et injuste, ut tenemus, veritatem fidei Sacræque Scripturæ ac doctoris nostri eximii Sancti Thomæ Parisius condemnaverunt.* »

Mais tous les efforts des Frères Prêcheurs auprès de la Curie d'Avignon aboutirent à un échec. Le 27 juin 1389, trois cardinaux délégués par Clément VII prononcèrent l'excommunication contre Jean de Montson [1].

Entre l'Université et les Dominicains, la rupture se fit. Les Frères Prêcheurs furent retranchés de l'Université [2]; il leur fut interdit, à Paris, de prêcher soit en français, soit en latin, et de prendre part à aucun exercice scolaire. La population se mit du parti de l'Évêque et de la Faculté de Théologie et hua les Jacobins; « après eux, dans les rues, grands et petits criaient : *Huet*, *huet* ». Les Dominicains demeurèrent hors de l'Université jusqu'en 1403 [3], époque où l'Université revint à l'obédience du pape de Rome.

En dépit donc de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin, en dépit de l'active et, parfois, violente opposition des Frères Prêcheurs, l'Université parisienne ne cessa de maintenir avec fermeté les condamnations portées par Étienne Tempier; en fait, le décret de 1277, resta, pendant toute la durée du XIV^e^ siècle, un code révéré des maîtres parisiens; nous en aurons maintes fois la preuve.

Ce décret, d'ailleurs, avait trouvé, nous l'allons voir, de nombreux et fermes partisans.

VIII

L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford. II. Les partisans : Les Franciscains, Raymond Lull.

En sa lutte contre « Aristote et ceux qui le suivent », Étienne Tempier s'était affirmé comme le continuateur de Guillaume d'Auvergne, comme le défenseur de l'ancienne Scolastique latine contre le Péripatétisme et le Néoplatonisme d'origine païenne ou musulmane. Ceux qui avaient le plus fidèlement gardé les tradi-

1. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce n° 1567, t. III, pp. 506-512.
2. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce n° 1569 ; t. III, pp. 513-514.
3. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, t. III, pp. 486-487.

tions de la Philosophie augustinienne allaient être ses auxiliaires naturels et les promoteurs de son œuvre.

Or le respect des théories augustiniennes et la méfiance à l'égard des doctrines péripatéticiennes marquaient d'un caractère très nettement accusé les études franciscaines.

A leur début, les études franciscaines avaient été surtout orientées par deux influences, celle d'Alexandre de Alès ou, du moins, de la *Somme* mise sous le nom de cet auteur, et celle de Robert Grosse Teste, évêque de Lincoln.

La *Somme* d'Alexandre de Alès porte la trace des premiers contacts qui se soient établis entre la Philosophie des chrétiens d'occident et les Philosophies péripatéticiennes et néoplatoniciennes transmises par les Arabes ; mais celle-là n'y est point encore, nous l'avons vu, conquise par celles-ci ; elle demeure fidèle aux traditions augustiniennes ; parmi les influences nouvelles, la seule à laquelle elle fasse bon accueil, c'est celle d'Avicébron, parce qu'elle est tout imprégnée de pensées venues de la Scolastique latine ; c'est donc à cette ancienne Scolastique, c'est aux enseignements de Jean Scot Erigène que, par l'intermédiaire d'Avicébron, la *Somme* d'Alexandre de Alès rattachait la Scolastique franciscaine.

Sans être franciscain, Robert de Lincoln avait grandement contribué à promouvoir les études des Mineurs. Or, on peut penser qu'il n'a point cherché à réduire ces études au commentaire servile des écrits d'Aristote ; rien de plus réfractaire au Péripatétisme superstitieux d'un Averroès que le génie primesautier de Grosse Teste, tel que Bacon nous le décrit [1] en un passage que nous avons déjà cité :

« Il eût mieux valu pour les Latins, j'en suis certain, que la sagesse d'Aristote n'eût point été traduite que de leur avoir été livrée sous une forme si obscure et si pervertie ; aussi se trouve-t-il des gens qui passent trente et quarante années à l'étudier, et plus ils la travaillent, moins ils la connaissent, comme j'ai pu l'éprouver de tous ceux qui se sont attachés aux livres d'Aristote. Aussi Monseigneur Robert, autrefois évêque de Lincoln, de sainte mémoire, a-t-il complètement délaissé les livres d'Aristote et les méthodes qu'ils tracent ; c'est à l'aide de son expérience personnelle, par la lecture des autres auteurs, par l'étude des autres sciences qu'il a traité les sujets qui relèvent de la sagesse d'Aris-

1. Fratris Rogeri Bacon *Compendium studii*, Cap. VIII (Fratris Rogeri Bacon *Opera quædam hactenus inedita*, éd. Brewer, Londres, 1859 ; p. 469).

tote ; et il a écrit sur les questions dont parlent les livres d'Aristote des choses cent mille fois meilleures que ce que l'on peut saisir en de mauvaises traductions de ce philosophe. Nous en avons pour témoins les traités que Monseigneur l'Évêque de Lincoln a composés sur l'arc-en-ciel, sur les comètes et sur d'autres sujets. »

Pour résister à l'emprise du Péripatétisme et du Néoplatonisme, l'ordre franciscain avait reçu d'Alexandre de Alès et de Robert Grosse-Teste deux puissances redoutables, le respect de la Théologie Augustinienne et le goût de la science expérimentale. Il semble que ces deux forces se soient comme incarnées l'une en Saint Bonaventure et l'autre en Roger Bacon.

Rien qui diffère plus du génie de Saint Thomas d'Aquin que le génie de Saint Bonaventure, son illustre émule. Les écrits de Saint Bonaventure gardent les manières de penser et de parler qui étaient d'usage en la Scolastique latine alors que la Physique et la Métaphysique grecques et musulmane ne lui avaient pas été révélées.

Rien ne saurait mieux caractériser les tendances de Saint Bonaventure que le dernier des écrits qu'il ait composés, que ces *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiæ*, interrompues en 1273, [1] lorsque l'auteur reçut la dignité cardinalice que la mort allait suivre de près.

Nous allons trouver la clé qui nous ouvrira la pensée de Saint Bonaventure en un passage sur les universaux [2] où les réminiscences d'Avicébron seront aussi aisées à reconnaître que l'opposition à l'encontre de Thomas d'Aquin.

« Au sujet de la division en universel et particulier, il est une grave erreur. Les uns disent que l'universel n'est rien hors de l'âme ; Platon a supposé qu'il n'existait qu'en Dieu, d'autres qu'il n'existe qu'en l'âme.

» Je dis donc qu'il y a l'universel qui est l'un tendant vers la multitude (*unum ad multa*), celui qui est l'un résidant en la multitude (*unum in multis*), celui qui est l'un résultant de la multitude (*unum præter multa*). L'un qui tend vers la multitude, c'est celui qui existe, inachevé, dans la puissance de la matière. L'un qui réside en la multitude, c'est, par exemple, au sein des choses

1. S. Bonaventuræ *Opera omnia* edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Tomus V. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891. Prolegomena, pp. XXXVI-XXXVII.

2. Sancti Bonaventuræ *Collationes in Hexaëmeron*, collatio IV, 9 ad 11 ; éd. cit., t. V, pp. 350-351.

particulières, la nature qui leur est commune. Enfin l'un qui résulte de la multitude se trouve en l'âme.

» D'ailleurs, l'un qui tend à la multitude, l'un qui réside en la multitude et l'un qui résulte de la multitude existent tous trois en l'art éternel [de Dieu]. C'est par cet art et cette raison de Dieu que chacune de ces trois unités est constituée en sa réalité.

» Il est clair, en effet, que deux hommes se ressemblent et qu'un homme n'est pas un âne ; il faut donc que cette ressemblance ait pour fondement et pour support une certaine forme stable ; non pas la forme qui est seulement en l'un de ces deux hommes (*in altero*), car celle-là est particulière, mais bien une forme universelle.

» Cette raison universelle n'existe pas simplement en notre âme ; elle existe dans la chose, suivant l'ordre qui procède du genre à l'espèce ; nous avons, d'abord, commun entre nous, le caractère de substance, qui est le plus général, puis les autres caractères jusqu'à la forme d'homme qui est la toute dernière. »

Ce que Bonaventure entend affirmer en ce passage, c'est bien la thèse de la pluralité des formes substantielles, telle qu'Avicébron l'a soutenue, telle que Thomas d'Aquin l'a combattue. Nous en aurons la pleine assurance si nous poursuivons la lecture de la *Collatio in Hexaëmeron* :

« La division en puissance et acte donne lieu à beaucoup d'erreurs. Certains prétendent que l'acte n'ajoute rien à la puissance si ce n'est une manière d'être ; ce qui existait d'une manière incomplète existe maintenant d'une manière complète. Nous ne parlons pas ici de la puissance purement passive mais de celle qui, déjà, s'avance vers l'acte. En effet, comme, en toute créature, la puissance active est unie à la puissance passive, il faut que ces deux puissances aient pour fondement, en la réalité, deux principes distincts. »

Ces deux principes, Saint Bonaventure ne les définit pas plus explicitement ici, car il l'a fait maintes fois dans son œuvre. La puissance purement passive, c'est la matière première ; la puissance active, celle qui déjà s'avance vers l'acte, c'est la *raison séminale* ; cette raison séminale, « c'est [1] une forme qui existe en la matière, mais d'une existence incomplète, en puissance de produire plusieurs choses, et indifférente à l'une comme à l'autre de ces choses ».

1. Sancti Bonaventuræ *In secundum librum Sententiarum* Dist. XVIII, art. 1, quæst. 3.

En la *Collatio in Hexaëmeron* que nous analysons, Saint Bonaventure ne définit pas la raison séminale mais, ce qui nous la fait peut-être mieux connaître, il en décrit le rôle. « Voici, dit-il, en quoi consiste la force de cette puissance qu'est la raison séminale.

» En certains cas, cette puissance ajoute à l'existence actuelle une certaine partie d'essence ou d'existence ; ainsi à la raison qui constitue l'existence corporelle, elle ajoute en la réalité le caractère vital (*animatum*) ; la vie (*animatio*) est, en effet, quelque chose [de réel], mais quelque chose qui est subordonné à la sensibilité ; à la vie, elle surajoute le sensible, et ainsi de suite jusqu'au caractère d'homme. »

Les raisons séminales de Bonaventure, ce sont donc, ici, ces formes superposées, de plus en plus déterminées, dont la forme spécifique est le couronnement, qu'Avicébron mettait en toute chose. Chacune de ces formes est comme en puissance de la forme plus élevée ; par la détermination large qu'elle confère à la matière, elle prépare cette matière à recevoir la détermination plus étroite que cette matière recevra de la forme suivante ; elle est donc, pour cette matière, comme une tendance à recevoir une forme supérieure.

Bonaventure oppose cette thèse à la thèse averroïste et thomiste qui, en chaque substance, unit à la matière une forme substantielle unique. Cette dernière thèse, il la qualifie avec dureté : « Il est insensé (*insanum*) de dire que la forme ultime se conjoint à la matière première sans qu'il y ait au sein de la matière première, au moins en puissance, quelque disposition à recevoir cette forme, sans qu'il y ait, [entre la matière première et la forme ultime,] aucune forme interposée. »

Le rôle que nous venons de décrire n'est pas tout le rôle de la raison séminale « Parfois, aussi, elle ajoute simplement la manière d'être ; ainsi en est-il lorsque, d'une chose qui est une en puissance, elle fait une chose qui est une en acte. Car l'unité ne se conjoint pas simplement à la matière ; elle se conjoint à la matière qui, en sa puissance radicale, possède déjà la vie ».

Ce langage, semble-t-il, se peut interpréter ainsi : Lorsque la matière a reçu successivement ces diverses raisons séminales qui sont des formes superposées et dont la dernière est la forme spécifique, l'ensemble ne constitue pas encore un individu ; il n'est, à vrai dire, qu'un individu en puissance ; une nouvelle raison séminale survient alors qui confère à cet ensemble, à ce composé, l'individualité actuelle ; le principe de l'individuation apparaît donc à Saint Bonaventure comme quelque chose qui se surajoute

à l'ensemble des formes substantielles superposées pour en accroître le pouvoir de détermination; la dernière forme substantielle avait déterminé l'espèce ; ce principe vient distinguer les divers individus au sein de l'espèce. Cette doctrine semble bien être l'aboutissant naturel de la méthode d'Avicébron. Avicébron, cependant, n'avait pas poussé jusqu'à ce corollaire son procédé métaphysique ; c'est en la matière, et non pas en une forme ultime, qu'il cherchait le principe de la multiplicité numérique et de l'individuation ; Saint Bonaventure, en ses écrits antérieurs à l'*Hexaëmeron*, imitait la conduite d'Avicébron ; mais la tendance à faire du principe d'individuation une forme ou quelque chose d'analogue résultait trop fortement des principes posés par le rabbin de Malaga pour ne pas aboutir quelque jour en la philosophie de ceux qui enseignaient la pluralité des formes substantielles ; les disciples de Duns Scot et, surtout, Jean de Jandun, se chargeront d'affirmer ce corollaire à peine indiqué par le Docteur Séraphique.

Les choses universelles, a dit Saint Bonaventure, existent réellement en Dieu ; cette existence des idées en Dieu, il la regarde comme la doctrine même de Platon qu'il oppose à la doctrine d'Aristote.

C'est parce que les idées universelles sont en Dieu que Dieu est la cause exemplaire de toutes choses [1]. « Certains ont nié que les exemplaires des choses fussent en lui ; leur chef semble avoir été Aristote qui, au commencement de la *Métaphysique*, à la fin de cet ouvrage et en beaucoup d'autres endroits, tient en exécration les idées de Platon. Il prétend que Dieu se connaît seulement lui-même, qu'il n'a besoin de connaître aucune autre chose, qu'il meut à titre d'objet aimé et désiré. Ses disciples admettent qu'il ne connaît rien, qu'il ne connaît aucune chose particulière. Ces idées [platoniciennes], Artistote les combat aussi et surtout en son *Éthique* ; il y déclare que le souverain Bien ne peut être une idée. Mais ses raisons ne valent rien ; elles ont été résolues par un commentateur. »

De cette première erreur découlent, selon Saint Bonaventure, les principales erreurs d'Aristote et des philosophes arabes qui l'ont suivi.

De là, d'abord, la négation de la prescience et de la providence de Dieu.

1. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, Collatio VI, 1, 2, 3 ; éd. cit., t. V, pp. 360-361.

De là, ensuite, cette affirmation « que tout arrive par hasard ou par une nécessité fatale. Comme, d'ailleurs, il est impossible que rien arrive par hasard, les Arabes en concluent la nécessité fatale ; ils admettent, en effet, que les substances qui meuvent les cieux sont les causes nécessaires de tous les événements ».

De là découle encore une autre erreur, l'éternité du Monde. Pas plus que l'auteur du *De erroribus philosophorum*, Bonaventure ne veut qu'on innocente Aristote de cette erreur. « Il semble bien qu'Aristote déclare le Monde éternel ; c'est l'avis qu'ont eu, à son égard, tous les Grecs, comme Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Damascène, Basile, et tous les commentateurs arabes ; ils disent tous qu'Aristote a pensé de la sorte, et les paroles d'Aristote semblent bien rendre le même son. Jamais vous ne l'entendrez dire que le Monde ait eu un principe ou commencement ; il y a plus, il réfute Platon qui, seul, paraît avoir admis que le temps a commencé. Cette opinion est contraire à la lumière de la vérité ».

Comment l'erreur de l'éternité du Monde découle-t-elle de cette autre erreur qui refuse à Dieu les idées universelles des choses, Bonaventure le dit en un autre endroit du même ouvrage. Il nous montre, en effet [1], que « les choses ont été produites, d'abord, de toute éternité, en l'art éternel [de Dieu] ; puis, en second lieu, en la créature intellectuelle ; enfin, en troisième lieu, dans le Monde sensible.

« Et cela va contre les erreurs de ceux qui prétendent que le Monde a été créé de toute éternité. Comme nos âmes, en effet, ont une certaine affinité avec les lumières éternelles, ils imaginent que les choses produites ont été créées de toute éternité dans ce Monde-ci de même qu'elles se trouvent, de toute éternité, décrites en l'art éternel ; de même que, de toute éternité, le Monde est décrit en l'art éternel, de même, pensent-ils qu'il est décrit [de toute éternité] en la matière...

» Le Père, nous l'avons dit, a engendré son semblable, c'est-à-dire le Verbe qui lui est coéternel ; il a dit sa propre ressemblance et, par conséquent, il a exprimé tout ce qui était en son pouvoir.

» Le Verbe exprime donc, à la fois, le Père et les choses qui sont faites par le Verbe lui-même ; c'est lui surtout qui nous conduit à l'unité du Père qui réunit [en lui toutes choses] ; il est le bois de vie, car c'est par son intermédiaire que nous revenons

1. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, Collatio I, 16 et 17 ; éd. cit., t. V, p. 332.

à la source de vie (*fons vitæ*) et que nous y sommes vivifiés. »

Le mot de *Fons vitæ*, qui termine ce passage, ramène notre attention sur l'œuvre d'Avicébron ; Saint Bonaventure ne l'eût-il point écrit, nous n'en eussions pas moins été frappés de la ressemblance entre sa doctrine et celle du Rabbin. C'est la pensée d'Avicébron, c'est celle de Saint Augustin, c'est surtout celle de Jean Scot Erigène que nous retrouvons ici, que nous reconnaîtrions en toute cette *Collatio* de Saint Bonaventure et, particulièrement, en des passages comme ceux-ci [1] :

« Le Père joue le rôle de principe d'où se tire l'origine ; le Fils, de milieu qui fournit l'exemple ; l'Esprit-Saint, de complément qui termine...

» Le Père, de toute éternité, a engendré un Fils semblable à lui ; il s'est exprimé lui-même, a exprimé sa ressemblance semblable à lui-même et, en même temps, a exprimé la totalité de son pouvoir ; il a dit tout ce qu'il pourrait faire et, surtout, tout ce qu'il a voulu faire ; il a exprimé toutes choses en celui-là, c'est-à-dire dans le Fils, dans cette Personne qui tient le milieu et qui est comme son art.

» Ce milieu est la Vérité... D'aucune manière aucune vérité ne peut être connue si ce n'est par cette Vérité-là ; car le principe de la connaissance est le même que le principe de l'existence. Selon le Philosophe, ce qui est connaissable, en tant qu'il est connaissable, est éternel ; rien donc ne peut être connu si ce n'est par la Vérité immuable, inaltérée et sans borne.

» Celui-là est nécessairement l'intermédiaire entre les autres personnes ; s'il y a une personne qui produit et n'est pas produite, s'il y a une personne qui est produite et ne produit pas, il faut nécessairement qu'il y ait une personne intermédiaire qui est produite et qui produit. »

A l'erreur d'Aristote, qui enseigne l'éternité du Monde sensible, Saint Bonaventure oppose cette vérité : Seul, le Monde des idées est éternel car, de toute éternité, Dieu le Père l'a exprimé en son Verbe.

Par là, « les choses temporelles [2] sont de toute éternité. En effet, les choses qui procèdent du Père en procèdent suivant un certain ordre, en sorte que telle d'entre elles soit cause de telle autre en l'ordre de la nature et en l'ordre du temps ; le Verbe,

1. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, Collatio I, 12, 13 et 14 ; éd. cit., t. V pp. 331-332.
2. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, Collatio III, 6 ; éd. cit., t. V, p. 344.

dès lors, représente les choses telles qu'elles sont produites à l'existence.

» En ma connaissance prévoyante peuvent résider un grand nombre de choses futures, et une de ces choses futures peut s'y trouver plus éloignée que l'autre ; il n'en résulte pas qu'il y ait changement en ma connaissance lorsque ces choses adviennent. De même, le Verbe n'éprouve aucun changement ; lorsqu'il crée telle âme, il ne change pas, car il a décidé de toute éternité que telle âme serait créée à tel moment ; il crée donc en cet instant-ci par la parole même qu'il a énoncée de toute éternité. De même, si mon pouvoir était identique à ma volonté, et si je voulais maintenant que telle chose fût faite demain, il ne se produirait pas de changement en moi au moment où cette chose se ferait, tandis qu'il s'en produirait un si, après ne l'avoir pas voulue, je me mettais à la vouloir. »

De l'erreur, soutenue par Aristote, que le Monde est éternel, naît, à son tour, une nouvelle erreur, « celle de l'unité de l'intelligence [1]. Si l'on admet, en effet, que le Monde est éternel, il faut nécessairement admettre une de ces conséquences : Ou bien les âmes sont en nombre infini, puisqu'il y a eu une infinité d'hommes ; ou bien l'âme est mortelle ; ou bien une même âme passe de corps en corps ; ou bien l'intelligence est unique en tous les hommes. Selon le Commentateur, cette erreur doit être attribuée à Aristote. ...

» Ces gens-là sont donc tombés en l'erreur ; ils n'ont pas été séparés des ténèbres. Et les clés qui ferment le puits profond comme l'abîme n'ont pas encore été tournées. Ce sont vraiment là les ténèbres d'Égypte ; lors même que les sciences précédentes y feraient briller une grande lumière, celle-ci serait complètement éteinte par ces erreurs. Ceux qui sont venus après eux, voyant qu'Aristote avait été si grand dans les autres sciences, qu'il y avait si bien proclamé la vérité, ne peuvent croire que ce qu'il a dit en ces questions-ci ne soit pas vrai. »

Par la bouche de Saint Bonaventure, l'ancienne Scolastique latine, celle qui s'inspire de Saint Augustin et de Jean Scot Erigène, proteste contre ce respect superstitieux de la Métaphysique péripatéticienne.

Disciple et grand admirateur de Robert Grosse-Teste, Roger Bacon ne partage même pas la superstition de son temps à l'égard de la science d'Aristote.

1. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, Collatio VI, 4 et 5 ; éd. cit., t. V, p. 361.

Que la lecture des œuvres d'Aristote ne suffise pas à qui veut entendre les sciences, Bacon en donne comme première raison les défauts des traductions et des commentaires par lesquels les Latins connaissent ces œuvres : « Ceux qui [1], à plusieurs reprises, ont attentivement entendu exposer les livres d'Aristote, qui les ont enseignés longtemps et plusieurs fois en une école publique et solennelle, qui ont ensuite examiné, en une considération minutieuse et prolongée, les résultats de leur labeur, ne parviennent pas, par suite de la mauvaise qualité de la traduction et des autres raisons que nous avons indiquées, à découvrir, par les méthodes d'Aristote et de ses commentateurs, ce qu'il y a de vrai en sa Philosophie. Aussi quelques-uns de ceux qui ont entendu exposer ces sciences, qui les ont enseignées et examinées, voyant que l'étude du texte d'Aristote et de ses commentateurs n'a pu leur faire connaître la Philosophie naturelle, se tournent-ils vers les sept autres Sciences naturelles et vers les Mathématiques ; ils s'adressent aux autres auteurs qui ont traité de Philosophie naturelle, aux livres de Pline, de Sénèque et de beaucoup d'autres ; c'est ainsi qu'ils sont parvenus à la connaissance des Sciences naturelles au sujet desquelles on ne peut se contenter de ce que dit Aristote, dans les livres qui ont été répandus parmi nous, ni de ce que dit son Commentateur. »

Les traductions défectueuses qui ont été données des traités du Stagirite ne sont pas seules incriminées par Bacon. Le caractère même de ces traités ne permet pas que l'on y puise une connaissance suffisante des Sciences naturelles : « Tout est généralité [2] en ce qu'Aristote expose dans ses livres de Science physique qui sont répandus parmi les Latins. Chacun sait qu'au livre des *Physiques*, il traite de ce qui est commun à toutes les choses de la nature, comme des principes, du mouvement, du lieu, du vide, du temps, et autres sujets semblables. De même, presque en tous les livres de la partie de sa Philosophie qui nous est connue, il traite de généralités, bien qu'il descende à des sujets plus spéciaux. ... Ainsi, au livre *Du Ciel et du Monde*, bien qu'il traite des parties du Ciel et du Monde, qui sont choses spéciales, il ne détermine cependant que des conclusions générales, telles que celles-ci : Le Monde est parfait, il est fini. ... Mais il n'enseigne rien en particulier touchant les natures substantielles des cieux et des étoiles,

1. *Liber primus communium naturalium* Fratris Rogeri. *Partes prima et secunda*. Edidit Robert Steele, Oxoniæ, s. d. ; Pars prima, Dist. I, Cap. III, pp. 12-13.
2. Rogeri Bacon *Op. laud.*, Pars prima, Dist. I, cap. II ; éd. cit., pp. 3-5.

les vertus par lesquelles ils agissent sur les choses d'ici-bas, la nature de la lumière qui est en eux, l'obscurité des éclipses ; il ne dit point de quelle sorte sont les mouvements de chaque planète, quel en est le nombre ; il ne précise rien touchant la contiguïté des orbes, leur nombre, la distance à la Terre des divers cieux et des divers étoiles, l'épaisseur des cieux et la grandeur des étoiles ; il agit de même au sujet des autres vérités particulières qui sont relatives aux choses du ciel... Il en est ainsi presque partout, en ses autres livres de Science naturelle...

» Non seulement les généralités seules sont traitées en ces livres d'Aristote, mais encore certaines questions nécessaires, encore qu'elles soient générales, y sont fort imparfaitement étudiées. »

Quant aux sciences particulières, qui descendent jusqu'au détail des phénomènes, il n'en est fait presque aucune mention dans les écrits du Stagirite.

« Il est une science [1] qui enseigne comment les choses sont engendrées à partir des éléments et qui traite de toutes les substances inanimées, telles que les éléments, les humeurs simples et composées, les pierres communes, les gemmes, les marbres ; ... de tout cela, nous ne trouvons rien dans les livres d'Aristote. »

« Après ces sciences, il en est une qui est plus parfaite que toutes les autres [2] ; toutes les autres en sont les servantes, tandis qu'elle-même, d'une admirable manière, leur confère la certitude ; on la nomme la Science expérimentale ; elle dédaigne les argumentations car, si fortes soient-elles, elles ne donnent pas la certitude, à moins d'être accompagnées de la vérification expérimentale de la conclusion... Cette science enseigne donc à contrôler par l'expérience les plus nobles conclusions des autres sciences, celles qui, dans les autres sciences, sont prouvées par des arguments ou découvertes par des expériences exemptes d'artifice et imperfection ; c'est là une des prérogatives qu'a cette science... touchant les conclusions de la Physique et de la Perspective, conclusions qui sont les vérités que nous devons connaître au sujet de l'arc-en-ciel et des cercles colorés qui entourent le Soleil, la Lune ou les étoiles...

» Les physiciens, à propos du livre *Des météores* d'Aristote, et ceux qui s'adonnent à la Perspective, s'efforcent d'établir, au sujet de ces questions, des conclusions certaines, mais c'est en

1. Rogeri Baconis *Opus tertium*, Cap. XII (Fr. Rogeri Bacon *Opera quædam hactenus inedita*, éd. J. S. Brewer, London, 1859 ; p. 39).
2. Rogeri Bacon *Op. laud.*, Cap. XIII ; éd. cit., p. 43.

vain ; seule, l'expérience peut ici conférer la certitude, et non point le raisonnement. »

En l'ordre des Frères Mineurs, l'Aristotélisme se heurtait aux deux grandes puissances contre lesquelles il allait se briser ; d'une part, la Métaphysique et la Théologie augustiniennes que Saint Bonaventure exposait avec une mystique ardeur ; d'autre part, la Science expérimentale que Roger Bacon vantait avec une fougue passionnée, mais dont Bernard de Verdun maintenait les droits avec plus de fermeté.

L'ordre de Saint François était donc admirablement préparé à recevoir et à seconder les décisions d'Étienne Tempier et de Robert Kilwardby ; à peine, en effet, ces décisions étaient-elles rendues, que nous voyons les Franciscains ardents à les défendre, particulièrement contre les attaques des Dominicains.

Lorsqu'en 1278, Robert Kilwardby, nommé cardinal, avait quitté le siège archiépiscopal de Cantorbéry, il y avait eu pour successeur un franciscain, Jean Peckham, qui devait occuper ce siège jusqu'à l'an 1291 où la mort vint l'en arracher. Le nouveau primat d'Angleterre était un ancien membre de l'Université de Paris, où il étudiait déjà avant l'an 1262 ; il était de ceux qui s'intéressaient aux Sciences physiques et qui, comme Bacon, ne croyait pas que l'on en pût acquérir la connaissance par la seule lecture des écrits d'Aristote ; comme Bacon, comme leur contemporain Witelo, il avait étudié le traité d'Optique qu'Ibn al Haitham avait rédigé et que l'on nommait alors la *Perspective* d'Al-hazen ; à l'imitation de ce traité, il avait rédigé, sous le nom de *Perspectiva communis*, un manuel d'Optique qui fut, avec le volumineux ouvrage de Witelo, l'une des sources où, jusqu'au XVII^e^ siècle, les physiciens puisèrent la connaissance des réflexions et des réfractions.

Alors que Jean Peckham était à Paris, et, sans doute, au voisinage de l'an 1270, il assista et prit part, comme il nous l'apprend [1], à des disputes quodlibétiques tenues sous la présidence de l'Évêque de Paris, Étienne Tempier. En ces disputes, Thomas soutenait sa théorie de l'unité de la forme substantielle contre les subtiles argumentations de Tempier et de tous les maîtres. Par trois fois [2],

1. Jean Peckham, *Lettre du 1^er^ juin 1285* (Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 523 ; tome I, p. 634). V. sur cette question : P. Jules d'Albi, *Saint Thomas adversaire de Saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès* (*Revue Duns Scot*, 9^e^ année, n° 13, pp. 204-205. 1911).

2. Jean Peckham, *loc. cit.* et *Lettres du 7 décembre 1284 et du 1^er^ janvier 1285* (Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièces 517 et 518 ; tome I, p. 625 et pp. 626-627).

Peckham affirme que le *Doctor communis* soumit humblement toutes ses propositions au jugement et à la correction des maîtres de l'Université de Paris.

Peckham se plaît à rappeler cette soumission de frère Thomas, lorsqu'il lutte contre les Dominicains d'Angleterre et leur prieur Walter Scammel ; ceux-ci, en dépit des condamnations portées par Robert Kilwardby, s'obstinaient à enseigner toutes les thèses de Saint Thomas et, en particulier, l'unité de la forme substantielle en l'homme.

Leur enseignement, d'ailleurs, allait jusqu'à provoquer des scandales publics. En une de ses discussions quodlibétiques, tenue au voisinage de l'an 1285, Henri de Gand écrit [1] :

« J'ai appris que récemment, en Angleterre, certains religieux enseignaient que le corps vivant d'un saint et le cadavre de ce saint n'étaient point le même corps, si ce n'est sous un certain rapport (*secundum quid*) ; le corps vivant et le corps mort, en effet, ne demeurent pas identiques par une même forme substantielle, mais seulement par la matière et par quelques accidents qui l'accompagnent. Ces religieux ont gravement manqué à leur devoir et provoqué le peuple à leur sauter dessus (*provocantes populum ad insiliendum in eos*), en disant, par exemple, que le chef mort de Saint Thomas [de Cantorbery] ou de quelque autre saint n'est pas vraiment et tout simplement la tête de ce saint, mais qu'il est seulement cette tête sous un certain rapport ; qu'il ne faut point, par conséquent, le vénérer comme la propre tête de ce saint. »

A la Philosophie nouvelle, qui enseigné de telles propositions, Peckham se plaît à opposer les traditions de la Scolastique augustinienne, soigneusement gardées par les Franciscains. « Quelle est donc, écrit-il [2], la doctrine la plus saine et la plus solide ? Est-ce celle des fils de Saint François, c'est-à-dire celle de frère Alexandre de Alès et de frère Bonaventure, tous deux de sainte mémoire, et de leurs émules qui, dans leurs traités, s'appuient sur les autres saints et les autres philosophes, sans jamais calomnier ? Est-ce, au contraire, cette doctrine nouvelle (*illa novella*) qui lui est quasi toute contraire, qui détruit et énerve, dans la mesure de ses forces, ce que Saint Augustin enseigne au sujet des règles éternelles, de la lumière immuable, des raisons séminales

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta ;* Quodlib. X, quæst. VI : Utrum corpus Christi aut alterius sancti sit adorandum. Ed. 1516, fol. CCCCXV, recto.

2. Jean Peckham, *Lettre du 1er juin 1285* (Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 523, t. I, pp. 634-635).

infuses en la matière, et d'une foule d'autres questions semblables ? Est-ce celle qui, dans le monde entier, suscite des disputes (*pugnas verborum*) ? Que les anciens le décident, eux en qui réside la sagesse ; que le Dieu du ciel y veille et y apporte correction... »

Peckham se montrait surtout fort hostile à la doctrine de l'unité de la forme substantielle, dont les conséquences lui semblaient ruiner le culte des reliques. Selon cette théorie, écrivait-il le 10 novembre 1284 au chancelier d'Oxford [1], « on ne trouverait ni à Rome ni en tout l'univers, aucun corps de saint conservé en son entier, aucune parcelle d'un tel corps ; on y trouverait seulement d'autres corps que n'ont point engendré les mères de ces saints. »

Aussi, le 29 octobre 1284, Peckham avait-il renouvelé la condamnation portée par son prédécesseur Robert Kilwardby contre cette proposition : « *Quod corpus vivum et mortuum est æquivoce corpus, et quod corpus mortuum, secundum quod corpus mortuum, est corpus secundum quid.* » Le 30 avril 1285, il condamnait, à son tour, une série de propositions dont voici la huitième :

« Il n'existe en l'homme qu'une seule forme, qui est l'âme rationnelle ; il ne s'y trouve aucune autre forme ; de là découlent, semble-t-il, les susdites erreurs. »

On allait moins loin à Paris ; sans admettre en son entier la doctrine de l'unité de la forme substantielle en l'homme, Henri de Gand ne pensait pas que cette doctrine, bien comprise, ruinât le culte dû aux reliques. Aussi écrivait-il [2] : « Si quelqu'un voulait condamner cette opinion : La forme substantielle qui se trouvait dans le vivant ne demeure pas numériquement la même dans le cadavre, en prétendant que selon cette opinion, on ne devrait pas vénérer les reliques, cette condamnation ne serait point l'effet d'une mûre délibération ; au lieu de la maintenir, il la faudrait plutôt révoquer. »

Henri de Gand venait [3], d'ailleurs, de marquer avec soin la gradation suivant laquelle s'échelonne la gravité croissante de ces trois qualifications : faux, erroné, hérétique, et il avait conclu en ces termes : « Dire, pour la seconde cause, que la forme substantielle qui se trouvait dans le corps vivant de Pierre n'est pas demeurée la même dans le cadavre de Pierre n'est aucunement hérétique, non plus que ce qui résulte de là selon le VIII[e] article ;

1. M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 2[e] édition, 1905, p. 376, en note.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*
3. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. X, quæst. V ; Utrum corpus Christi vivum et corpus Petri vivum sint idem specie. éd. cit., fol. CCCCXII, recto.

et quelque soit le sentiment que l'on adopte à cet égard, soit que l'on admette la permanence d'une même forme, soit qu'on ne l'admette pas, nul ne le doit juger ni erroné ni hérétique, car il n'y a pas là matière à erreur ni à hérésie. »

En l'année 1286, c'est-à-dire à peu près au temps où Henri de Gand écrivait ces lignes, son adversaire, Godefroid de Fontaines, rendait également témoignage de la liberté avec laquelle on pouvait discuter à Paris touchant la pluralité des formes substantielles, liberté qui contrastait avec la rigueur de Cantorbery et d'Oxford. « A Paris, disait-il [1], les uns admettent que le cadavre de Pierre n'est pas le même que son corps vivant ; d'autres admettent le contraire. Ni l'une ni l'autre de ces deux opinions n'est jugée, à Paris, absolument erronée (*simpliciter erroneum*)... Il semble donc que celui qui a déclaré que « ces articles étaient hérétiques et condamnés en eux-mêmes comme en ceux qui leur ressemblent, » a commis un grave excès. Qu'ils soient condamnés comme hérétiques en eux-mêmes, cela n'est point connu, du moins communément, alors que la condamnation d'articles hérétiques doit être publique et solennelle ; que des articles semblables à ceux-là soient [condamnés comme] hérétiques, on ne le sait pas non plus à Paris. Il n'est pas vraisemblable cependant, [s'ils étaient condamnés comme hérétiques,] que cela fût ignoré de cette Université de Paris, vénérable en Théologie comme en droit canon. Bon nombre de maîtres, au nombre desquels se trouvaient de jeunes maîtres aussi bien que des anciens, ont écrit récemment qu'ils ignorent que cet article, dont tous les autres résultent dit-on, soit tenu à Paris pour hérétique ou erroné. Il est donc étonnant qu'un seul homme ose affirmer ainsi, d'une manière publique, que ces articles sont condamnés comme hérétiques, en eux-mêmes comme en ceux qui leur ressemblent ; qu'il dénonce comme excommuniés tous ceux qui les enseignent, ce qui est une insulte pour beaucoup de gens, tant en Angleterre qu'ailleurs. Cette manière de condamner serait extrêmement dangereuse. »

Évidemment, l'intolérance qui régnait à Oxford était unanimement blâmée en l'Université de Paris. Les théologiens des partis les plus opposés, comme Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, s'accordaient à dénier toute valeur aux condamnations portées par Robert Kilwardby et par Jean Peckham.

La lutte des Franciscains contre les propositions condamnées

1. M. De Wulf et A. Pelzer, *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines*, quodlib. III, quæst. V, pp. 207-208.

par Tempier et par Kilwardby, et, en particulier, contre celles que Thomas d'Aquin avait soutenues, ne se poursuivait pas seulement à Oxford et en toute l'Angleterre. Elle se débattait partout.

En **1282**, le Chapitre général de l'Ordre Franciscain, tenu à Strasbourg sous la présidence du ministre général Bonagratia, défendait [1] que l'on mît la *Somme* de Saint Thomas aux mains des Frères, à moins que ce ne fussent des lecteurs remarquablement intelligents ; encore, les exemplaires de la *Somme* qu'on leur confiait devaient-ils porter les notes rectificatives que le Franciscain Guillaume de la Mare avait composées sous ce titre : *Correptorium fratris Thomæ*.

Peu après, une mesure fut prise, qui était encore plus significative. Les constitutions générales qu'en 1260 Saint Bonaventure avait données à son ordre, portaient cet article : « Qu'aucun frère n'ait l'audace d'affirmer, ni même d'approuver sciemment une opinion que nos maîtres réprouvent d'un commun accord ; qu'il n'ait point non plus l'audace de se faire le défenseur d'une opinion singulière, quel qu'en soit l'auteur, si elle est suspecte et prête le flanc à l'accusation, particulièrement en ce qui touche la Foi et les mœurs. » Vers 1280, un manuscrit conservé à Fribourg en fait foi, on compléta [2] cet article par l'addition du mem-

1. P. Mandonnet, *Op. laud.*, Première partie, p. 102 (en note).

2. Voici les formes successives prises par cet article des constitutions franciscaines :

« Nullus frater audeat aliquam opinionem asserere vel approbare scienter, quæ a magistris nostris communiter reprobatur ; nec opinionem singularem cuiuscumque suspectam vel calumniabilem, maxime contra fidem vel mores, audeat defensare ».

[Constit. gen. Narbonenses (1260), ad calcem. S. Bonav. *Op. omnia*, VIII, p. 456 b].

« Nullus frater audeat opinionem aliquam asserere vel etiam approbare scienter, quæ a magistris nostris communiter reprobatur; nec opinionem singularem cuiuscumque suspectam et calumpniabilem, maxime circa fidem et mores, audeat defensare, et potissime a domino episcopo et magistris Parisiensibus reprobatum ».

[Constit. gen. circa a. 1280/81. In cod. 106 (sæc. XIII et XIV), p. 216-247, bibl. fr. Min. Conv. Friburgi in Helvetia].

« Nullus etiam frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab episcopo et magistris Parisiensibus communiter reprobatam, scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte ; nec opinionem singularem cuiuscumque calumniabilem vel suspectam, maxime circa fidem vel mores, audeat defensare ».

[Constit. gen. Parisienses (1292). *Archiv für Lit. u. Kirch.-Geschichte*, VI, p. 110, nota 3].

« Nullus quoque frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab episcopo et magistris Parisiensibus communiter reprobatam, scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte, aut in scriptis relinquere ; nec opinionem cuiuscumque calumpniabilem vel suspectam, maxime contra fidem vel mores, audeat defensare ».

[Constit. gen. Assisienses (1316). *Archivum francisc. histor.* IV, p. 293].

« Ex compilatione antiqua : « Nullus frater audeat aliquam opinionem

bre de phrase que voici : « Et surtout si cette opinion a été condamnée par Monseigneur l'Évêque et par les maitres de Paris. — *Et potissime a domino episcopo et magistris Parisiensibus reprobatam.* » Le respect des décisions prises, en **1277**, par Étienne Tempier et par les théologiens de Paris se trouvait ainsi imposé à tous les Franciscains de la Chrétienté par les constitutions générales de l'Ordre.

Ces décisions trouvèrent, parmi les Frères Mineurs, un ardent défenseur en la personne du célèbre Raymond Lull [1].

Né vers **1235** à Palma, dans l'île de Majorque, d'une famille noble et riche, Raymond Lull avait mené la vie du siècle avant de prendre la bure franciscaine, qu'il revêtit à l'âge de trente ans.

Au moment où la dernière des croisades guerrières prenait fin par la mort du roi de France devant Tunis, Lull conçut le grandiose projet d'une croisade pacifique et purement spirituelle ; il voulait qu'une véritable armée de théologiens se répandît par les pays musulmans afin de réfuter les erreurs de l'Islam et d'en convertir les croyants. Ce projet imposa à Lull les occupations les plus variées, qu'il accomplit avec une dévorante activité : démarches multiples et infructueuses auprès des papes et des princes ; étude des langues orientales et des philosophies arabes ; rédaction d'une foule d'ouvrages de dialectique, d'apologétique, de polémique ; enfin, missions en pays d'Islam où, à quatre reprises, l'ardent franciscain s'efforça d'accomplir seul l'œuvre qu'il eût voulu rendre collective.

La vie de Lull est une suite de pérégrinations hâtives qu'interrompent de courts séjours au couvent de Miramar, en l'Ile de Majorque. On le trouve en **1276** à Montpellier, en **1285** et en **1287** à Rome, en **1288** à Paris, en **1289** à Gênes. En septembre **1292**, il est à Tunis, accomplissant sa première mission en pays infidèle ; en **1293**, il est de retour à Naples. En **1301**, une seconde mission l'entraine vers Chypre et l'Asie mineure ; l'année suivante le revoit

corruptam, non sanam, vel ab episcopo et magistris Parisiensibus communiter reprobatam, scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte ; nec opinionem singularem cuiuscumque calumniabilem vel suspectam, maxime circa fidem vel mores, audeat defensare ».

[Constit. gen. Perpinianenses (1331). *Archivum francisc. hist.* II, p. 596].

Nous devons cette note au R. P. G. Delorme, O. M., qui a découvert le second de ces textes ; qu'il nous permette de lui en exprimer notre vive gratitude.

1. Le rôle de Raymond Lull comme défenseur de la Scolastique traditionnelle contre l'Averroïsme et le Thomisme est très clairement défini dans l'ouvrage suivant :

Jean Henri Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle* (*Ramon Lull*) (Thèse de doctorat de Grenoble), Toulouse, 1912.

à Montpellier, à Gênes et à Paris. En 1305, c'est vers le Maroc, puis vers Bougie qu'il dirige ses pas. En mai 1312, il est à Montpellier, en juillet à Majorque, puis à Messine. Bien qu'âgé de quatre-vingts ans, il se prépare à une nouvelle mission ; le 26 avril 1313, il signe, à Majorque, son testament, puis s'embarque pour Tunis ; là il fut lapidé par les habitants ; recueilli, expirant, par un vaisseau gênois, il fut ramené mort ou mourant à Majorque. La tradition la plus répandue date sa mort du 29 juin 1315. Cette date, et le martyre même de Lull ont, d'ailleurs, été contestés.

Il semble que cette vie de perpétuels voyages dût laisser peu de place aux travaux de l'esprit ; or rien n'a égalé l'activité voyageuse de Lull, si ce n'est son activité littéraire ; ses écrits, dont un grand nombre sont inédits, ne se comptent pas.

Parmi ces ouvrages, il en est plusieurs que l'ardent Franciscain a composés pour lutter contre les doctrines averroïstes [1] ; la plupart d'entre eux furent écrits à Paris, de 1309 à 1311 ; nous y trouvons une *Reprobatio aliquorum errorum Averrois* ; des *Sermones contra errores Averrois* ; une *Disputatio Raymundi et Averroïstæ* ; une *Lamentatio seu expostulatio Philosophiæ contra Averroïstas*. Cette incessante polémique contre les hérésies averroïstes semble prouver que celles-ci comptaient encore, à ce moment, de nombreux partisans en l'Université de Paris.

L'écrit qui doit surtout retenir notre attention est plus ancien, car il fut achevé le 22 Février 1298 [2] ; il a pour titre : *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas, damnatas a venerabili Patre Episcopo Parisiensi*. Ce dialogue était demeuré inédit jusqu'à ces dernières années ; il a été publié en 1909 par le P. Otto Keicher.

Au préambule, nous voyons [3] Raymond qui songe tristement auprès d'une fontaine, à l'ombre d'une forêt voisine de Paris, probablement du bois de Vincennes, d'où sont datés certains écrits de Lull. Le Franciscain tient en mains un livre *Sur les erreurs de quelques philosophes*, celui, sans doute, que nous avons analysé au début de ce Chapitre ; sa pensée s'étonne « que Dieu, qui est la

1. P. Otto Keicher, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur Arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte « Declaratio* Raymundi *per modum dialogi edita »* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, Heft 4-5, Münster, 1909) III. Abschmitt : Averroismus und Lullismus. I. Kap., pp. 53-61.
2. P. Otto Keicher, *Op. laud.*, p. 52.
3. P. Otto Keicher, *Op. laud.*, pp. 95-96.

BIBLIOTHÈQUE SAINTE GENEVIÈVE

souveraine vérité et la souveraine sagesse, permette tant d'erreurs en ce monde ». Socrate vient à passer et s'informe de la cause qui assombrit la méditation de notre religieux. « Je cherche, lui répond celui-ci, comment la Théologie et la Philosophie pourraient s'accorder entre elles ainsi que se doivent accorder la cause et l'effet. » « Depuis longtemps, riposte Socrate, je désire, moi même, connaître le moyen d'établir cet accord. » « Ignores-tu, reprend Raymond, que l'Évêque de Paris a condamné deux-cent-dix-neuf articles, contraires à la Théologie, contraires à Dieu et à ses opérations ; ces articles, certains philosophes les affirment ; ils prétendent qu'ils sont vrais selon la Philosophie ; or cette vérité n'est pas possible, car si ces articles étaient vrais, la Théologie ne le serait point du tout. » Un tel langage irrite Socrate : « Les articles que les philosophes ont déclaré vrais selon la Philosophie contiennent assurément la vérité, car c'est la nature de la Philosophie de porter des affirmations vraies. » Il se déclare donc prêt à soutenir contre tout adversaire que ces articles sont bons et vrais. Lull relève le défi ; sur chacun de ces textes, Socrate et lui vont, tour à tour, défendre leur opinion et chercher si quelque accord est possible entre leurs doctrines ; « lorsque nous ne pourrons aboutir à cet accord, nous recourrons aux jugements des maîtres discrets en Philosophie et en Théologie de l'Université de Paris, et si l'un de nous deux s'est trompé, il recevra de ces révérends maîtres la correction de son erreur et la doctrine véritable. »

Raymond présente d'abord à Socrate les axiomes philosophiques dont ils demeureront d'accord en leur dispute ; après que Socrate a concédé ces postulats, le tournoi commence ; il se développe au cours de deux-cent-dix-neuf chapitres dont chacun correspond à l'un des articles visés par Étienne Tempier ; Socrate se borne à énoncer la proposition condamnée; Lull expose les raisons qui obligent à la rejeter. Puis [1], d'un commun accord, Socrate, qui proteste de son affection pour la Foi chrétienne, et Raymond Lull, soumettent leurs dires à la correction des maîtres de Paris. « Raymond et Socrate s'en allèrent donc, avec le livre qu'ils avaient composé ; pleins d'espoir et de respect, ils le présentèrent à Monseigneur l'Évêque de Paris, au chancelier, au recteur, à Messieurs les maîtres de l'Université, attendant d'eux une bonne réponse, qu'ils recevront avec humilité et dévotion. »

Il n'entre pas dans notre pensée de résumer ici l'argumentation de Lull en faveur de chacun des articles de Paris ; plusieurs fois,

1. P. Otto Keicher, *Op. laud.*, p. 221.

au cours des prochains chapitres, nous aurons occasion d'y faire quelque emprunt. Il nous suffira, pour le moment, d'avoir signalé ce curieux témoignage de l'ardeur avec laquelle les Franciscains défendaient les décisions prises par Étienne Tempier. Quant à la doctrine personnelle de Lull, nous aurons plus tard à l'examiner.

En l'ordre des Mineurs, les docteurs les plus éminents n'hésitaient pas à regarder les condamnations de Paris comme faisant autorité. Nous en trouvons la preuve en lisant les *Commentaires aux Sentences de Pierre Lombard* composés par Richard de Middleton.

En cet ouvrage qui, comme l'a établi Sbaraglia, est postérieur, mais sans doute de peu d'années, à l'an 1291, nous voyons invoquer, à plusieurs reprises, les décisions d'Étienne Tempier. S'agit-il, par exemple, de savoir « si Dieu peut mouvoir le Ciel ultime d'un mouvement de translation ? » A l'appui de la réponse affirmative, qu'il soutient, Richard donne cette raison [1] : « Monseigneur Étienne, Évêque de Paris et docteur en Théologie, a excommunié l'article suivant : Dieu ne peut donner au Ciel un mouvement de translation. » Veut-il soutenir que « Dieu a pu et peut, maintenant encore, créer un autre Univers ? » Richard écrit [2] : « En faveur de cette opinion, on peut invoquer la sentence de Monseigneur Étienne, évêque de Paris et docteur en sacrée Théologie ; il a excommunié ceux qui enseignent que Dieu n'a pas pu créer plusieurs mondes. » Ailleurs [3], il rappelle que « cet article : L'ange meut le ciel par sa seule volonté, a été excommunié par Monseigneur Étienne, évêque de Paris et docteur en sacrée Théologie. »

Il semblait donc aux Franciscains que Monseigneur Étienne Tempier, évêque de Paris, avait été, contre les nouveautés dangereuses empruntées aux philosophes païens et musulmans, le défenseur, très heureusement inspiré, de la saine tradition chrétienne.

Nous ne nous étonnerons donc pas de trouver dans les Écoles franciscaines les artisans les plus nombreux et les plus actifs du renouvellement qui va rajeunir la Scolastique augustinienne.

1. *Clarissimi theologi Magistri* Ricardi de Media Villa *Seraphici Ord. Min. couvent. Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quæstiones subtilissimæ*. Brixiæ, MDXCI, tomus secundus, p. 186 ; lib. II, dist. XIV, art. III, quæst. III.

2. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. I, dist. XLIV, art. I, quæst. IV ; éd. cit., tomus primus, p. 392.

3. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XIV, art. I, quæst. VI ; éd. cit., t. II, p. 173.

IX

La tradition d'Avicébron chez les Franciscains. Saint Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lull

Dès l'instant où les premiers traducteurs avaient révélé aux maîtres de la Scolastique latine les principaux écrits philosophiques que possédaient les Arabes, la méfiance des écoles chrétiennes avait était mise en éveil par les tendances hétérodoxes de la plupart de ces livres ; un seul traité, le *Fons vitæ* d'Avicébron, s'était trouvé, tout d'abord, exempt de cette suspicion. Après l'avoir traduit, Dominique Gundisalvi s'en était grandement inspiré en rédigeant ses propres ouvrages ; Gilbert de la Porrée en avait, sans doute, fait autant lorsqu'il commentait Boëce ; Guillaume d'Auvergne, en l'auteur, avait cru reconnaître un chrétien ; Alexandre de Alès avait emprunté au *Fons vitæ* plusieurs de ses théories favorites. Un écho de philosophie augustinienne qui s'était, probablement, réfléchi et renforcé en passant par le *De divisione naturæ* de l'Érigène, résonnait encore en cet ouvrage ; et les maîtres de Chartres et de Paris prêtaient volontiers l'oreille à ces accords où ils retrouvaient une mélodie qui leur était, depuis longtemps, familière.

Après la mort d'Alexandre de Alès, la faveur dont avaient joui les doctrines essentielles d'Ibn Gabirol ne fit que croitre auprès des Franciscains. Entre les philosophes de cet ordre et les Péripatéticiens chrétiens dont Thomas d'Aquin était le maître, la lutte était surtout ardente autour de cette question : Y a-t-il, en un même individu, une ou plusieurs formes substantielles ? L'attitude prise en ce débat, déterminait, d'une manière forcée, le parti qu'il fallait tenir en une foule d'autres circonstances. Or si la thèse de l'unité de la forme substantielle était, assurément, sinon celle d'Aristote, du moins celle de son commentateur Averroès, la thèse de la mutiplicité des formes jouait un rôle essentiel en la doctrine d'Avicébron. On peut donc dire que la grande bataille philosophique dont les écoles furent le théâtre en la seconde moitié du XIII^e^ siècle et qui aboutit aux condamnations de 1277 était, surtout, un corps-à-corps entre l'Averroïsme et la tradition d'Ibn Gabirol.

A. *Saint Bonaventure.*

Déjà, nous avons dit quelle fut, à l'égard de cette tradition, la fidélité de Bonaventure [1]. Comme Avicébron, le docteur franciscain met, en chaque individu, une superposition de formes dont chacune, plus restreinte que la précédente, la détermine davantage. Chacune de ces formes n'est pas une forme complète car elle ne suffirait pas, si elle s'unissait seule à la matière, à déterminer une essence ; elle commence seulement ou continue cette détermination ; elle appelle, en quelque sorte, la forme plus précise qui l'achèvera ; elle est en puissance de cette forme plus précise. A chacune de ces formes incomplètes qui se trouve en puissance d'une autre forme, Bonaventure donne le nom de raison séminale qu'il emprunte à saint Augustin ; mais si son langage rappelle celui de l'Évêque d'Hippone, sa pensée est celle du Rabbin de Malaga. A cette pensée, le Docteur Séraphique apporte un complément qu'elle semblait réclamer ; une dernière raison séminale, plus étroite que toutes les autres, vient affecter le composé qui a reçu toutes les formes jusqu'à la forme spécifique et lui conférer l'existence individuelle.

Il serait difficile de suivre la doctrine d'Avicébron touchant la hiérarchie des formes qui se superposent les unes aux autres et de ne point adopter la doctrine en laquelle ce philosophe décrit l'ordre des diverses matières ; ces deux théories sont, pour ainsi dire, la contre-partie l'une de l'autre ; nous devons donc nous attendre à ce que Bonaventure pense comme Ibn Gabirol au sujet de la matière.

Attribuer une matière commune aux cieux et aux éléments ; mettre une matière même au sein des créatures spirituelles, de l'âme raisonnable de l'homme comme des anges, tels sont les deux caractères qui marquent d'une empreinte particulièrement reconnaissable la théorie professée au sujet de la matière par Avicébron.

Ces caractères, nous les avons retrouvés, profondément gravés, dans l'enseignement d'Alexandre de Alès ; on les discernerait dans la doctrine de la plupart des maîtres franciscains qui furent ses contemporains et les prédécesseurs immédiats de Saint Bona-

1. Au sujet des doctrines de Saint Bonaventure, voir : K. Ziesché, *Die Naturlehre Bonaventuras* (*Philosophisches Iahrbuch*. Bd. XIII, 1900, p. 1 ; Bd. XXI, 1908, p. 56 et p. 156). L'étude de la pluralité des formes substantielles selon Saint Bonaventure est faite au Bd. XXI, pp. 77-82. Celle des raisons séminales, au même volume, pp. 169-189.

venture ; seul parmi eux, Jean de la Rochelle [1] niait que l'âme raisonnable de l'homme et que les anges fussent composés de matière et de forme ; sur cette question, les tenants des deux opinions contraires se livraient à des discussions fameuses dans les écoles ; « *duplex est celebris opinio* », écrivait Pierre de Tarentaise au moment d'exposer lui-même le débat [2].

Nous ne saurions donc nous étonner de voir Saint Bonaventure se lancer en ce débat et prendre parti avec Avicébron [3]. Toutefois, ce qui transparaît en l'enseignement du Docteur Séraphique, c'est bien moins l'influence directe du Rabbin de Malaga que cette influence subie par l'intermédiaire d'Alexandre de Alès ; aussi la doctrine de Bonaventure reflète-t-elle certaines pensées empruntées à Boëce par l'ancienne Scolastique latine.

Comme Alexandre de Alès, Bonaventure admet qu'en toute créature, il y a matière et forme ; et voici comment il justifie ce principe.

Toute créature qui subsiste en soi est une chose individuelle bien déterminée ; elle est *hoc aliquid* [4], selon l'expression par laquelle Bonaventure traduit le τόδε τι d'Aristote. Cet individu subsistant en lui-même, numériquement distinct des individus de même espèce, il l'appelle *hypostase* et l'identifie au *quod est* [5], ce qui est bien conforme à l'intention qu'avaient Boëce et Gilbert de la Porrée lorsqu'ils employaient cette locution : *quod est*.

Or toute individuation, tire son origine de la matière ; la matière est, en toute créature, le principe nécessaire de l'individuation. « Faisons, dit-il, le raisonnement suivant : Toute distinction numérique vient d'un principe extrinsèque et substantiel, car les choses qui sont numériquement différentes demeurent diverses même si l'on fait abstraction de tous leurs accidents. Mais cette distinction ne vient pas de la forme. Elle vient donc de la matière ».

Pour établir que toute distinction numérique tire origine de la matière, Bonaventure invoque l'autorité d'Aristote ; que ce soit à

1. Ce renseignement est donné par les R. R. P. P. Franciscains de Quaracchi [Doctoris Seraphici S. Bonaventuræ *Opera omnia*, tomus II. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883, p. 93, Scholion, V].

2. Renseignement de même origine que le précédent (*Op. laud.*, t. cit., p. 93, Scholion, IV, 2).

3. On pourra consulter, sur cette question, K. Ziesché, *Op. laud.* (*Philosophisches Iahrbuch*, Bd. XXI, pp. 56-71).

4. *Celebratissimi Patris Domini Bonaventuræ*, Doctoris Seraphici, *In secundum librum Sententiarum disputata*, dist. XVII, art. I, quæst. II : Utrum anima Adæ fuerit producta a materia.

5. S. Bonaventuræ *Op. laud.*, lib. II, dist. III, pars I, art. I, quæst. I : Utrum angeli sint compositi ex materia et forma.

juste titre, on n'en saurait douter. Il poursuit alors en ces termes :

« Mais, direz-vous, ce qu'on nomme ici matière c'est l'individu même (*ipsa hypostasis*) ou le simple *quod est* (*ipsum quod est*). Or je vous répondrai, au sujet de cette hypostase : ou bien elle comprend quelque chose en sus de l'essence et de la forme (*super essentiam et formam*) ou bien elle ne contient rien de plus. Si elle ne comprend rien de plus, elle ne contracte pas ; et comme, de sa nature, l'universel est partout et toujours, il en sera de même de l'individu (*hypostasis*) ; c'est ce que l'on voit clairement par l'exemple des personnes divines ; la personne, ici, ne contient rien en sus de l'essence ; aussi la personne est-elle partout et sans borne, comme l'essence. Mais l'hypostase de l'ange » — et Saint Bonaventure en dirait autant de toute créature — « est finie, bornée et limitée, elle est en tel temps et en tel lieu (*hic et nunc*) ; il faut donc qu'en sus de la forme, cette hypostase comprenne quelque chose qui soit propre à borner et qui appartienne à sa substance ; ce quelque chose ne peut être que la matière ».

En ces passages, nous voyons Saint Bonaventure identifier cette dualité : universalité spécifique et principe d'individuation, avec cette autre dualité : forme et matière ; à ces deux dualités, il en va ramener encore une troisième, celle de l'essence et de l'existence.

Nous l'avons entendu déjà identifier ces deux termes, *forme* et *essence* ; mais nous allons l'entendre affirmer [1] que toute créature « qui est une chose bien déterminée (*hoc aliquid*), qui est naturellement et de soi apte à subsister... a, en elle-même, le fondement de son existence (*existentia*), à savoir le principe matériel dont elle tient l'existence (*existere*) et le principe formel dont elle tient l'essence (*esse*)... ; car le principe dont provient l'existence fixe (*existentia fixa*) d'une créature en elle-même est le principe matériel ».

Que la forme soit identique à l'essence universelle commune à tous les individus d'une même espèce ; que la matière soit le principe qui, en s'ajoutant à cette essence, lui confère l'existence concrète, bornée et individuelle, c'est bien ainsi que Thémistius, que Boëce, que Gilbert de la Porrée ont compris la doctrine péripatéticienne ; c'est bien ainsi qu'on la devait comprendre dès là qu'on la prenait en sa pureté et en sa simplicité, sans y mêler ce qu'Avicenne et Al Gazâli, à partir de principes opposés à ceux du Péripatétisme, avaient enseigné sur l'essence et l'existence.

1. S. Bonaventuræ *Op. laud.*, lib. II, dist. XVII, art. I, quæst. II.

Mais de cette doctrine vraiment conforme à l'esprit du Péripatétisme, une conséquence découlait bien aisément : Si les anges, si les âmes humaines ne sont pas ce qu'Aristote appelait des intelligences, c'est-à-dire des êtres nécessaires, éternels, immuables, dont l'existence ne se peut distinguer de l'essence, dont chacun est unique en son espèce ; si ce sont des êtres créés, qui ont eu un commencement, qui sont soumis au changement, qui peuvent, en une même espèce, compter une multiplicité d'individus, il faut bien qu'en chaque ange, qu'en chaque âme humaine, il y ait forme et matière. Nous voici donc ramenés à la conclusion d'Avicébron, non par la méthode du *Fons vitæ*, mais par la voie du Péripatétisme. C'est bien ainsi que Saint Bonaventure, souvent guidé par Alexandre de Alès, en vient à se ranger parmi les tenants d'Ibn Gabirol.

« Il y a, en tout ange [1], un principe de changement, non seulement de changement de l'être au non être, mais encore de changement de propriété ; il y a, en outre, un principe de passibilité ; il y a encore un principe d'individuation et de limitation ; il y a enfin, en sa propre nature, un principe de composition essentielle [c'est-à-dire de distinction entre l'essence et l'existence] ; je ne vois dès lors cause ni raison par laquelle se pourrait défendre l'opinion selon laquelle la substance d'un ange, comme, en général, l'essence de toute créature existant par elle-même, ne serait pas composée de [deux] diverses natures ; et d'autre part, si cette substance est composée de [deux] natures différentes, ces deux natures se comportent, à l'égard l'une de l'autre, l'une comme potentielle et l'autre comme actuelle, et, partant, l'une comme matière et l'autre comme forme. Cette thèse semble donc plus vraie que la thèse contraire : En tout ange, il y a composition de matière et de forme. »

Une thèse analogue doit être admise au sujet de l'âme raisonnable de l'homme [2].

« Certaines personnes ont prétendu que ni l'âme de l'homme ni l'âme de la brute n'avait de matière, car l'une et l'autre sont des esprits simples. Ils ont dit [3], cependant, que l'âme raisonnable était composée de *quo est* et de *quod est*, parce qu'elle est une chose déterminée (*hoc aliquid*), naturellement apte à subsister

1. S. Bonaventuræ *Op. laud.*, lib. II, dist. III, pars I, art. I, quæst. I.
2. Sancti Bonaventuræ *Op. laud.*, lib. II, dist. XII, art. I, quæst. II.
3. C'est Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin qui sont ici visés. En particulier, l'argumentation de Saint Bonaventure semble une riposte à celle de la *Summa contra Gentiles*, lib. II, capp. LII, LIII et LIV.

isolément. — Mais il est évident que l'âme raisonnable peut agir et pâtir, qu'elle peut passer d'une propriété à l'autre, qu'elle peut enfin subsister en elle-même ; il ne suffit donc pas, semble-t-il, de dire qu'il y a seulement en elle composition de *quo est* et de *quod est*; il paraît nécessaire d'ajouter qu'elle est composée de matière et de forme.

» Il s'est donc trouvé d'autres personnes pour dire : Non seulement l'âme raisonnable, mais encore l'âme de la brute est composée de matière et de forme, car l'une comme l'autre suffit à mouvoir le corps. — Mais comme l'âme de la brute n'a pas une opération propre et qu'elle n'est pas apte à subsister isolément, il ne semble pas qu'elle possède en elle-même une matière.

» Il y a donc une troisième opinion, qui tient le milieu entre les deux précédentes ; c'est la suivante : Comme l'âme raisonnable est une chose déterminée (*hoc aliquid*) ; qu'elle est naturellement apte à subsister isolément, à agir et pâtir, à mouvoir et être mue, elle a, en elle-même, le fondement de son existence, le principe matériel, dont elle tient son existence, et le principe formel, dont elle tient son essence. De l'âme de la brute, au contraire, il n'est pas forcé d'en dire autant, car elle trouve son fondement dans le corps. Puis donc que le principe matériel est le principe d'où provient l'existence fixe d'une créature en elle-même, on doit admettre que l'âme humaine a une matière. »

D'où vient que cette démonstration, logiquement enchaînée, de l'existence de la matière en la substance de l'ange, en l'âme raisonnable de l'homme, ne puisse cependant, triompher de la résistance de certains philosophes ? C'est, dit Saint Bonaventure [1], que ceux-ci ne se sont pas élevés à une idée assez générale de la matière ; au lieu de comprendre, selon les principes d'Aristote, qu'il y a matière partout où il y a existence en puissance, ils n'ont pas voulu concevoir la matière sans l'étendue ; ils ont voulu que, partout et toujours, elle existât sous une certaine forme substantielle, mais privée d'une forme contraire, et, partant sujette à la génération et à la corruption. Or cette matière des anges et des âmes raisonnables « est au-dessus de l'essence étendue, au-dessus de l'essence atteinte de privation et sujette à la corruption. C'est pourquoi ceux qui ont parlé du principe matériel comme d'une essence étendue (*esse extensionis*), comme d'une essence atteinte de privation (*esse sub privatione*), ont dit que l'âme raisonnable n'avait pas de matière ; ils ne concevaient pas la matière en sa

1. Saint Bonaventure, *loc. cit.*

généralité, mais seulement comme le terme ultime de l'analyse (*resolutio*) physique. »

Comme Avicébron, Saint Bonaventure admet [1] l'existence d'une matière première dont la matière des corps célestes et la matière des corps sublunaires dérivent toutes deux par voie de spécialisation ; cette matière commune aux cieux et aux corps qui naissent et périssent, il l'identifie à la *materia informis*, à cette matière presque dénuée de forme qui fut, au gré de beaucoup d'Augustiniens, la première des créatures du Monde sensible. Pendant la période chaotique, avant que le ciel eût été créé, la matière qui devait être plus tard la matière céleste était la même que la matière des éléments ; elle était revêtue alors d'une forme imparfaite ; mais une fois le Ciel produit, la matière dont il est constitué s'est trouvée revêtue d'une forme incorruptible, tandis que la matière des éléments recevait une forme susceptible de disparaître pour être remplacée par une autre forme.

B. *Roger Bacon*.

Saint Bonaventure revêt la pensée d'Avicébron d'expressions coutumières à la Scolastique augustinienne. Roger Bacon lui garde l'apparence qu'elle présentait au *Fons vitæ* ; il ne fait, pour ainsi dire, que la rendre plus systématique [2].

Nous avons entendu [3] un écho de l'enseignement que Bacon donnait, dans sa jeunesse, alors qu'il était simple maître ès arts à l'Université de Paris ; il était alors, nous l'avons vu, disciple de Saint Augustin et d'Avicébron beaucoup plus que du Stagirite ; écoutons l'expression qu'il donne à sa doctrine après l'avoir longtemps méditée et mûrie sous la bure franciscaine.

Toute substance, tout composé, comme dit constamment Bacon, ne contient que matière et forme ; mais il contient [4] plusieurs

1. *Celebratissimi Patris Domini* Bonaventuræ, Doctoris Seraphici, *In secundum librum Sententiarum disputata* ; dist. XII, pars. II, quæst. I : Utrum cœlestium et terrestrium una sit materia quantum ad esse.

2. On trouvera de grands développements sur ce sujet dans l'ouvrage suivant :

Dr P. Hugo Höver S. O. Cist., *Roger Bacons Hylomorphismus, als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* ; Limburg a. d. Lahn, 1912.

Cet ouvrage renferme une édition de la *IVa pars communium naturalis philosophiæ*.

3. Vide supra, ch. VI.

4. *Liber secundus Communium naturalium* Fratris Rogeri. Edidit Robert Steele. Pars prima, Dist. I, Cap. 2m, in quo ostenditur quod sicut est unum [compositum] commune omnibus compositis, sic est a parte forme, et similiter a parte materie ; pp. 52-54.

formes qui se superposent les unes aux autres depuis la forme la plus générale jusqu'à la forme spécifique la plus particulière ; à chacune de ces formes correspond un nouveau composé, en sorte que les substances s'étagent, suivant les mêmes degrés que les formes, de la plus générale à la plus particulière.

« Il faut savoir, dit Roger Bacon, qu'il existe un certain composé commun à tous les composés, car il est un prédicament qui s'attribue à chacun de ces composés, savoir, le prédicament de substance en général ; l'esprit, en effet, est substance, et le corps est aussi substance, et il en est de même du ciel, et de l'élément, et du mixte, et de tous les composés...

» Semblablement, il y a une certaine forme qui est commune à toutes les formes des composés ; d'une part, en effet, un composé est à d'autres composés dans le même rapport que sa forme à leur forme ; d'autre part, il est un caractère qui s'affirme de toutes les formes des substances composées ; c'est que chacune d'elles est une forme substantielle ; enfin c'est par des degrés et des différences semblables que l'on descend, du côté de la forme, de la forme unique qui tient la tête jusqu'à la multitude des formes spéciales, et, du côté du composé, de la tête unique [à tous les composés spéciaux].

» Des substances composées, celle-ci est spirituelle et celle-là corporelle ; des substances corporelles, l'une est céleste et l'autre ne l'est pas ; des substances non célestes, l'une est un élément et l'autre est un mixte. De même, parmi les formes, celle-ci est spirituelle et celle-là corporelle ; des formes corporelles, l'une est céleste et l'autre non ; des formes non-célestes, l'une est une forme élémentaire et l'autre la forme d'un mixte, et ainsi de suite. »

Mais ce qu'on vient de dire du composé et de la forme, on peut le répéter de la matière, en sorte qu'à la hiérarchie des substances, à la hiérarchie des formes, correspondra la hiérarchie des matières.

» Du côté de la matière, donc, il y aura une tête qui sera commune à toutes les matières des composés... Si une matière particulière correspond à chaque forme particulière et inversement, comme Aristote le dit souvent, alors la matière commune correspondra à la forme commune, et inversement ; partant, de même qu'il y a une forme absolument générale qui est commune à toutes les formes des substances composées, de même il y aura une matière très générale qui sera commune à toutes les matières des substances composées ; d'autre part, il y aura, pour la forme spécifique, une matière spéciale ou spécifique. »

La matière, poursuit Bacon [1], « n'est donc pas numériquement une en des composés multiples ; toutes les différences intermédiaires lui ajoutent quelque chose jusqu'à ce que l'on parvienne à la matière ultime qui est la plus spéciale ; ainsi en est-il pour la forme et pour le composé. Il en résulte, comme pour la forme et le composé, qu'il existe une matière spécifique commune ; et aussi une matière extrêmement générale qui est commune à toutes les matières, qui en est la tête, de même qu'il y a une certaine forme qui est la tête de toutes les formes et un certain composé qui est la tête de tous les composés. »

Tout en demeurant une en son essence, la matière est ainsi multiple en son existence, car « elle est affectée [1] de différences qui la divisent et la spécifient comme elles divisent et spécifient la forme et le composé...

» Des différences et des degrés de matière sont ajoutés à la matière la plus générale de la même manière qu'il arrive pour la forme ; la matière commune doit donc être divisée et spécifiée par des différences successives, comme cela a lieu pour la forme...

» Ce n'est pas de la forme spécifique que la matière du genre est en puissance ; c'est de la matière spécifique. De même que la forme générique est en puissance de la forme spécifique, de même la matière générique est en puissance de la matière spécifique. De même qu'une forme peut être appelée matérielle à l'égard d'une autre, en ce qu'elle est moins complètement spécifiée que celle-ci, de même une matière peut être dite formelle à l'égard de la matière générique parce qu'elle la complète et la spécifie ; cela est évident ; si l'on attribue, en effet, à une forme incomplète, le nom et le rôle de matière parce qu'elle est en puissance, ce qui est la condition de la matière, de même pourra-t-on attribuer à une matière le nom et le rôle de forme, parce qu'elle est apte à compléter une autre matière qui est en puissance ; car le propre de la forme, c'est d'être ce qui complète autre chose. Ainsi donc la matière spécifique complétera la matière générique comme la forme spécifique complétera la forme générique. »

Nous retrouvons ici, sous une forme plus explicite et plus précise, ce que Saint Bonaventure nous avait laissé entrevoir au sujet des raisons séminales.

De ce que nous venons de dire découle évidemment cette conséquence : Bacon subdivisera les matières de la même façon qu'il a

1. Bacon, *Op. laud.*, *Pars secunda*, Dist. I, Cap. 3ª, in quo magis probatur communitas materie per rationes particulares. Ed. cit., pp. 54.

subdivisé les formes et les substances ; la matière universelle se partagera en matière spirituelle et matière corporelle ; la matière corporelle comprendra la matière céleste et la matière sublunaire ; en la matière sublunaire, on distinguera la matière de l'élément, la matière du mixte, et ainsi de suite.

Non seulement Bacon admettait cette hiérarchie des matières, mais il y attachait une grande importance. Il avait composé un traité *De la génération des choses* qu'il avait, d'abord, adjoint à l'*Opus tertium* [1] et qu'il inséra ensuite aux *Communia naturalium* [2].

Au commencement de ce traité, Bacon examine la question suivante [3] : Si l'on suit la hiérarchie des caractères par laquelle la matière se trouve de plus en plus étroitement déterminée, ce qu'il nomme la *linea prædicamentalis*, à quel moment rencontre-t-on la *materia naturalis*, c'est-à-dire le premier sujet de toute génération et de toute corruption, ce qu'Avicenne et Al Gazâli nommaient la *hyle* ?

« Il est clair que la matière ne commence pas à devenir naturelle dans le genre le plus général, ni en la matière et en la forme de ce genre, car cette matière et cette forme conviennent à la fois aux êtres spirituels, aux corps célestes et aux autres corps. Elle ne commence pas non plus en la première espèce qui suive ce genre, qui est la substance spirituelle et incorporelle, car cette substance-là, qu'il s'agisse des anges ou des âmes raisonnables, est toujours créée en totalité. Elle ne commence pas davantage en cette autre espèce, corrélative (*co-æquæva*) de la précédente, qu'est la substance corporelle ; c'est là, en effet, une chose commune au Ciel et aux corps qui ne sont pas le Ciel et, par conséquent, cette chose précède la génération comme le Ciel la précède. De même, elle ne commence pas en la première espèce subséquente, qui est la substance corporelle céleste, car les corps célestes ne sont point soumis à la génération et à la corruption...

» C'est enfin en l'espèce corrélative de celle-là, c'est-à-dire de la substance corporelle céleste, c'est en la substance corporelle non-céleste, qui se trouve au troisième degré à partir du genre le plus général, que se rencontre ce qui est le principe radical de la génération.

1. Pierre Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment*. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1909 ; pp. 51-57 et pp. 190-193.

2. *Liber primus Communium naturalium* Fratris Rogeri. Edidit Robert Steele. Pars secunda, Dist. II, Cap. I, quomodo et ubi in generacione substancie inveniatur primo materia naturalis, pp. 65 seqq.

3. Rogeri Bacon *Opus tertium*, éd. cit., pp. 191-193. *Communia naturalium*, éd. cit., pp. 65-68.

» En effet, tout agent naturel qui produit la génération et la corruption exige un certain principe radical (*radix*) ; dans la génération, il amène ce principe à l'existence spécifique ; dans la corruption, il réduit l'existence spécifique à ce principe. Mais ce principe radical admet plusieurs degrés, à cause de la diversité que l'on remarque en la génération et en la corruption des choses différentes. Le premier degré, qu'aucun agent naturel ne saurait franchir, c'est ce genre subordonné que l'on désigne par cette circonlocution : la substance corporelle non-céleste ; cette substance n'a pas reçu de nom simple ; nous conviendrons de la nommer A.

» Que tout agent naturel s'arrête à ce degré lorsqu'il produit la génération et la corruption, [et qu'il puisse atteindre jusque-là,] cela est manifeste, car tout ce qui vient après ce principe est susceptible d'être engendré ou détruit d'une manière complète et incomplète... Ce qui suit ce principe, en effet, c'est l'élément et le mixte, » et l'élément comme le mixte peut être engendré ou détruit.

Roger Bacon, pour classer les substances, suit exactement la méthode dichotomique imaginée par Ibn Gabirol ; mais il l'applique avec une exacte rigueur que l'on chercherait en vain au *Fons vitæ*. Il va jusqu'à figurer [1] ces subdivisions dichotomiques de la matière première universelle, de la forme première universelle, de la substance composée universelle, en des tableaux tout semblables à ceux que, de nos jours, on trouve communément dans les faunes ou dans les flores.

Aux doctrines du *Fons vitæ*, Saint Bonaventure donnait un complément, assez naturel, d'ailleurs, en attribuant la désignation de l'individu dans l'espèce à une raison séminale analogue à celle qui détermine l'espèce au sein du genre ou un genre plus particulier au sein d'un genre plus général. Cette théorie, à laquelle le Scotisme donnera tout son développement, est bien éloignée de la pensée de Bacon. Celui-ci rappelle [2] les réponses nombreuses et diverses que l'on a donné à cette question : Quel est le principe d'individuation ? « Les uns, dit-il, veulent que l'espèce soit toute l'essence des individus, et que cette essence ait seulement, en chacun d'eux, une existence différente ; » c'est évidemment Thomas d'Aquin que vise cette allusion. « D'autres disent

1. *Liber primus Communium naturalium* Fratris Rogeri. Pars secunda, Dist. II, Cap. 5m, de figurali disposicione materie, forme et compositi. Ed. Robert Steele, pp. 87-89.

2. *Liber primus Communium naturalium* Fratris Rogeri. Pars secunda, Distinctio secunda, Cap. 9m, de causa individuacionis. Ed. Robert Steele, pp. 98-101.

que la matière, en s'adjoignant à la forme universelle, fait l'individu, ... et c'est là une opinion solennelle ». D'autres proposent encore des solutions différentes. Mais cette question du principe d'individuation a beau avoir pris une grande importance, « c'est une sotte question », que l'on ne doit pas poser et qui ne comporte aucune solution. A celui qui la pose, qui vous demande ce qu'il faut ajouter à l'universel pour obtenir le singulier, demandez, en retour, ce qu'il faut ajouter au singulier pour avoir l'universel. Il n'y a pas plus de raison, en effet, pour chercher un principe d'individuation qu'un principe d'universalisation.

Ce qui est vrai, c'est qu'une substance universelle est composée d'une matière universelle et d'une forme universelle et que, de même, telle substance particulière est formée de telle matière particulière et de telle forme particulière. Il y a plus, la hiérarchie de substances, de matières, de formes que nous trouvons en un composé universel, nous la retrouvons exactement en un composé singulier, seulement, il s'agit ici de matières, de formes, de substances singulières, et là de matières, de formes, de substances universelles. L'homme universel est animal universel, être vivant universel, mixte universel, corps sublunaire universel, corps universel, substance universelle ; de même, tel homme particulier est tel animal particulier, tel être vivant particulier, tel mixte particulier, tel corps sublunaire particulier, telle substance particulière ; cette comparaison entre tel homme particulier et l'homme universel, on la peut reprendre entre la matière de tel homme particulier et la matière universelle de l'homme, entre la forme de tel homme particulier et la forme universelle de l'homme. A côté des tableaux où il a figuré les subdivisions dichotomiques de la forme première universelle, de la matière première universelle, de la substance composée première et universelle, Bacon [1] trace des tableaux tout semblables où il montre comment se subdivisent telle matière première particulière, telle forme première particulière, tel composé premier particulier.

En commençant l'exposition de cette théorie de l'individuation, Bacon a fait une très reconnaissable allusion au traité *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin ; peut-être est-ce de ce traité qu'il a reçu le premier germe de son opinion ; Thomas, en effet, y avait distingué deux matières humaines, une matière déterminée

1. Rogeri Bacon *Op. laud.*, Pars secunda, Dist. II, Cap. 5m, éd. Robert Steele, pp. 87-89.

(*materia signata*), particulière à chaque homme et qui confère l'individualité à cet homme, et une matière humaine indéterminée, universelle (*materia non signata*), qui est unie à la forme spécifique de l'homme pour en constituer l'essence spécifique ou quiddité; mais si Bacon s'est inspiré de cette distinction, il l'a étendue à tel point que son système n'ait plus rien de commun avec celui de Saint Thomas.

Ce n'est pas, d'ailleurs, à Saint Thomas, c'est à un de ses successeurs, c'est à Guillaume d'Occam que Bacon nous fait songer en ce passage ; il nous faudra arriver jusqu'à Guillaume d'Occam pour retrouver un philosophe qui ose, avec une si brutale clarté, montrer le néant de certaines questions agitées dans les Écoles, affirmer qu'elles sont insolubles et qu'il faut être un sot pour les poser ou pour en chercher la réponse. Si donc Bacon a préparé le Scotisme par la précision qu'il a mise en l'exposé de la doctrine d'Avicébron, il a frayé la voie à l'Occamisme par l'audace de sa critique.

C. *La* **Summa Philosophiæ** *attribuée à Robert Grosse Teste.*

Si l'influence de Bacon se peut reconnaître dans la *Somme de Philosophie* que certains manuscrits attribuent faussement à Robert Grosse-Teste, mais qui est sans doute d'un disciple de frère Roger, elle se manifeste particulièrement par l'ampleur et la netteté avec lesquelles l'auteur de cette somme expose et soutient la doctrine d'Avicébron au sujet de la matière et de la forme.

Après avoir décrit diverses matières plus ou moins particulières, notre auteur poursuit en ces termes [1] :

« Il est une autre matière en laquelle est toute chose du genre substance ; en cette matière-là, la forme précède naturellement l'existence de la matière ; elle est la cause de l'actualité de sa propre matière. Lorsque cette matière-là a une situation, elle est la matière des corps et spécialement des sphères célestes ; lorsqu'elle n'a pas de situation, sinon par accident, elle est la matière des esprits... Toutefois, nous l'avons dit, ce genre de matière est nié par des hommes très fameux. D'après cela, autre est la matière d'une chose incorporelle et spirituelle ; autre la matière d'une chose corporelle simple mais céleste ; autre d'une chose corporelle simple mais comprise au nombre des éléments; autre, enfin, d'une

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXV ; éd. Baur, p. 305. [Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosse-Teste Bischofs von Lincoln* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX, Münster, 1912)].

chose composée, de l'un des mixtes qui ont été primitivement créés ou qui ont été engendrés par voie naturelle. »

« Cette matière absolument première [1] ... est universellement capable de recevoir toute forme ; pour la même raison qu'elle est capable de recevoir une certaine forme, elle l'est d'en recevoir une autre, de les recevoir toutes, car elle est en puissance de toutes les formes. »

« Il est entièrement faux [2] que l'essence de cette matière absolument première soit une simple fiction que l'esprit aurait conçue par abstraction, qu'elle n'ait d'existence qu'au sein de l'intelligence ; elle a, dans la nature, essence véritable et subsistance ; elle existe en puissance dans toute chose naturelle qui est actuellement pourvue de matière... Suivant la voie par laquelle procède la considération de notre esprit, toujours ce qui vient en premier lieu est conçu [comme existant] dans ce qui vient en second lieu ; de même, suivant la voie de l'existence réelle ou de la nature, toujours ce qui vient avant se trouve conservé, bien que sous une existence différente, dans ce qui vient après ; toute puissance relative d'une matière suppose la puissance pure et simple, toute forme déterminée suppose la forme simplement uuiverselle. Et la substance universelle est substantiellement constituée de l'être en puissance et de la forme pure et simple. »

Ainsi se trouve nettement affirmé le réalisme par lequel Avicébron transporte aux choses le résultat de l'analyse des concepts.

« Cette matière absolument première est unique [3]... En tout genre de choses, en effet, il y a une chose qui est la première, la plus simple, le minimum, où vient s'arrêter l'analyse ; tel est le point pour la quantité continue, telle l'unité pour la quantité discontinue... Si donc, dans le genre de la substance, toutes les contrariétés entre formes sont susceptibles de se résoudre en une forme première, à cette forme première suffira une matière unique, savoir l'être qui est en puissance de cette forme première et, par conséquent, de toute forme. »

« La matière absolument première [4] commence donc à exister sous un certain acte lorsqu'elle se trouve sous la forme de la substance généralissime ; et cela est vrai soit que l'on procède par voie de considération intellectuelle, soit que l'on suive la voie de la nature. »

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXVI ; éd. Baur, p. 305.
2. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXVI ; éd. Baur, p. 306.
3. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXVII ; éd. Baur, pp. 306-307.
4. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXIX ; éd. Baur, p. 309.

« Si l'on admet que la forme du genre généralissime est une véritable substance [1], comme elle est le principe de la substance, c'est-à-dire le principe de toutes les choses qui sont dans le genre de la substance, nécessairement elle possédera, dans la réalité naturelle, une matière qui lui soit proportionnée, puisqu'elle est elle-même une perfection propre. Partant, comme de la forme généralissime de la substance jusqu'aux formes spécifiques, se déroule un ordre qui est naturel et qui se reconnaît également par voie de considération intellectuelle, à chacune de ces formes correspondra nécessairement une matière qui lui soit proportionnée, depuis la première matière qui existe sous la forme généralissime, jusqu'à la matière ultime qui existe sous la forme spécifique. »

De gradin en gradin, suivons la chute de cette cascade de matières, toute semblable à la cascade des formes.

« Suivons la ligne prédicamentale de la substance [2], soit à partir du genre [le plus général] qui, en raison de la matière qui est en lui, est indifférent à une détermination comme à la détermination contraire ; soit à partir de la forme la plus commune qui, graduellement, selon la proportion de réceptivité que possède la matière, tend à se particulariser de plus en plus. La première opposition que nous rencontrions se trouve entre les deux termes de ce dilemme, le corporel et l'incorporel. »

La substance universelle se subdivise, donc tout d'abord, en deux genres différents de substances : L'esprit en général, formé de la matière spirituelle et de la forme spirituelle. Le corps en général, formé de la matière corporelle et de la forme corporelle.

Parlons, d'abord, de la matière spirituelle.

« Les intelligences [3] particulières sont de véritables individus, de véritables personnes, elles sont les sujets de véritables accidents... Il est donc impossible qu'elles soient exclusivement formes. Selon Boëce, en effet, une forme ne saurait être le support de quoi que ce soit. Il faut donc nécessairement qu'en chacune d'elles autre soit sa forme, autre ce qui est capable de recevoir la forme. Or, nous avons expliqué précédemment que cette chose susceptible de recevoir une forme ne peut être ni une forme ni une chose existant individuellement en acte et composé seulement de formes ni un composé de matière et de forme. Il reste donc que ce soit une véritable matière. »

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. LIII ; éd. Baur, p. 331.
2. Lincolniensis *Summa*, Cap. XL ; éd. Baur, p. 310.
3. Lincolniensis *Summa*, Cap. CXXVI ; éd. Baur, p. 427.

Il ne suffirait pas [1] de dire qu'une intelligence est composée de *quo est* et de *quod est*. Cette distinction entre le *quo est* et le *quod est* n'est, d'ailleurs, pas une distinction réelle [2], mais une simple distinction de raison.

L'âme raisonnable de l'homme est, comme les intelligences, composée de matière et de forme. Après avoir exposé les objections que l'on dresse contre cette doctrine, notre auteur poursuit en ces termes [3] :

« De ces raisons, il en est quelques-unes que nous avons précédemment expliquées et résolues ; quant aux autres, nous les délaissons comme viles...

» La forme du corps, ce n'est pas la forme qui donne sa perfection à la matière de l'âme ; c'est l'âme tout entière, prise en sa matière et en sa forme, qui est l'acte et la perfection du corps. Elle l'est proprement et principalement en raison de sa forme ; mais elle l'est par accident en raison de sa matière, attendu que sans cette matière, elle ne peut exister. »

Après avoir étudié la constitution de la substance spirituelle, venons à la constitution de la substance corporelle.

De la substance généralissime, qui est le premier genre de substance « et de la corporéité, le corps est constitué [4]. Le corps, c'est la substance corporelle ; il a donc plus d'actualité que le premier genre ; la matière du corps n'est pas simplement et absolument la matière première ; c'est la matière déjà revêtue d'une certaine forme, qui est la substantialité en général, et disposée par cette forme. Suivant cet ordre gradué par lequel la matière soumise à la forme, marche vers l'actualité spécifique, la matière commence à dégénérer de la simplicité et de la potentialité de la matière absolument et simplement première. »

« Lorsque la matière [5] se trouve soumise à la forme généralissime, elle est seulement substance, elle est manifestement dépourvue de grandeur ; il est clair, en effet, qu'en ce mode d'existence, la matière ne saurait être perçue. C'est donc au corps, ... et, partant, à la matière soumise à la forme de corporéité qu'il advient d'avoir une situation et des dimensions... La quantité continue advient plus immédiatement à la matière et, d'une manière plus médiate, à la forme de corporéité... La situation et

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. CXXVII ; éd. Baur, pp. 428 sqq.
2. Lincolniensis *Summa*, Cap. LII ; éd. Baur, pp. 328 sqq.
3. Lincolniensis *Summa*, Cap. CXLIX ; éd. Baur, p. 462.
4. Lincolniensis *Summa*, Cap. XL ; éd. Baur, p. 311.
5. Lincolniensis *Summa*, Cap. XLI ; éd. Baur, p. 312.

les dimensions sont consécutives à la matière, non pas lorsqu'elle existe d'une manière actuelle sous toute forme, mais lorsqu'elle existe sous la forme corporelle. »

« La matière des éléments [1] ... n'est pas seulement disposée par la substantialité générale et par la corporéité ; elle l'est encore par une forme plus spécifique et plus particulière que nous pouvons nommer l'élémentarité commune, de même que nous appelons ignéité la forme propre du feu. »

Cette matière successivement informée par la substantialité générale, par la corporéité et par l'élémentarité commune, « c'est la matière première que considère le physicien et qu'il déclare ne pas être commune aux corps célestes d'une part et, d'autre part, aux éléments susceptibles de génération et de corruption. Il est donc vrai que la transmutation de ceux-ci en ceux-là ou inversement est impossible ».

« On voit manifestement [2], par ce qui vient d'être dit, en quel sens il est vrai que la matière première n'est pas commune aux cieux et aux éléments ; comment, cependant, cette matière antérieure par nature à la matière première convient également aux uns et aux autres ; enfin que la matière absolument première existe en tous suivant une essence qui est absolument la même. On voit comment il y a une matière première qui est en puissance de formes substantielles diverses, et une autre qui ne l'est pas, mais qui est seulement en puissance d'un nouvel *ubi* ou d'une nouvelle situation. »

« Avec raison, donc, Avicenne, qu'Averroès reprend en cette circonstance comme en beaucoup d'autres, a affirmé l'existence d'une matière commune au ciel et aux éléments ; il n'a pas cru que cela fût vrai de la matière qui existe sous la forme élémentaire ou de celle qui existe sous la forme céleste, mais seulement de la matière prise sous la forme du genre qui est commun, d'une manière univoque, au ciel et à l'élément. »

Tout ce que nous venons de rapporter expose, sous la forme la plus nette et la plus détaillée, la doctrine d'Avicébron ; il semble donc que l'on puisse sans hésiter ranger l'auteur de la *Summa philosophiæ* parmi ceux qui, en une même substance, admettent une pluralité de formes. Peut-être, cependant, se hâterait-on à l'excès si l'on formulait dès maintenant cette conclusion. Voici, en effet, ce que notre auteur écrit à ce sujet [3] :

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. XLII ; éd. Baur, pp. 313-314.
2. Lincolniensis *Summa*, Cap. XLIII ; éd. Baur, pp. 315-316.
3. Lincolniensis *Summa*, Cap. LIII ; éd. Baur, pp. 332-333.

« En la constitution d'une espèce spécialissime, on voit nécessairement se réunir une multitude de formes ; par exemple, en la constitution de l'homme, se réunissent la forme de la substance en général, la forme de la corporéité, la forme de l'animalité, enfin celle de la rationalité. Dès lors, comme ces formes se succèdent dans un certain ordre, on peut se demander s'il y a addition ou superposition de ces formes les unes aux autres, ou bien, au contraire, s'il n'y a pas, par une forme, perfection qui confère un complément d'acte à une autre forme qui existait d'une existence incomplète.

» Seules, les formes qui existent de l'existence simplement spécifique peuvent être dites avec vérité des essences complètes ; les formes générales, au contraire, ne sont que des essences incomplètes ; depuis la première forme générale jusqu'à celle qui correspond au genre ultime, toutes ces formes sont, pour la raison, différentes les unes des autres ; mais toutes les formes générales qui, dans la ligne des prédicaments, sont supérieures à la forme de l'espèce, se trouvent essentiellement unies en cette dernière ; aussi Avicenne dit-il que c'est par une seule et même forme que le feu est feu, et corps, et substance. Sinon, une même chose aurait plusieurs formes substantielles et plusieurs essences, et la forme véritablement substantielle, qui achève une chose composée, serait nécessairement une forme accidentelle, ce qui est impossible...

» Que ces formes soient différentes les unes des autres, tout en étant unies dans la forme spécifique, en voici un signe : Lorsque la forme spécifique vient à être détruite, la forme du genre subsiste ; ainsi, la forme qui caractérise l'espèce âne (*asinitas*) étant détruite, la forme de corporéité et la forme de substance persistent, bien que sous une autre façon d'être.

» De même, suivant la voie de la génération, une chose est corps avant d'être homme... En effet, toute chose qui vient à l'existence par la voie de la génération et du mouvement est, même dans le temps, d'une existence potentielle incomplète avant d'être d'une existence actuelle complète. Ainsi, non seulement par nature, mais encore, selon la voie naturelle, dans le temps, la forme du genre précède l'existence de la forme spécifique en la matière, ou son existence en acte individualisé ; et la forme du genre le plus universel dans la catégorie de la substance, en laquelle toutes les formes spécifiques sont latentes et en puissance, les précède toutes. Ainsi cette perfection successive des formes, qui part de la forme généralissime, s'élève aux formes

subalternées et parvient enfin à la forme spécialissime, n'est pas l'addition d'une forme à une forme qui en diffère par essence, mais seulement l'addition d'une forme à une forme qui en diffère selon la raison et le mode d'existence (*sed solum secundum rationem et essendi modum*). »

L'auteur de la *Summa philosophiæ* s'était, de la manière la plus nette, mis au nombre des disciples d'Avicébron, des partisans de la pluralité des formes ; à plusieurs reprises, il avait affirmé que les distinctions entre les diverses matières, entre les diverses formes, n'étaient pas de simples distinctions de raison, mais des distinctions de nature. Le voici maintenant qui tient un langage tout contraire, qui parle comme le pourrait faire un partisan de la forme substantielle unique, un disciple de Saint Thomas d'Aquin. Très certainement, la raison de notre auteur est dénuée de vigueur et de décision ; dans les débats qui s'agitent à l'époque où il écrit, il est incapable de prendre nettement partie ; l'étude de ses doctrines astronomiques nous en avait déjà convaincus.

« Ainsi donc, poursuit la *Summa philosophiæ* [1], toutes les formes générales possèdent leur existence actuelle spécifique dans la forme spécialissime de l'espèce, et toute forme spécifique possède son existence actuelle et matérielle au sein des divers individus de l'espèce. »

En exposant le système d'Avicébron, Bacon prenait soin d'établir un exact parallélisme entre les distinctions qu'il établissait au sein de la substance spécifique, et les distinctions qu'il établissait au sein de la substance individualisée ; à chacun des degrés pris d'une manière universelle correspondait un degré pris d'une manière singulière ; notre auteur paraît faire allusion à ce parallélisme dans le passage suivant [2] où, en outre, il nous fait connaître son sentiment sur le principe d'individuation :

« La substance universelle est substantiellement constituée par l'être en puissance et par la forme pure et simple ; de même, la substance singulière est actuellement constituée d'un être qui est en une certaine puissance, en puissance de la forme individuelle, et d'un être qui se trouve en un certain acte, savoir de la forme qui se trouve en l'acte individuel. D'ailleurs, cette substance singulière n'est pas autre par essence que la substance individuelle ; elle s'en distingue seulement par l'existence (*sed solum diversifi-*

1. Lincolniensis *Summa*, Cap. LIV ; éd. Baur, p. 333.
2. Lincolniensis *Summa*, Cap. XXXVI ; éd. Baur, p. 306.

catur per esse) ; ainsi en est-il de l'homme, c'est-à-dire de l'espèce, et de cet homme, c'est-à-dire de l'individu. »

En identifiant l'individuation à l'être, ce n'est pas à son maître Bacon que notre auteur nous fait songer, puisque Bacon refusait d'examiner la question de l'individuation, qu'il tenait pour sotte question ; c'est à Saint Thomas d'Aquin, qui en était venu, lui aussi, à admettre cette identité.

En dépit des influences thomistes auxquelles il semble parfois se soumettre, l'auteur de la *Summa philosophiæ*, par l'ampleur avec laquelle il a développé la doctrine d'Avicébron, mérite de prendre place dans la tradition franciscaine. Le Platonisme qu'il professe et défend avec ardeur contre les objections d'Aristote, accroit d'ailleurs, les titres qu'il a à occuper cette place ; mais examiner ses opinions touchant l'existence des idées serait lui accorder une trop longue attention.

D. *Raymond Lull.*

La plupart des œuvres produites par l'activité scientifique de Raymond Lull ont vu le jour bien après la mort de Saint Bonaventure, partant, bien après l'année où Roger Bacon composa l'*Opus tertium*. C'est donc plus tard, que nous aurons à étudier les tendances diverses qui se manifestent dans ces œuvres. Toutefois, certains écrits du bouillant franciscain catalan doivent être reportés à une époque antérieure aux condamnations de Paris, et placées, donc, auprès de ceux que nous venons d'étudier. De ce nombre est un petit traité intitulé le *Livre des anges* (*Libre de ángels*), rédigé en ce dialecte catalan, mélangé de provençal, que l'on parlait à Majorque au temps de Raymond. M. Probst qui, d'après un manuscrit conservé à la Bibliothèque royale de Munich, en a publié trois chapitres [1], donne ce traité comme ayant été rédigé à Majorque en 1275.

L'influence d'Avicébron transparaît clairement au *Libre de ángels*, mais elle ne se développe pas en un système complet et logiquement coordonné, ainsi qu'elle faisait au *Tractatus de generatione* composé par Bacon ; l'occasion lui manque, d'ailleurs, d'un semblable développement, puisque Raymond Lull porte seulement son attention sur un problème particulier, la constitution de la substance angélique.

1. Jean Henri Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lull*, Toulouse, 1912 ; pp. 329-332.

Le premier chapitre publié par M. Probst est relatif à la forme de l'ange ; voici la curieuse théorie qu'y présente Raymond Lull :

Chacune des qualités que possède un ange, son intelligence, sa volonté, son harmonie (*conveniencia*), constitue une forme ; mais ces trois formes de l'essence angélique sont comprises et comme englobées sous une forme unique, qui leur est commune à toutes trois, qui est vraiment la forme essentielle de l'ange. En cette forme unique est contenue toute l'essence et toute la force de chacune des trois formes qu'elle réunit ; grâce à cette union, la forme angélique commune est plus grande que ne le serait l'ensemble des trois formes qui la composent, si elles demeuraient séparées les unes des autres : « *Amor no s convenga ab granea de ángels si en ángel privas una forma communa a le tres formas de la essencia. ... E cor la Amor ... vol que ángell, intelligencia, volencia et comun essencia hasien una forma comuna a tota la essencia, en la qual se comiensa tota la essencia, e tota la virtut de cascuna proprietat... En axi la forma engelical es mayor en quant es una, que non es cascuna dels formes per si matexa* ».

Que la méthode d'Avicébron ait incité Raymond Lull à concevoir cette forme angélique unique qui comprend virtuellement en elle les diverses qualités essentielles d'un ange, nous le voyons par l'exemple dont il use afin d'éclaircir sa pensée ; cette forme angélique commune est, selon lui, aux formes plus particulières qui sont la bonté, la volonté, etc. comme la forme élémentaire commune est aux formes substantielles de chacun des quatre éléments. « Ainsi en est-il lorsque les éléments, qui sont encore composés, parviennent à leurs formes simples, dont résulte une forme nouvelle qui leur est commune à toutes ; cette nouvelle forme est plus noble que chacune des premières prise séparément, et plus noble que toutes en même temps ; elle est la fin vers laquelle se meuvent toutes les formes, afin de construire celle-là et de lui donner l'existence. — *Cor, en axi, con los elements en cor compost venen a lurs simples formes, don rezulta una forma comuna a totes aquelles, e aquela es pus nobla que cascuna per si, e pus nobla que totes en temps* (*en quant es la fi a laqual se moven totes les formes a custruir e a donar esser*) ».

Lorsqu'une forme générale se superpose à certaines formes plus particulières qui la déterminent plus étroitement, ces dernières jouent le rôle de matière à l'égard de la première. Telle est la doctrine d'Avicébron. Telle est aussi la doctrine très formelle de Lull.

Un ange va donc être composé de matière et de forme. La

forme, ce sera cette forme angélique commune qui vient d'être décrite. La matière sera faite des trois formes plus particulières, la volonté, l'intelligence et l'harmonie qui sont subordonnées à celle-là : « La Justice increée magnifie la grandeur créée de la commune forme angélique en lui donnant pour support la matière douée d'intelligence, de volonté et d'harmonie. Ainsi la forme proprement angélique a, au-dessous d'elle, les trois formes ; elle les a au-dessous d'elle en façon de matière ; c'est elle qui en informe le vouloir, l'intelligence et l'accord... Il est démontré par là qu'en un ange, il y a la dite matière, qui est une résultante de formes convertie en matière ; l'ange est donc composé de matière et de forme, sans lesquelles un être angélique ne pourrait se trouver constitué ni établi en existence. La matière de l'ange est, dès lors, la plus simple des matières, celle qui obéit le mieux à la forme, car elle est faite de formes qui se sont réduites à jouer le rôle de matière mais qui ne sont pas venues de la matière et n'ont pas cessé d'être des formes. L'ange est ainsi plus simple que toute autre créature ; en l'ange, la matière s'unit à la forme mieux qu'en aucune autre créature. — *Justicia increada magnifica la granea creada de la comuna forma angelica, en quant li dona subjecta materia intellectiva e volitiva e concordativa. ... E en axi la forma de l'ángel ha dejus si les tres formes, qui dejus, per manera de materia, informant d elles son voler e son entendre e convenir. ... Per lo qual es demonstrat que en ángel es la materia demunt dita, la qual es de formes resultada e convertida en materia per so que l ángel sia compost de materia e de forma, sens qui no poria esser constituit ni estabilit en esser un ens engelical. E cor sa materia es pus simple e pus obedient a la forma, car es de formes qui s comuniquen a esser materia sens que noy venen ab materia ni perden lurs formes, per aso es ángel pus simpla que altra creatura, e sa materia se cové pus ab sa forma en ángel, qu'en nengun altre materia ab forma en altre creatura.* »

Cette matière, faite de formes subordonnées à une forme plus générale est, pour chaque ange, principe d'individuation. « C'est par la matière angélique qu'un ange se distingue d'un autre ange ; les anges se trouvent diversifiés en formes distinctes selon la disposition de la matière angélique : cette disposition dépend de ce qu'en chaque ange, se rencontre une essence propre qui n'est point celle de la matière d'un autre ange ; cette essence se livre à la forme d'une façon qui diffère d'un ange à l'autre selon que la bonté d'un ange se distingue de la bonté d'un autre. *E con asiò sia, en axi donchs, per la materia angelica es diversificat un ángel*

d altre, diversificant se per formes segons la disposicio de la angelical materia, laqual disposicio es segons que en cascu ángel es se essencia propia qui non es de la materia de l altre ángel e qui s livra a la forma segons ditinccio de una bonea d altre ángel. »

Séparée des principes qui la doivent justifier, cette théorie semblerait sans doute bien étrange ; elle ne surprend plus si l'on y veut bien voir ce qu'elle est réellement, l'application de la méthode d'Avicébron au problème de la constitution de la substance angélique.

Ce problème est un de ceux qui donnent occasion, à la pensée franciscaine, de manifester un de ses caractères essentiels ; dépositaires et continuateurs de la tradition dès longtemps inaugurée par la Scolastique latine, les Bonaventure, les Roger Bacon, les Raymond Lull gardent aux théories du *Fons vitæ* la faveur que lui avaient accordée les Dominique Gondisalvi, les Guillaume d'Auvergne, les Alexandre de Halès. Cette faveur contraste vivement avec l'opiniâtre opposition que rencontraient ces théories auprès de Thomas d'Aquin.

CHAPITRE II

HENRI DE GAND

I

Henri de Gand

En 1274, Thomas d'Aquin et Bonaventure étaient morts ; cette mort enlevait à la philosophie ses deux maîtres les plus illustres, ceux qui incarnaient, en quelque sorte, les deux pensées entre lesquelles cette philosophie se partageait, la pensée péripatéticienne et la pensée augustinienne.

Privée de ses chefs, la Scolastique se trouvait, en même temps, livrée à des luttes intestines d'une extrême violence. Les condamnations portées, en 1277, à Paris par Etienne Tempier, et à Oxford par Robert Kilwardby, provoquaient d'aigres querelles ; elles armaient les uns contre les autres les frères de Thomas d'Aquin et les frères de Bonaventure, les Dominicains et les Franciscains.

La Philosophie des Latins allait-elle s'émietter en disputes de détail, en combats d'ordre à ordre, de maître à maître ? On eût pu le craindre. Il n'en fut rien. Les hommes que ces discussions mirent aux prises n'étaient pas, pour la plupart, des gens soucieux de leur vanité ou de leur intérêt ; c'étaient des chercheurs de vérité. L'agitation à laquelle les Universités de Paris et d'Oxford se trouvèrent en proie eut un autre effet, et plus utile, que de mettre des passions en branle ; elle remua des idées.

La controverse dont le Péripatétisme et le Néoplatonisme arabe furent alors l'objet contraignit les maîtres à reprendre un à un les principes de ces philosophies et à les considérer avec attention sous toutes les faces. Un tel examen, si minutieux, si varié, si

souvent répété, ne pouvait manquer de faire reconnaître, peu à peu, tout ce que ces principes renfermaient de caduc, d'ébranler l'autorité qu'ils avaient, tout d'abord, imposée à l'aveugle confiance de la chrétienté latine.

L'œuvre qui fut ainsi accomplie était de destruction critique bien plutôt que de construction dogmatique. Il se trouva cependant un docteur de raison assez forte pour tenter la formation d'une nouvelle synthèse ; nous avons nommé Henri de Gand.

L'Ecole franciscaine, dont Saint Bonaventure et Roger Bacon sont les très illustres représentants, semblait entièrement gagnée à la doctrine de la superposition des formes telle qu'Avicébron la présentait. Il n'en faudrait pas conclure que tous les adversaires du Thomisme fussent conquis à cette théorie *des degrés des formes*, comme on disait alors ; nous en aurons la preuve en étudiant l'enseignement de celui qui paraît avoir été, en 1277, le plus éminent des conseillers réunis par Etienne Tempier ; nous avons nommé Henri de Gand.

A. *La liberté de Dieu et la non-éternité du Monde.*

D'Henri de Gand, nous entendrons des déclarations très fermes contre les thèses d'Avicébron ; mais ce que nous verrons d'abord et surtout en ses *Quodlibeta* [1], c'est une réfutation très minutieuse de la Métaphysique d'Avicenne.

L'un des dogmes essentiels de la Métaphysique d'Avicenne et d'Al-Gazâli est le suivant :

Le Monde tient son existence de Dieu ; mais en l'acte créateur qui lui confère cette existence, il n'y a rien qui ressemble à un

1. *Quodlibeta Magistri* Henrici Gœthals a Gandavo doctoris Solemnis : *Socii Sorbonici : et archidiaconi Tornacensis*, cum duplici tabella. Vænundantur ab Iodoco Badio Ascensio, sub gratia et privilegio ad finem explicandis. Colophon : In chalcographia Iodoci Badii Ascensii. Cui Christianissimus Francorum rex concessit de singulari gratia privilegium et auctoritatem imprimendi et vendendi in regno suo hec et alia Magistri nostri Henrici de Gandavo opera : cum defensione ne alius quispiam audeat eadem imprimere aut impressa aliubi vænundare sub pœna confiscationis sic impressorum intra triennium ab undecimo Kalendas Septemb. Anni domini MDXVIII. Vt constat per literas patentes regio sigillo obsignatas et concessas presente Reverendo in Christo patre domino Episcopo Parrhisien. et pluribus aliis : subsignante Pedoyn.

Selon le P. Ehrle, S. J. [*Beiträge zu den Biographien beruhmter Scholastiker. Heinrich von Gent* (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. I, 1885, pp. 385 sqq.)], les quinze quodlibets de Henri de Gand se répartissent de l'année 1276 à l'année 1291 ou 1292, à raison d'un par année, à peu près. D'une manière précise, le premier quodlibet fut discuté en 1276 à l'époque de Noël ; le second, en 1277, à la même époque ; le troisième, en 1278, au temps de Pâques ; le neuvième fut discuté en 1286 ; le quinzième et dernier doit être daté de Noël 1291 ou de Pâques 1292.

choix libre ; l'acte créateur est identique avec la science de Dieu, et cette science est nécessaire. Le choix libre se peut rencontrer dans un être imparfait qui tend à acquérir une chose dont il attend un surcroît de perfection ; il serait incompréhensible de la part d'un être parfait. Dieu ne peut, par désir et choix, vouloir un Monde dont il ne saurait attendre aucun bienfait.

Développée avec une sorte de prédilection par la *Philosophia Algazelis*, cette doctrine avait déjà provoqué l'indignation de Guillaume d'Auvergne. Henri de Gand, à son tour, va la combattre [1] ; « contre elle, en effet, est l'affirmation d'un certain article condamné par feu Etienne, évêque de Paris [2] ; cette condamnation dit : Que Dieu fasse d'une manière nécessaire tout ce qui est immédiatement fait par lui, c'est une erreur. »

La théorie soutenue par Henri de Gand peut se résumer en ces termes :

« Le but de la volonté divine, c'est le Bien parfait, c'est-à-dire Dieu lui-même. Dieu veut donc d'une manière nécessaire ce Bien et tout ce qui a avec ce Bien un rapport nécessaire ; telles sont toutes les choses qui sont en l'essence divine. Mais Dieu ne veut pas d'une manière nécessaire les choses qui n'ont avec le Bien parfait qu'un rapport accidentel ; telles sont toutes les choses qui existent hors de lui ; sa bonté, en effet, ne reçoit de ces choses aucun accroissement ; Dieu ne veut donc aucune de ces choses d'une manière nécessaire ; or il ne fait que ce qu'il veut ; rien donc de ce qui existe hors de lui, il ne le fait d'une manière nécessaire. »

Pour préciser sa pensée, Henri de Gand a recours à une distinction qui va prendre en sa Philosophie plus d'importance encore qu'elle n'en avait en la philosophie de Saint Thomas d'Aquin ; nous voulons parler de la distinction entre l'essence et l'existence des choses créées.

L'essence de chaque chose a une relation nécessaire avec l'essence divine ; c'est en cette essence divine qu'elle trouve sa perfection idéale. Dieu veut donc d'une manière nécessaire toutes les essences.

Il en est autrement de l'existence de chacune de ces essences.

Considérée en elle-même, une essence possède seulement la non-existence, car elle ne peut recevoir l'existence que par l'ac-

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. V, quæst. IV : Utrum Deus necessario producat quicquid exterius immediate producit. Ed. cit., fol. CLVIII, recto, à fol. CLIX. verso.

2. Cet article est le 53e du décret de 1277 et le 20e de la liste classée par le R. P. Mandonnet.

tion créatrice de Dieu. Considérée par rapport à Dieu, une essence se comporte comme quelque chose qui est indifférent à l'existence et à la non-existence ; l'existence n'accroît pas la perfection idéale que cette essence trouve en Dieu ; la non-existence ne diminue pas cette même perfection. C'est donc sans qu'aucune nécessité l'y contraigne que la volonté divine se détermine à donner l'existence à telle essence, à la refuser à telle autre.

Acte nécessaire suivant Avicenne, la création est, pour Henri de Gand, un acte libre. De cette première opposition, une autre va résulter au sujet de la grande question de l'éternité du Monde. Le philosophe arabe, en effet, soutient que la création qui est nécessaire, est éternelle ; le théologien de la Sorbonne répond qu'étant l'effet d'une volonté libre, elle ne peut pas être éternelle.

Aristote avait lié entre elles, de la manière la plus étroite, les deux idées d'éternité et de nécessité. Une chose non nécessaire, c'est une chose qui peut ne pas être ; et une chose qui peut ne pas être, c'est une chose à qui il arrive parfois de n'être pas. Une chose éternelle ne peut pas ne pas être ; elle est donc nécessaire.

Toute la Métaphysique d'Avicenne reposait au contraire sur la distinction de la nécessité et de l'éternité.

Un être nécessaire, c'est un être qui existe par lui-même ; en même temps que nécessaire, il est assurément éternel. Mais la réciproque de cette proposition n'est pas vraie ; une chose éternelle peut ne pas être nécessaire, et c'est ce qui arrive lorsqu'elle n'existe pas par elle-même ; alors, d'elle-même, elle est simplement possible ; son existence, elle la reçoit d'une cause extérieure à elle-même ; si cette cause est éternelle et immuable, l'existence qu'elle confère sera éternelle ; cette existence sera même nécessaire en tant que sa cause la produit nécessairement ; mais la chose ainsi appelée à l'existence, encore que nécessaire par la cause qui la crée, reste, par elle-même, simplement possible.

Par cette théorie, il semblait possible que le Monde fût créé en même temps qu'éternel ; et Saint Thomas d'Aquin, « en dépit des murmures », au grand scandale de Saint Bonaventure, avait prétendu que la raison humaine, privée de la révélation, serait impuissante à convaincre d'erreur les tenants de cette doctrine.

Cette affirmation, Henri de Gand va l'accorder à Thomas d'Aquin [1], mais en mettant en évidence le postulat qui seul, à ses yeux, la justifie ; ce postulat, c'est l'affirmation, inacceptable à

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. VII : Utrum creatura potuit esse ab æterno ; quæst. VIII : Utrum repugnet creaturæ fuisse ab æterno. Ed. cit., fol. IV, recto, à fol. VI, recto.

tout catholique, que la création émane nécessairement de Dieu et n'est point l'effet de son libre vouloir.

« C'est en admettant que la nature et la production de la créature ne résultent point de Dieu par une nécessité de la nature divine, mais par une libre volonté que nous posons cette question : Répugne-t-il à la créature d'exister de toute éternité, cas auquel Dieu n'a pu la produire de toute éternité, ou bien non?

» ... Qu'il soit impossible de prouver que la créature a commencé lorsqu'on admet ce que les philosophes supposaient touchant la nature de la créature et la façon dont elle tient de Dieu son existence, cela est bien vrai... Mais si c'est à la manière des catholiques que l'on conçoit la nature de la créature et la façon dont elle tient de Dieu son existence, il est parfaitement possible de démontrer qu'elle a eu commencement...

» Nous devons donc déclarer d'une manière absolue non seulement que le Monde a commencé d'exister depuis un certain temps, mais encore qu'il n'a pas pu exister de toute éternité et que cela répugne à sa nature. »

Comment Henri de Gand va-t-il prouver cette affirmation? En reprenant, contre Avicenne, la doctrine d'Aristote; en montrant qu'une chose éternelle est forcément nécessaire, qu'il n'y a en elle aucune place pour la possibilité, pour la contingence.

« On dira peut-être que ce dont l'existence a été prédestinée de toute éternité aurait pu ne pas être, de toute éternité, prédestiné à l'existence ou bien être, de toute éternité, prédestiné à la non-existence; en cette sorte, bien que le Monde tienne de Dieu son existence de toute éternité, qu'il ne l'ait pas reçue de lui [par innovation], toutefois, ce n'est pas par une nécessité de la nature divine ni par une volonté invincible liée à cette nature que le monde tient de Dieu, de toute éternité, son existence; il eût pu se faire qu'il ne la tînt pas de lui de toute éternité; il eût pu acquérir de Dieu cette existence [en un certain commencement, selon ce que veut la Foi].

» Au contraire, selon le Philosophe, ce qui est est nécessaire tandis qu'il est; pour le temps pendant lequel il existe, il n'y a pas en lui de puissance à ne pas être, ni de la part de l'être lui-même, ni de la part d'une cause efficiente quelconque; car il n'y a aucun pouvoir apte à faire cela, [que ce qui soit ne soit pas tandis qu'il est,] car ce serait le pouvoir de faire coexister les contradictoires. De même, toute chose qui a été, a été d'une manière nécessaire pour la durée de son existence; et toute chose qui sera, il est nécessaire, pour le temps pendant lequel elle sera, qu'elle soit;

en aucun de ces modes, on ne trouve, pour le temps pendant lequel un acte est posé, de possibilité pour le contraire de cet acte. S'il y a quelque puissance pour l'acte contraire, cette puissance concerne un temps autre que celui pendant lequel l'acte est posé, temps pendant lequel l'acte, qui est contingent, pourrait être empêché...

» Si donc quelque chose a existé de toute éternité, il n'y a jamais eu, durant toute l'éternité, une puissance précédant l'acte, puissance inhérente à la chose qui existe ou relative à une cause efficiente quelconque, grâce à laquelle l'acte par lequel cette chose existe aurait pu être empêché à un certain instant antérieur à l'existence de cette chose. C'est donc d'une manière absolument nécessaire que cette chose a toujours existé.

» C'est donc une proposition qui n'est pas simplement fausse, mais qui est impossible, que celle-ci : Le Monde créé tient, de toute éternité, de Dieu son existence ; cette existence, il ne l'a pas acquise [par innovation] ; toutefois, il aurait pu l'acquérir de la sorte.

» Bien au contraire ! Ou bien il faut admettre que le Monde a reçu de Dieu l'existence par voie d'innovation, que cette existence lui a été ensuite conservée par Dieu, et qu'il n'aurait aucunement pu recevoir de Dieu l'existence en quelque autre manière... Ou bien, si l'on admet que le Monde tient de Dieu une existence qu'il n'a pas acquise par voie d'innovation, il faut admettre que le Monde ne peut absolument pas ne pas recevoir de Dieu l'existence, que cette existence, il n'aurait jamais pu l'acquérir, de la part de Dieu, par voie d'innovation, et que Dieu ne pourra jamais permettre que le Monde tombe dans le non-être... Et, sans aucun doute, ce fut bien là l'avis et la pensée des philosophes au sujet de l'éternité du monde. »

De la doctrine qu'Henri de Gand vient de développer avec tant de fermeté et de décision, on pourrait, au *Guide des égarés*, trouver des signes avant-coureurs. Pour prouver, en effet, que le Monde a été innové, Moïse Maimonide se contente d'y manifester des marques de la libre détermination à laquelle il doit l'existence. Mais sa démonstration semble faible et caduque parce qu'il a négligé de l'appuyer à l'axiome d'Aristote : Toute existence éternelle est une existence nécessaire. En formulant explicitement ce principe, Henri de Gand garde sa déduction des objections qui ruineraient celle de Maimonide.

La doctrine que nous venons d'entendre exposer, Henri de

Gand, après l'avoir, de nouveau, longuement et complètement développée, la conclut en ces termes [1] :

« Seul, le Dieu unique en trois personnes est par essence, de lui-même et formellement être nécessaire. Nulle créature n'est et ne peut être formellement nécessaire ni par elle-même ni par autrui. ... Toute créature a la possibilité de recevoir, par action surnaturelle, l'existence après la non-existence, et elle peut aussi cesser d'être, par suppression, après avoir été. ... En outre, toute créature sujette à la génération peut être par action naturelle après n'avoir pas été; elle peut, également, par corruption, cesser d'être après avoir existé. »

B. *Dieu et les mouvements célestes.*

Le raisonnement qui a justifié ces conclusions ne ruine pas seulement les fondements de la Métaphysique d'Avicenne ; certaines doctrines d'Aristote et d'Averroès s'en trouvent aussi ébranlées.

Aristote a supposé que la substance de chaque orbe céleste était éternelle par elle-même, mais qu'il n'en était pas de même du mouvement engendré par la force motrice conjointe à cet orbe ; ce mouvement prendrait fin si une intelligence séparée ne lui conférait la perpétuité. Au *Sermo de substantia orbis*, Averroès a clairement formulé cette théorie de la force motrice céleste, périssable par elle-même, mais perpétuelle par une cause extérieure ; mais, assurément, il a craint qu'on ne l'assimilât à la théorie en laquelle Avicenne considère les êtres causés comme simplement possibles par eux-mêmes et comme nécessaires par un agent créateur ; aussi, en commentant la *Métaphysique*, a-t-il eu soin de repousser cette assimilation : « Il n'est pas vrai de dire, écrit-il [2], qu'une chose est possible par elle-même et qu'elle est nécessaire et éternelle par autrui. Parmi les êtres nécessaires, le mouvement du ciel est le seul où l'on trouve quelque chose qui est nécessaire par soi et quelque chose qui est nécessaire par autrui. Mais qu'une chose soit simplement possible en sa propre substance et qu'elle existe nécessairement par un autre être, cela ne peut pas être. Pour qu'une même chose n'ait, par sa propre substance, que l'existence possible, et qu'elle pût recevoir d'autrui l'existence nécessaire, il faudrait que sa nature même pût être

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. VIII^m, quæst. IX ; Utrum aliqua creatura seipsa sit formaliter necesse esse. Ed. cit., fol. CCCXIX, verso.
2. Averrois Cordubensis *In XII libros Metaphysicæ Aristotelis commentarii* ; lib. XII^us, comm. 41.

changée. Il peut arriver, au contraire, que le mouvement soit simplement possible par lui-même et nécessaire par autrui ; la cause en est que le mouvement tient son existence d'autrui, savoir d'un moteur. »

Henri de Gand ne croit pas [1] que le Commentateur ait, ici, pleinement exprimé la pensée d'Aristote. Pour qu'un être dénué, par lui-même, de l'existence éternelle, puisse recevoir d'un autre cette perpétuité, il ne suffit pas que cet être tienne d'autrui son existence. « Ainsi, le Philosophe a admis que toute substance sujette à la génération et à la corruption devait, nécessairement, ne pas exister à certaines époques, bien qu'elle tienne d'autrui son existence. Tenir d'autrui son existence et être, par soi, simplement possible n'est donc pas la raison totale pour laquelle une chose peut recevoir d'une autre la perpétuité de l'existence. Il faut encore que deux autres raisons concourent avec celle-là.

» La première, c'est que cette chose tienne immédiatement son existence d'un être qui se comporte toujours de même manière à son propre égard et à l'égard du mobile ; telle est l'âme du ciel, c'est-à-dire le moteur conjoint à ce ciel.

» La seconde, c'est que cette chose tienne médiatement son existence d'un être qui se comporte toujours de même manière et à l'égard de lui-même et à l'égard des autres êtres ; tel est le premier Moteur, qui est immobile par lui-même, aussi bien essentiellement qu'accidentellement. »

Ces conditions, il est nécessaire de les poser explicitement si l'on veut comprendre comment, dans la pensée du Philosophe, les substances capables de génération et de corruption ne peuvent recevoir d'autrui une existence éternelle.

Averroès est encore répréhensible par ailleurs [2] ; il a déclaré que le mouvement du ciel faisait seul exception à cette règle : « Un être, simplement possible par lui-même, ne peut pas recevoir d'autrui une existence perpétuelle. De cette règle, il aurait dû excepter non seulement le mouvement céleste, mais encore l'illumination du ciel, et aussi les autres accidents de même sorte, s'il s'en rencontre en la substance céleste. »

Mais ces reproches à Averroès sont légitimes si l'on se place au point de vue de la philosophie d'Aristote ; il en va tout autrement quand on considère toutes choses du point de vue de la philosophie chrétienne. La philosophie d'Aristote, en effet, « a supposé [3]

1. Henricus a Gandavo, *loc. cit.*, fol. CCCXV, recto.
2. Henricus de Gandavo, *loc. cit.*, fol. CCCXIX, recto.
3. Henricus a Gandavo, *loc. cit.*, fol. CCCXVIII, verso, et fol. CCCXIX, recto.

que Dieu ne produisait aucune action relative aux êtres inférieurs si ce n'est par une nécessité de sa nature ; encore a-t-elle admis qu'il ne produisait rien si ce n'est le mouvement céleste et, par cet intermédiaire, les choses qui dépendent du mouvement.

» Lorsque l'on admet, au contraire, que Dieu agit sur toutes choses et meut toutes choses, immédiatement et médiatement, par sa volonté, et selon son bon plaisir, il peut donner une existence perpétuelle dans l'avenir aussi bien aux choses dont la substance est simplement possible qu'aux choses dont la seule possibilité est celle du mouvement local. Mais, comme nous l'allons dire, il ne leur peut donner d'avoir existé éternellement dans le passé...

» Si l'on admettait, par impossible, que le Soleil fût un dieu, un être nécessaire, capable de produire de rien un rayon subsistant, de la même manière que Dieu, au commencement, a créé toutes choses, ce Soleil ne pourrait pas plus produire un rayon qui lui fût coéternel que Dieu ne l'a pu faire pour les autres créatures ; il faudrait qu'à l'égard de ce rayon, l'existence eût été précédée par la non-existence. »

Ainsi, du moins, en serait-il si le rayon de lumière était une libre production de ce Soleil divin. « Si [1], au contraire, c'était une nécessité de nature, pour le Soleil, d'émettre un rayon, et si le Soleil existait de toute éternité, de toute éternité un rayon permanent par lui-même eût été produit par le Soleil. »

De la liberté de Dieu, mise au fondement même de sa philosophie, Henri de Gand n'a pas seulement déduit que le Monde était une créature innovée ; par une série de corollaires, il a manifesté la contradiction qui existe entre cette doctrine chrétienne et les théories développées, au sujet des substances célestes, soit par l'École d'Avicenne, soit par l'École d'Aristote.

Ce n'est pas seulement en Dieu qu'Henri de Gand met une volonté libre ; c'est en tous les êtres intelligents, dans les anges aussi bien que dans les hommes [2].

Au mouvement des corps célestes, Aristote a préposé des intelligences séparées et des moteurs conjoints ; ces moteurs conjoints sont devenus des âmes pour les philosophes de l'École d'Al Farabi et d'Avicenne ; pour les philosophes de cette École, d'ail-

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. VII et VIII ; éd. cit., fol. IV, verso.

2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. XIII, quæst. VI : Quomodo angelus movet corpus ; an per intellectus immediatius quam per voluntatem ? Ed. cit., fol. CCCCCXXVII, verso, et fol. CCCCCXXVIII, recto et verso.

leurs, les intelligences séparées et les âmes étaient assimilables aux anges ; aux moteurs conjoints, Averroès ne refusait pas le nom d'âmes, car il leur accordait ces deux facultés, la connaissance et le désir du bien, facultés d'où provenait le mouvement. A toutes ces doctrines, où la volonté libre des moteurs célestes n'est point admise, Henri de Gand fait cette objection : « La connaissance (*intellectus*) ne meut point, si ce n'est à titre de fin, car elle meut seulement par l'objet désirable dont elle a acquis la compréhension ; or la fin n'est point vraiment le principe immédiat de l'action ; c'est seulement par métaphore qu'on dit : le mouvement vient de la fin (*sed motus a fine metaphorice*)... La connaissance ne meut qu'à titre de fin, en présentant l'objet qui sera désiré et voulu ; lors même que la fin serait le premier moteur, elle n'est pas le moteur prochain et immédiat. »

C'est encore un des principes les plus essentiels du Péripatétisme qui se trouve rejeté par ces lignes où l'on déclare que la cause finale n'est point cause motrice, si ce n'est par métaphore ; une telle affirmation ruine toute la théorie des causes développée par Aristote, toute la doctrine exposée, au XI[e] livre de la *Métaphysique*, touchant les moteurs des cieux.

Selon toutes les philosophies qui ont raisonné sur le mouvement des cieux, l'action de l'ange moteur, l'action qui provient de la seule connaissance d'un objet désirable et de l'appétit qui suit cette connaissance, serait une action déterminée sans ambiguïté, aussi dénuée de libre arbitre que l'action d'une forme naturelle ; l'ange meut nécessairement de même que la chaleur échauffe nécessairement. Ceux, d'ailleurs, qui professent une telle doctrine s'efforcent d'étendre jusqu'à l'homme un déterminisme tout aussi rigoureux.

« Nous, nous tenons le parti contraire, et cela d'une manière universelle, pour Dieu, pour les anges et pour les hommes. Nous affirmons que la connaissance ne détermine aucunement l'action à produire, de telle manière que cette action résulte nécessairement de la détermination imposée à la volonté. Cette détermination forcée ne se rencontre ni en Dieu, comme nous l'avons dit ailleurs, ni dans les anges, ni dans les hommes. Aussi bien en Dieu que dans les anges et dans les hommes, la détermination de l'action provient de la seule volonté. En Dieu, le principe prochain de la création des choses et de l'action qu'il exerce sur tous les êtres qui sont hors de lui, dans les anges et dans les hommes, le principe prochain des actions qui leur sont propres, c'est la volonté se déterminant suivant un libre arbitre. »

Ici, sans doute, Henri de Gand se souvient que le conseil de théologiens dont il faisait partie et que présidait Etienne Tempier a condamné cette proposition [1] :

« C'est par sa seule volonté que l'Intelligence meut le ciel. »

Notre théologien poursuit donc en ces termes :

« Ce qui n'appartient qu'à Dieu seul, c'est de pouvoir, par sa seule volonté, produire les choses qui sont hors de lui et faire en elles toutes les actions qu'elles éprouvent de sa part. Il n'en est nullement de même des anges ni des hommes ; de ce qu'ils veulent une chose, il n'en résulte pas qu'elle soit aussitôt faite Outre la volonté, il faut qu'il y ait en eux une autre force, postérieure elle aussi à la connaissance, capable de mouvoir d'une manière prochaine et qui, par l'effet de la volonté, puisse produire une œuvre qui lui soit extérieure.

» J'arrive donc à la question posée et je dis : En nous, le premier principe du mouvement, c'est l'intelligence qui nous représente un objet désirable ; le second, c'est la volonté ; par son opération, elle détermine le mouvement intérieur qui constitue son choix et commande aux forces motrices ; le troisième, enfin, ce sont les forces motrices qui exécutent le mouvement, à titre de principe qui meut et agit d'une manière prochaine et immédiate.

» De même en est-il pour les anges. Ils meuvent comme nous mouvons, par l'intelligence à titre de principe premier, par la volonté à titre de principe intermédiaire, enfin par leur force motrice à titre de moteur prochain. »

C. *L'essence et l'existence.*

En mettant le libre arbitre de la volonté partout où les philosophies helléniques ou arabes avaient considéré seulement la détermination nécessaire de l'intelligence, Henri de Gand bouleversait tout ce que le Péripatétisme et le Néoplatonisme avaient enseigné touchant les causes des mouvements célestes. Mais les conséquences des principes qu'il avait posés s'étendaient à bien d'autres théories. La liberté rendue à l'action créatrice de Dieu ne permettait plus que l'on dît : Certaines créatures, simplement possibles par elles mêmes, sont nécessaires par une cause créatrice qui leur était extérieure. Par là, se trouvait ruiné l'un des fonde-

1. La 212e du décret de 1277, la 74e de la liste classée par le R. P. Mandonnet.

ments essentiels de la Métaphysique d'Avicenne ; la distinction que cette Métaphysique mettait entre l'essence et l'existence n'était plus justifiée ; la théorie de la dualité qui, en toute créature, sépare l'essence de l'existence demandait à être reprise à partir de nouveaux principes ; Henri de Gand allait, avec une incessante persistance, s'adonner à cette tâche.

La première question posée à son attention était celle-ci : De cette distinction entre l'essence et l'existence, quelle est l'exacte valeur ? L'essence est-elle réellement séparable de l'existence ? La séparation entre l'essence et l'existence, au contraire, est-elle une simple opération intellectuelle sans fondement dans la réalité ? Henri de Gand trouvait devant lui ces deux partis extrêmes.

Le premier est celui qu'avait embrassé Platon et dont il avait poussé les tendances à l'extrême ; pour le Platonisme, l'homme essentiel, c'est-à-dire l'idée de l'homme, avait une existence à lui, éternelle, indépendante de l'existence éphémère accordée à chacun des hommes individuels.

Le second est celui que Siger de Brabant adoptait en sa plénitude. L'essence implique l'existence, disait-il [1]. « A ce qui constitue la nature humaine, il appartient d'exister tout court, et non d'exister en un temps déterminé comme Socrate et Platon. *De ratione humanæ naturæ est quod ipsa sit ens simpliciter, non pro determinato tempore, sicut Socrates et Plato.* » Partant, si quelque homme n'existe pas, il n'y a pas de nature humaine.

Entre ces deux doctrines extrêmes, bien des doctrines intermédiaires venaient prendre place, qui s'approchaient plus ou moins de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Avicenne et Al Gazâli semblaient considérer que l'existence, réellement distincte de l'essence, vient s'adjoindre à celle-ci comme la forme s'unit à la matière ou comme l'accident se lie à la substance.

Saint Thomas d'Aquin attribuait à l'essence une manière d'être distincte de l'existence multiple qu'elle a dans les divers individus ; mais cette autre existence de l'essence, c'était simplement, à son gré, celle qu'elle a dans l'intelligence qui la conçoit.

C'est aussi une position intermédiaire entre les deux thèses extrêmes qu'Henri de Gand veut occuper.

« L'existence de la créature, dit-il [2], ne diffère pas réellement

1. Sigeri de Brabantia *Quæstio utrum hæc sit vera : Homo est animal nullo homine existente* (P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e partie, p. 68).

2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. primum, quæst. IX : Utrum creatura ipsa sit suum esse. Ed. cit., fol. VII, verso.

de l'essence de la créature. Elle n'en diffère pas non plus au seul point de vue de la raison... Elle en diffère par l'intention. *Si vero loquamur de secundo esse creaturæ, illud licet non differat re ab essentia creaturæ, non tamen differt ab illa sola ratione... ; sed etiam differt ab illa intentione.* »

« Mais, direz-vous, je ne comprends pas comment différer par l'intention est autre chose que différer au seul point de vue de la raison. Je m'explique, afin que vous compreniez [1]. »

Henri de Gand cite alors ces trois exemples :

Le raisonnable et le blanc diffèrent entre eux ;

L'animal et le raisonnable diffèrent entre eux ;

L'animal raisonnable et l'homme diffèrent entre eux.

Puis il analyse les caractères de ces trois différences.

La dernière, c'est la différence qui existe seulement en la raison, la différence entre la définition et le défini ; l'homme ne peut pas être associé à l'opposé de l'animal raisonnable ni l'animal raisonnable à l'opposé de l'homme ; cette différence n'est aucunement celle par laquelle on dissocie les deux parties d'un composé ; il n'y a pas de composé qui soit formé par l'animal raisonnable et l'homme.

La première différence, au contraire, est le type d'une différence réelle ; un être raisonnable peut être noir et un être blanc peut être déraisonnable, en sorte que chacun des deux termes peut se trouver associé à l'opposé de l'autre ; ils peuvent s'associer entre eux par composition, donnant ainsi ce composé qu'est un être raisonnable blanc.

Entre ces deux différences, nous trouvons celle de l'animal et du raisonnable qui présente des caractères intermédiaires ; entre les deux termes, il peut y avoir formation d'un composé, l'animal raisonnable ; l'animal peut ne pas être raisonnable, en sorte que le premier des deux termes peut être associé à l'opposé du second ; mais la raison ne peut se trouver ailleurs qu'en un être animé, en sorte que le second terme ne peut être associé à l'opposé du premier. Une différence de cette sorte, plus forte que la différence établie seulement par la raison, moins forte que la différence réelle, c'est ce qu'Henri de Gand nomme différence d'intention.

« Baptisons donc cette sorte intermédiaire de différence et donnons-lui un nom ; si l'on trouve qu'il n'est pas convenable de l'appeler différence d'intention, parce que différer d'intention est

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. X^um^, quæst. VII : Utrum ponens essentiam creaturæ esse idem re cum suo esse potest salvare creationem. Ed. cit., fol. CCCCXVII, verso, et fol. CCCCXVIII, recto.

absolument la même chose que différer au seul point de vue de la raison, qu'on lui donne un autre nom. Il est bien vain de disputer du nom lorsqu'on est d'accord sur la chose.

» C'est de cette façon intermédiaire que j'ai dit et que je répète cette proposition : L'essence et l'existence diffèrent entre elles ; la première des deux, en effet, qui est l'essence, peut être associée par la pensée à l'opposé de l'existence ; mais je ne veux point dire qu'une telle association soit possible autrement qu'en notre esprit ; sinon, l'essence pourrait en même temps exister et ne pas exister. »

Il est facile de voir quels sont les deux excès dont Henri de Gand prétend ici se garder.

Celui qui consiste à lier l'essence à l'existence aussi étroitement que la définition l'est au défini, en sorte qu'une essence ne se puisse même concevoir comme inexistante, c'est celui auquel, de la manière la plus formelle, se portait Siger de Brabant.

C'est contre cet excès-là que les lignes suivantes ont été écrites [1] :

« L'intelligence peut bien séparer l'existence de l'essence de la manière que voici :

« L'essence ainsi séparée n'existe pas actuellement hors de l'intelligence ; mais elle est cependant une certaine essence en soi ; l'intelligence la conçoit comme un modèle et, à ce titre de modèle, elle est apte à être effectuée par le Créateur. Cette essence séparée une fois conçue, il n'est pas nécessaire d'en concevoir en même temps l'existence actuelle. Bien que l'esprit conçoive, d'un côté, l'essence elle-même et, de l'autre côté, l'existence actuelle mise à part de l'essence, il peut ne les pas composer vraiment entre elles ; il peut ne pas dire : Cette essence-là possède cette existence-ci. Cette composition véritable s'accomplit, au contraire, d'une manière nécessaire toutes les fois que deux choses diffèrent seulement au point de vue de la raison. C'est pourquoi nous avons dit que l'essence et l'existence ne diffèrent pas seulement au point de vue de la raison, mais encore par l'intention. »

Le second excès, celui qui consiste à séparer l'essence de l'existence aussi réellement que la substance est séparée de l'accident où la matière de la forme, c'est celui dans lequel ont versé tous les grands philosophes arabes, Avicenne, Al Gazâli, Averroès. « La créature [2] ne possède pas l'existence par son essence,

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. VII, verso.
2. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. VII, recto.

mais en vertu d'une participation extrinsèque, en sorte que l'existence se comporte à la façon d'un accident qui surviendrait à l'essence. »

« L'existence, dit en effet Henri de Gand [1], ne superpose rien d'absolu ni de réel à l'essence de la créature... Cette existence ne peut être ni un accident ni une substance, que cette substance soit matière, forme ou composé... Avicenne tient pour l'opinion contraire... et Simplicius, dans son écrit *Sur les catégories*, tient le même langage qu'Avicenne... De même, Algazel, dans sa *Logique*, dit expressément que l'existence est un accident de l'essence ; et Avicenne veut que l'existence advienne accidentellement (*accidat*) à l'essence... Averroès, lui aussi, au cinquième livre de la *Métaphysique*, dit que cette existence appartient à la catégorie de l'accident, tandis que l'essence appartient à la catégorie du genre... Il faut donc admettre que l'existence n'est point quelque chose d'absolu qui soit ajouté à l'essence de la créature et qui lui devienne inhérent par création, — comme la forme est inhérente à la matière par génération. »

Thomas d'Aquin, lui aussi, avait tenu un langage conforme à celui d'Avicenne ou d'Al-Gazâli ; entre l'essence et l'existence, il avait posé une distinction analogue à celle qui existe entre la substance et l'accident ou encore entre la matière et la forme. Henri de Gand, tout en repoussant cette partie de la doctrine du *Doctor communis*, va, par ses propositions, rejoindre une autre partie de cette doctrine.

Dans notre esprit, l'essence peut être conçue comme privée d'existence, comme associée à la non-existence ; hors de notre esprit, pareille association serait une absurdité. C'est là ce qu'Henri de Gand entend affirmer en disant que la distinction entre l'essence et l'existence est une distinction d'intention. Lorsque Saint Thomas d'Aquin ne reconnaissait à l'essence que « deux manières d'être, l'une dans les êtres singuliers, l'autre en l'âme », ne disait-il pas la même chose ? Sur la valeur de la distinction entre l'essence et l'existence, ces deux docteurs ne pensaient-ils pas exactement de même façon ?

Cette ressemblance du langage d'Henri de Gand avec le langage de Thomas d'Aquin se marque mieux encore en cet autre passage [2] :

1. Henrici a Gandavo *Op. laud.*, quodlib. X, quæst. VII ; éd. cit., fol. CCCCXVI, verso et fol. CCCCXVII, recto.
2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. VII, recto.

« Au sujet de l'existence, il faut poser la distinction suivante... Toute chose a une existence qu'elle possède essentiellement par elle-même, et qu'on nomme son existence essentielle, et une autre existence qu'elle reçoit d'un autre et qu'on nomme son existence actuelle... La première de ces deux existences est celle qui correspond à la définition de la chose (*esse definitivum*) ; c'est par elle seule que la chose peut, avant toute existence actuelle, exister dans la conception intellectuelle; c'est d'elle qu'on parle quand on dit : La définition est un discours destiné à indiquer ce qu'est un être. »

Si Henri de Gand s'est appliqué à éviter, d'une part, la doctrine de Siger de Brabant et, d'autre part, la doctrine d'Avicenne, c'est qu'elles lui semblent toutes deux incompatibles avec le dogme chrétien de la création.

C'est évident, tout d'abord, de la doctrine qui ne met entre l'essence et l'existence ni différence réelle, ni différence d'intention; cette doctrine « ne peut aucunement sauver la création [1]. Seule, l'essence du Créateur est, de cette manière, identique avec l'existence ; il n'en est ainsi pour aucune créature. » — « Ceux qui admettent [2] que l'essence est, de cette manière, la même chose que l'existence, admettent qu'on ne peut concevoir l'essence comme associée à la non-existence... Mais celui qui admet qu'on ne peut concevoir l'essence comme associée à la non-existence admet aussi que l'essence ne peut pas être associée à la non-existence ; si elle peut, en effet, être d'une certaine manière, elle peut être conçue en cette manière. Celui-ci, dès lors, ne peut sauver la création, car la création n'est rien que le passage d'une essence de la non-existence à l'existence. »

Venons maintenant à l'autre théorie, à celle qu'ont formulée Avicenne et Al Gazâli. Cette théorie « considère [3] l'essence de la créature comme quelque chose qui serve de support potentiel, comme une matière de laquelle ou dans laquelle quelque chose va être produit par l'action d'un agent ; quant à l'existence, elle la comprend comme quelque chose qui est reçu dans ce support ou qui est tiré de lui, qui est produit par l'action d'un agent à la manière d'une forme ou d'un acte ; en vertu de cet acte, on dit que l'essence existe ; c'est de cette façon qu'un corps est dit blanc lorsqu'il a reçu en lui la forme de la blancheur, ou bien encore que la matière première est dite exister en acte lorsqu'elle a reçu

1. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CCCCXVIII, recto.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CCCCXV, verso.
3. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CCCCXVIII, recto.

en elle une forme substantielle... Ceux pour qui l'essence diffère réellement de l'existence entendent de cette manière la participation de l'essence à l'existence... Mais cette façon d'entendre cette participation n'est qu'une imagination fantastique ; on s'y représente, en quelque sorte, l'opération créatrice comme procédant à la manière de la génération naturelle. Or la génération naturelle présuppose un support ; la création, au contraire, ne produit pas simplement quelque chose au sein d'un sujet ; elle produit en outre le sujet lui-même... Ceux donc qui admettent ce mode de participation de l'essence à l'existence ne sauraient, de la sorte, sauver la création proprement dite... La création proprement dite, en effet, ne tire pas de quelque chose ce qu'elle produit, mais le tire du néant ; ce qui est vraiment créé n'est pas créé de quelque chose, mais de rien. »

« Avicenne a péché gravement, répète Henri de Gand après Averroès [1], lorsqu'il a jugé que l'existence et l'un étaient des dispositions ajoutées à l'essence... Ce ne sont pas des dispositions ajoutées à l'essence comme la disposition [accidentelle] qui dans un corps noir ou dans un corps blanc », est adjointe au corps.

Avicenne et Al Gazâli, donc, en mettant une distinction réelle entre l'essence et l'existence, n'ont pas moins contredit au dogme de la création que ne le devait faire Siger de Brabant en réduisant cette distinction à une pure distinction de raison.

Demandons maintenant à Henri de Gand de nous exposer la théorie qu'il croit vraie.

« Les philosophes, dit-il [2], aussi bien que les fidèles, s'accordent en cette commune opinion : La créature, en tant que créature, n'a d'existence que par participation ; elle ne la possède donc point d'elle-même ; elle la tient d'un autre qui, par essence, est son propre être.

» Mais au sujet du non-être de la créature, on peut distinguer deux opinions.

» L'une, qui est soutenue par quelques philosophes, dit ceci : La créature tient son existence d'autrui ; par elle-même, toutefois, et par la nature de son essence, elle n'a point la non-existence, ni en réalité, ni même en la pensée... Cette opinion est tout à fait absurde ; il n'est aucune substance qui, par sa nature, soit étrangère à toute non-existence, si ce n'est celle qui est l'être même

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. primum, quæst. IX ; éd. cit., fol. VII, recto.

2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. VII et VIII ; éd. cit., fol. IIII, verso.

par essence et non par participation; seul, cet être a, par lui-même, une existence exempte de toute non-existence.

» La seconde opinion est la suivante : non seulement la créature tient d'autrui son existence, mais encore elle la reçoit de telle sorte que, ce qu'elle a par elle-même et par sa propre nature, c'est la non-existence.

» Mais en cet avis se présente une nouvelle divergence entre certains philosophes et les fidèles.

» Avoir de soi la non-existence peut, en effet, s'entendre en deux sens différents. Cela s'entend, d'une première manière, au point de vue de la seule intelligence, en ce sens que la non-existence de la créature est conçue comme précédant l'existence. Cela s'entend, d'une seconde manière, au point de vue de la réalité, en ce sens que, dans la durée, la créature a été non-existante avant de recevoir d'autrui l'existence.

» C'est de la première manière qu'au gré de certains philosophes, la créature avait la non-existence avant l'existence. Selon cette opinion, c'est seulement dans l'intelligence, et nullement dans la réalité, que la non-existence de la créature peut en précéder l'existence. Recevoir d'autrui, de cette façon-là, l'existence après la non-existence, c'est ce qu'Avicenne nommait création...

» C'est, au contraire, de la seconde manière que les catholiques entendent cette proposition : Toute créature possède l'existence après la non-existence. Ce n'est pas seulement dans l'intelligence, mais encore dans la durée, que la créature peut avoir la non-existence avant l'existence. »

« Nous devons donc concevoir de la manière suivante la participation d'une créature à l'existence [1] :

» L'essence même de la créature est une abstraction, formée par l'intelligence, qui est indifférente à l'essence et à la non-existence. Par elle-même, elle est un non-être ; mais elle a, en Dieu, un modèle formel (*formalis idea*) par l'intermédiaire duquel elle est, en Dieu, un certain être, avant de devenir un être en sa propre nature...

» Cette essence devient un être en acte lorsque Dieu, par sa puissance, la fait à la ressemblance de l'idée formelle qu'il possède en lui-même. Si l'on dit que la créature participe à l'existence, c'est parce qu'il y a en elle une certaine ressemblance avec Dieu ; cette ressemblance est effectivement exprimée par l'être pur qu'est

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; ed. cit., fol. VI, verso.

Dieu. Cette ressemblance tombe en l'essence même de la chose créée, car cette essence de la chose créée, en tant qu'elle est un certain effet produit par Dieu, est une certaine image de l'existence de Dieu. Mais cette ressemblance avec Dieu, par laquelle la créature participe à l'existence, n'est pas quelque chose qui s'ajoute à l'essence de la créature, qui en diffère, qui s'y imprime. »

Tel est le résumé de la thèse d'Henri de Gand. A maintes reprises, au cours de ses *Quolibets*, il en développe les diverses parties. Citons ici quelques-uns de ces développements :

« Toute essence de créature [1] est quelque chose qui est en puissance d'exister d'une manière actuelle ; quelque chose qui, de soi, n'est rien d'actuel; quelque chose, enfin, qui ne tient que d'autrui l'existence actuelle... Comme le dit Avicenne, au huitième livre de sa Métaphysique, l'existence lui est, en quelque sorte, accidentelle, car elle la reçoit d'autrui... Or une chose, en ce qui est d'elle-même, peut manquer de ce qui lui est accidentel, puisqu'elle ne le tient que d'autrui ; par cela, donc, que toute essence de créature tient d'autrui l'existence actuelle, elle est, en ce qui est d'elle-même, en puissance de ne pas exister ; et en effet, si le premier Etre ne produisait pas l'existence en l'essence des créatures et ne la conservait pas sans cesse, tout aussitôt, il n'y aurait plus, en ces essences, absolument rien qui existât.

. . . . . .

» Voulons-nous parler maintenant de l'indifférence de l'essence à l'être et au non-être en l'entendant ainsi : En fait, l'essence n'a ni l'un ni l'autre ; mais elle se comporte également à l'égard de l'un et à l'égard de l'autre ? Une telle indifférence se peut comprendre de deux manières, selon qu'il s'agit du concept que l'esprit se forme de cette essence ou bien de l'essence réelle considérée en elle-même.

» En prenant la question de la première façon, je dis que l'essence de toute créature se comporte d'une manière simplement et absolument indifférente à l'égard de l'être et du non-être. En effet, de même que l'universel et le particulier, l'un et le multiple et autres distinctions du même genre sont étrangers à la notion (*intentio*) de l'essence d'une chose et à ce qui la pose en la réalité (*certitudo*) ..., de même en est-il de l'existence en acte et de la non-existence en acte. ... Or une chose est apte à être conçue par l'intelligence selon le mode qu'elle possède en son

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. III, quæst. IX : Utrum sit ponere aliquam essentiam per indifferentiam se habentem adesse et non esse ? Ed. cit., fol. LXI, verso, et fol. LXII, recto.

essence, et, d'autre part, une chose, considérée en son essence, ne signifie rien d'autre qu'une certaine abstraction (*quid absolutum*) ne possédant rien en elle-même qui la détermine à exister d'une manière actuelle ou à ne pas exister. La faculté de concevoir qui est en notre esprit saisit donc la quiddité ou essence d'une chose d'une manière abstraite et isolée (*absolute*), sans y impliquer par la pensée aucune condition d'existence ou de non-existence, non plus qu'aucune condition d'existence universelle ou d'existence singulière...

» Si nous parlons maintenant de l'essence de la créature au point de vue de ce qu'elle est réellement en elle-même (*quoad ipsam certitudinem ejus in seipsa*), je dis que, de cette façon, elle ne se comporte plus du tout d'une manière indifférente à l'existence effective ou à la non-existence effective, si l'on veut entendre par là qu'elle n'a ni l'une ni l'autre mais garde une égale disposition à l'égard de l'une et à l'égard de l'autre. Pour chacune des deux, en effet, on doit formuler une affirmation ou une négation, et l'on ne peut ni les affirmer toutes deux à la fois ni les nier toutes deux à la fois. ... Sans doute, l'essence de la créature, considérée dans sa notion rationnelle (*ratione sua*), ne se détermine à elle-même, comme nous l'avons dit, ni l'être ni le non-être ; par elle-même, elle n'est ni être nécessaire ni non-être nécessaire ; elle est être possible et non-être possible. Hors de l'esprit et dans les choses singulières, elle a toujours ou bien l'existence, ou bien la non-existence. Enfin, dans l'intelligence, comme nous l'avons exposé, elle a seulement l'être ; cet être-ci, c'est l'existence essentielle ou rationnelle (*esse essentiæ vel rationis*).

« En toute essence ou nature créée [1], il y a à considérer deux choses : L'essence elle-même, en tant qu'elle est essence, et l'existence actuelle ou subsistance de cette essence.

» Quant à ce qui constitue l'essence, en tant qu'elle est essence d'une manière abstraite, il y a en elle une double indifférence.

» D'une première manière, elle est indifférente à l'existence actuelle et à la non-existence actuelle ; par elle-même, elle est également apte à exister et à ne pas exister, bien qu'elle le soit d'une manière différente. Par elle-même, en effet, et abandonnée à elle-même, c'est la non-existence qu'elle possède toujours. Si elle possède l'existence, c'est en tant qu'elle est un effet de Dieu ;

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta*, quodlib. II, quæst. I : Utrum Deus per unam ideam cognoscat diversa individua ejusdem speciei. Ed. cit., fol. XXVIII, verso.

c'est par Dieu, en tant qu'elle en est un effet, qu'elle participe à l'existence. L'existence de la créature n'est donc pas son essence ; c'est quelque chose de participé qui advient à cette essence, qui lui est accidentel...

» D'une autre manière, l'essence est indifférente soit à l'existence universelle, soit à l'existence particulière. »

« En ce qui concerne l'existence actuelle [1], l'essence de la créature peut exister et ne pas exister ; l'existence, elle la possède en tant qu'elle est l'effet d'autrui ; la non-existence, elle la possède par elle-même. » Cette formule, qui revient si souvent dans les discussions d'Henri de Gand, marque déjà l'opposition qui existe entre la thèse du théologien de Paris et celle d'Avicenne.

Pour Avicenne, l'essence d'une créature avait, d'elle-même, la possibilité, c'est-à-dire l'indifférence à l'existence ou à la non-existence ; l'action de la cause créatrice lui conférait la nécessité en lui donnant, d'une manière nécessaire, l'existence actuelle.

Pour Henri de Gand, ce que l'essence de la créature a par elle-même, ce n'est pas l'indifférence à l'existence et à la non-existence ; c'est seulement la non-existence. Considérée en elle-même, elle n'a d'existence qu'en l'intelligence, elle n'est qu'une abstraction, une sorte de non-être (*quoddam non ens*). Pour qu'elle devienne indifférente à l'existence et à la non-existence, il faut la considérer par rapport à la puissance créatrice de Dieu ; c'est à l'égard de cette puissance, et non en elle-même, qu'elle est indifférente à l'existence ou à la non-existence ; c'est de la libre volonté de Dieu qu'elle recevra l'une ou l'autre de ces deux déterminations. Cette théorie donc sauve parfaitement le libre choix de Dieu, que niait la théorie d'Avicenne.

On peut dire que l'existence s'adjoint d'une manière accidentelle à l'essence capable d'être ou de ne pas être. Mais, en même temps qu'il use fréquemment de cette comparaison entre l'existence et un accident, Henri de Gand ne cesse de nous mettre en garde contre l'abus qui en pourrait être fait, qu'Avicenne et ses disciples en avaient fait. Il ne veut pas qu'on regarde l'existence comme une réalité, comme une substance ou un accident qui se surajouterait à l'essence. « L'essence [2], par cela seul qu'elle est l'effet de l'action du Créateur, se trouve posséder l'existence sans que rien lui soit surajouté d'une manière réelle. La création,

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. VII, verso.
2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. VII, verso.

selon ce que nous supposons et selon la vérité, ne pose rien de réel en la créature si ce n'est un rapport au Créateur. Toutefois cette existence advient de l'extérieur à l'essence qui n'existait pas encore et qui, par cela qu'elle devient l'effet produit par le Créateur, reçoit l'existence ; c'est par là que l'existence se comporte à la façon d'un accident. »

« L'existence [1] n'ajoute rien à l'essence si ce n'est un certain rapport à l'égard du Créateur. En tant que l'essence est créée, elle participe d'une manière effective à la ressemblance divine et, réciproquement, en tant qu'elle est transformée par Dieu, elle possède l'existence. On ne peut pas dire que cette existence soit l'essence même ; on ne peut pas dire non plus qu'elle soit autre chose que l'essence. De même, une ressemblance dont la blancheur est le fondement, [la ressemblance de deux choses qui sont semblables en blancheur,] n'est pas la blancheur elle-même et n'est pas non plus une chose autre que la blancheur. »

« En réalité [2], c'est par la même chose qu'un objet, qu'un être créé, possède l'existence (*esse*) et telle essence (*est aliquid*) ; mais entre l'existence et l'essence, il y a une différence d'intention, en sorte qu'au point de vue de l'intention, c'est par une chose que cet objet possède l'existence et par une autre qu'il a telle essence. Il a l'existence parce qu'il ressemble à Dieu ; et il a telle essence en raison de ce qui sert de fondement à ce rapport de ressemblance. »

Cette doctrine, nous le savons, est élevée contre celle d'Avicenne et d'Al-Gazâli, qui voit en l'essence une sorte de support, de sujet potentiel, auquel l'existence vient s'adjoindre comme une forme s'adjoint à une matière. Henri de Gand ne cesse d'opposer sa pensée à celle-là. L'essence et l'existence [3], conçues séparément l'une de l'autre, sont, l'une et l'autre quelque chose de potentiel ; à ces deux potentiels, la création donne simultanément la réalité objective, la réalité hors de l'intelligence ; par la création de l'objet, l'existence conçue devient l'existence de cet objet, en même temps que l'essence conçue devient l'essence de cet objet. La production de la créature, qui est une image de Dieu, réalise à la fois la ressemblance entre cette créature et Dieu, ce qui est l'existence, et ce par quoi cette créature ressemble à Dieu, qui est l'essence.

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. X, quæst. VII ; éd. cit., fol. CCCCXVII, recto.
2. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CCCCXVIII, verso.
3. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CCCCXVIII, verso.

Saint Thomas d'Aquin, lui aussi, s'était vivement élevé [1] contre la doctrine qui assimile la création au don de l'existence à une essence incréée et préexistante ; il avait maintes fois affirmé que l'acte créateur produit simultanément l'essence et l'existence ; entre sa pensée et celle d'Henri de Gand, à peine pourrait-on noter de fugitives nuances ; Henri prend seulement soin d'affirmer plus nettement que Thomas ne l'avait fait la distinction entre leur commune doctrine de la création et celle du Néo-platonisme arabe.

Mais la théorie du Docteur gantois se va maintenant séparer de celle du Docteur dominicain.

Si la création de l'essence et la création de l'existence sont les effets simultanés d'un même acte, il n'en est pas moins vrai qu'on peut regarder la création de l'existence comme antérieure par nature à la création de l'essence [2].

Si l'on parle seulement de priorité de nature, dans l'intelligence un être est avant d'être telle chose ; dans la réalité, un objet existe avant d'exister sous telle nature ; de même, au point de vue de cette priorité de nature, la création fait de l'existence conçue une existence actuelle avant de faire de l'essence conçue une essence actuelle. « *Sicut in eodem prius natura est esse quam esse aliquid, et prius existere quam existere aliquid, sic prius creatur esse ut existat quam esse aliquid ut existat aliquid.* »

Henri de Gand s'empresse, à l'appui de cette affirmation, de citer cette proposition empruntée au *Livre des causes* : « La première des choses créées, c'est l'être, et avant l'être, rien d'autre n'a été créé. » Longuement, il commente la doctrine de ce livre et ce commentaire le conduit tout naturellement à ces conclusions [3] :

« La première détermination (*intentio*) qui survient dans l'existence des choses créées, c'est l'essence ; c'est dans cette essence que le Créateur produit toutes les déterminations ultérieures, non plus proprement par création, mais plutôt par une sorte d'information de l'objet créé et, par conséquent, par une espèce de génération...

« A cette proposition, donc : Dans la création, l'essence se comporte, à l'égard de l'existence, comme la matière, en la génération, se comporte à l'égard de la forme, il faut répondre que cela n'est pas exact. Bien plutôt, c'est d'une manière toute

1. Cf. tome V, 1917, du présent ouvrage, pp. 507, 510-511.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*
3. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CCCCXIX, recto.

contraire que se comportent, en la génération, la matière à l'égard de la forme, et, dans la création, l'essence à l'égard de l'existence. Dans la génération, la matière sert de support préexistant ; c'est par l'information de cette matière que la forme en est tirée ; elle y est acquise comme en un sujet. Dans la création, il n'y a aucun support préexistant ; la nature totale de la chose est produite en un seul instant ; mais c'est proprement de l'existence que l'essence est produite par la création ; ce n'est pas qu'elle soit tirée de l'existence et produite en l'existence comme en un sujet qui lui serait approprié ; mais elle est produite en l'existence comme quelque chose qui appartient à cette existence, qui en est la première détermination, tandis que toutes les déterminations ultérieures seront produites par voie d'information. Si on la compare donc aux autres déterminations, on sera porté à dire que l'essence même est produite à partir de l'existence ; que l'existence est en puissance de l'essence bien plutôt que l'essence n'est en puissance de l'existence. »

Ne retrouvons-nous pas ici les pensées que le *Livre des causes* exprimait en disant que toute créature est existence et forme et que l'existence y est ce quelque chose, analogue à une matière, que l'on peut nommer *hyliathis* ? La théorie de l'essence et de l'existence qu'Henri de Gand a opposée à la théorie d'Avicenne revient ainsi, et d'une manière très consciente, à la doctrine du *Livre des causes*.

Thomas d'Aquin, lui aussi, avait rappelé la proposition par laquelle le *Livre des causes* déclarait qu'en toute créature, il y a une *hyliathis*. Mais il n'avait point signalé l'extrême différence qui existe entre la doctrine de ce livre et la doctrine d'Avicenne, et c'est cette doctrine d'Avicenne qu'il avait adoptée. Il avait même torturé le texte du *Livre des causes* pour le contraindre à se mettre d'accord avec la pensée d'Ibn Sinâ. Le parti auquel Henri de Gand arrive à se ranger diffère extrêmement de celui auquel Saint Thomas s'était rallié. Mais si celui-là a été conduit à de telles conclusions, c'est, peut-être, parce qu'il a suivi avec une rigoureuse logique les principes posés par celui-ci [1].

1. En un de ses derniers *Quodlibet* (*a*), Henri de Gand a compliqué sa théorie de l'essence et de l'existence, afin, semble-t-il, de composer une sorte de moyen terme entre la doctrine du *Livre des causes* et la doctrine d'Avi-

---

(*a*) Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. XI, quæst. III : Utrum in composito ex materia, et forma educibili de potentia materiæ, creato, principalius creetur materia an forma. Ed. cit., fol. CCCCXLII, verso, et fol. CCCCXLIII, recto.

D. *Le principe d'individuation.*

Le problème de la distinction entre l'essence et l'existence se trouve étroitement lié au problème de l'individuation.

Le seul principe d'individuation, c'est la matière ; pour les êtres composés de forme et de matière, on peut, dans une même espèce, rencontrer des individus multiples ; c'est impossible pour les êtres privés de matière ; dans chaque espèce, il ne peut plus y avoir qu'un seul individu. Telle était la très formelle affirmation d'Averroès. De bonne heure, en la Scolastique chrétienne, il s'était trouvé des docteurs pour l'énoncer en ces termes : Chaque ange est seul de son espèce. Combattue par Guillaume d'Auvergne et par Alexandre de Hales, cette thèse avait été constamment soutenue par Saint Thomas d'Aquin. Elle avait été tout particulièrement visée, en 1277, par les condamnations d'Etienne Tempier. C'est au moment même où ces condamnations venaient d'être portées qu'Henri de Gand se propose d'examiner cette question [1] : Dieu peut-il faire deux anges qui, par leurs seules formes substantielles, soient distincts l'un de l'autre ?

Très exactement, notre théologien montre [2] que l'absence de matière n'est pas la seule raison qui conduise à compter, parmi les intelligences séparées, autant d'espèces distinctes qu'il y a d'individus ; cette conclusion, comme l'absence de matière, découle de cette supposition que ces intelligences sont des êtres nécessaires et existant par eux-mêmes, des dieux en lesquels l'essence est identique à l'existence. « Quoi d'étonnant, dès lors, si le Philosophe dit que pour les formes séparées, en une même espèce, c'est-à-dire en une même essence, il n'y a qu'un seul individu ? Cela ne résulte nécessairement point tant de sa fausse supposition qu'il ne peut y avoir plusieurs individus dans la même espèce sinon par la matière, que d'une autre proposition sacrilège qu'il a formulée, en sacrilège qu'il est (*quam ex alio sacrilego quod tanquam sacrilegus posuit*). Cette proposition est

cenne. Il distingue deux existences, l'existence au sens large (*esse latissimum*) et l'existence proprement dite (*esse existentiæ*). L'essence se trouve, pour ainsi dire, intermédiaire par nature entre ces deux existences. Ce qui est créé en premier lieu, d'une priorité de nature, c'est l'*esse latissimum*. Cette existence au sens large est informée ensuite par l'essence et par l'existence proprement dite, celle-là se comportant par rapport à l'*esse latissimum* à la façon d'une forme substantielle et celle-ci à la manière d'un accident. — En cette question, d'ailleurs, très longue et très importante, Henri reprend l'exposition de toute sa doctrine de l'essence et de l'existence.

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. II, quæst. VIII : Utrum possunt fieri a Deo duo angeli solis substantialibus distincti.

2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. XXXIII, recto.

la suivante : Chacune de ces formes est un Dieu et un être nécessaire.

» Or nos amateurs de philosophie (*nostri philosophantes*) veulent suivre le Philosophe en cette conséquence : Pour les formes séparées, il ne peut y avoir qu'un individu unique sous une même espèce, ou mieux sous une même essence, car ici la notion d'espèce n'a plus, à proprement parler de raison d'être. Dès lors, il ne leur suffit pas de suivre le Philosophe en son premier antécédent : Par suite du défaut de matière, il ne peut y avoir plusieurs individus sous la même espèce. Il leur est encore et surtout nécessaire de le suivre en son second antécédent : chacune de ces formes est un dieu et un être nécessaire ; en elles, il n'y a point de différence entre l'essence et l'existence. »

Thomas d'Aquin était au nombre des *philosophantes* qu'Henri de Gand acculait si brutalement à la nécessité de se convertir au polythéisme d'Aristote.

Afin de pouvoir compter plusieurs anges dans une même espèce, tout en laissant jouer à la seule matière le rôle de principe d'individuation, certains ont imaginé d'attribuer une matière même aux créatures spirituelles. Inspiré par Avicébron, Alexandre de Hales a tenu ce parti. Henri de Gand ne croit pas devoir s'y rallier. « Cette supposition, dit-il [1], est comprise parmi les articles erronés que l'évêque de Paris a récemment condamnés. Un de ces articles, en effet, est ainsi conçu : Que Dieu ne puisse, sans matière, multiplier les individus sous une même espèce, erreur. Un autre dit : Que les formes ne puissent être soumises à la division, si ce n'est suivant la matière ; erreur, à moins qu'on ne l'entende des seules formes tirées des puissances de la matière. Un troisième article dit encore : Que Dieu ne puisse faire plusieurs intelligences de même espèce, parce que les intelligences n'ont pas de matière, erreur.

» Si ce sont là erreurs, il est vraiment évident qu'ils errent grandement ceux qui attribuent aux anges une matière ; ils veulent, en effet, que chaque ange reçoive son individuation par cette matière ; que les anges, au sein d'une même espèce, se distinguent les uns des autres par multiplication [des supports matériels] ou par division de la matière ; comme si ni cette individuation ni cette distinction ne pouvaient être sans cette matière. Lesdits articles, cependant, formulent l'opinion contraire. »

C'est uniquement à la distinction entre l'essence et l'existence

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. XXXIII, verso.

qu'Henri de Gand va demander ce qu'est, proprement, l'individuation.

« Une seule et même essence [1] qui est, par elle-même, absolument simple, si l'on n'y ajoute rien, d'ailleurs, qui en diffère, soit en réalité, soit par intention, ne peut être distinguée et multipliée en plusieurs individus ; cela serait absolument inintelligible pour l'esprit et impossible en réalité. Aucune essence, en effet, considérée en elle-même, ne peut être conçue comme affectée de quelque distinction, multiplicité ou diversité. Lorsqu'on la considère de la sorte, en effet, on ne la conçoit point comme existant en plusieurs individus, et on ne la conçoit pas davantage comme existant en un seul individu ; on ne la conçoit ni comme universelle ni comme particulière ; on la conçoit comme également susceptible de devenir l'un et l'autre. Si donc une telle essence doit être subdivisée en plusieurs individus numériquement différents les uns des autres, il faut que ce soit par quelque chose qui s'ajoute à cette essence, qui y marque des distinctions, qui confère à l'essence la diversité qui est en lui-même et qui y introduise la multiplicité qui sépare les individus les uns des autres.

» Mais cette chose, différente de l'essence, qui s'ajoute ainsi à l'essence, peut en différer d'une manière réelle ou seulement par intention. » De la discussion qu'il institue à ce sujet, Henri conclut : « On ne saurait aucunement comprendre qu'une essence immatérielle pût être subdivisée par l'addition d'une chose qui en différerait d'une manière réelle ; il faut donc que ce soit par l'addition d'une chose qui en diffère seulement en intention. »

Cette chose qui n'a, avec l'essence, qu'une simple différence d'intention et qui, en s'ajoutant à l'essence, la subdivise en individus multiples, c'est tout simplement l'existence. L'essence, considérée en elle-même, était affectée d'une double indifférence ; elle était indifférente à l'être ou au non-être ; elle était indifférente à l'être universel ou à l'être particulier ; en lui conférant l'existence, Dieu détermine à la fois ces deux indifférences ; il fait que l'essence soit, et qu'elle soit en tels et tels individus.

« Deux anges [2] qui existent seulement sous leurs formes substantielles... sont individuellement distincts par cela seul qu'ils subsistent d'une manière effective. Hors de l'essence qui est commune à tous deux, il y a la subsistance de l'un qui n'est pas la

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. XXXV, recto.
2. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. XXIV, recto et verso.

subsistance de l'autre, car l'un d'eux pourrait subsister sans l'autre. Ils diffèrent donc simplement l'un de l'autre par ceci que l'un d'eux n'est pas l'autre. La nature de l'espèce ou de l'essence angélique est dédoublée par ce qui constitue la subsistance ou l'existence en acte, car cela est différent en l'un et en l'autre de ces anges, et cela est conçu comme extérieur à l'essence qui leur est commune.

» Le continu est, en soi, divisible en parties quantitatives qu'il contient en lui-même, virtuellement, non séparées les unes des autres ; ce qui le subdivise en ces parties, c'est seulement ce qui sépare ces parties les unes des autres ; en cette séparation, chacune de ces parties reçoit en sa perfection ce qui constitue le continu ; mais elle ne reçoit que d'une manière imparfaite la grandeur (*quantitas molis*) de ce continu. De même, l'essence spécifique de l'ange est, de soi, divisible en parties essentielles qu'elle contient en elle-même, virtuellement et à l'état d'indivision ; ce qui la subdivise en ces parties, c'est tout simplement qu'elles se trouvent séparées l'une de l'autre par leur subsistance actuelle ; en cette séparation, chacune d'elles reçoit d'une manière parfaite ce qui constitue l'essence ; mais, de cette essence, elle ne reçoit la force (*quantitas virtutis*) que d'une manière imparfaite ; en chacun des individus, en effet, l'essence n'est plus à la manière d'une essence absolue et divisible ; en chacun d'eux, il n'y a plus qu'un fragment (*decisio*), désormais indivisible, de cette essence [1]. »

Dans sa théorie de l'essence et de l'existence, Henri de Gand a

1. Les condamnations portées par Etienne Tempier contraignaient, pour ainsi dire, les théologiens de Paris, à recevoir cette théorie d'Henri de Gand touchant l'individuation des substances angéliques ; mais ils la recevaient de mauvaise grâce et s'efforçaient de garder, dans la mesure du possible, la proposition de Saint Thomas d'Aquin. « Comme on a condamné cet article : Il ne peut exister plusieurs anges de même espèce, écrit Henri de Gand, au plus tôt en 1287, certaines personnes cherchent à éviter cette sentence de condamnation. Elles admettent que l'essence angélique peut se trouver multipliée en plusieurs individus parce que l'existence la détermine en divers sujets... Elles disent donc que l'essence ou la forme spécifique angélique, prise en elle-même, peut descendre en plusieurs sujets. Mais si l'on considère ce que requiert la perfection de l'espèce, elle ne peut descendre qu'en un seul sujet ». Henri de Gand consacre une de ces discussions à fermer ce faux fuyant [Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. XI, quæst. I : Utrum Deus possit facere sub una specie specialissima angeli aliquem alium angelum æqualem in natura et essentia speciei angelo jam facto sub illa. Ed. cit., fol. CCCCXIX, recto].

La doctrine combattue par Henri de Gand est celle que Gilles de Rome soutenait à la même époque. C'est à ce propos qu'il disait de la condamnation portée contre la thèse de Saint Thomas d'Aquin : « *Vellemus autem quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent et adhuc forte de eis in posterum habebitur consilium sanius ; ad præsens autem quantum possumus et ut possumus articulum sustinemus.* » (Ægidii Romani *Quodlibeta* ; quodlib. II, quæst. VII : Utrum Deus possit facere plures angelos in una specie).

rappelé [1], pour en accepter la pensée, un propos d'Aristote et d'Averroès :

« C'est par la même [raison] qu'une chose a l'existence et qu'elle est vraie, bonne et une ; cela provient simplement de ce qu'elle est, en son essence, une ressemblance et une image de l'existence, de la vérité, de la bonté et de l'unité de Dieu.

» Au sujet de la bonté, cela se peut prouver par ce qu'en dit Boëce au livre *De hebdomadibus* [2]. Au sujet de la vérité, on en trouve la preuve au traité *De la vraie religion* de Saint Augustin.

» De l'un et de l'être, le Philosophe affirme ouvertement cette proposition au quatrième livre de la *Métaphysique*, lorsqu'il prétend [3] qu'il n'y a aucune différence entre ces locutions : homme, homme unique, homme existant. En cet endroit, le Commentateur écrit [4] : Lorsque nous disons tel homme, un homme qui existe, un homme unique, ce sont propos qui se peuvent mettre l'un à la place de l'autre ».

En faveur de sa thèse, Henri, qui vient d'invoquer le *De hebdomadibus* de Boëce, aurait pu également faire appel à l'autorité de ce traité *De unitate et uno* que Dominique Gundisalvi avait composé mais qu'avec une entière unanimité, le Moyen-Age attribuait à Boëce. En effet, parmi les premières phrases de ce petit traité, nous lisons celles-ci [5] :

« Non seulement c'est par l'unité qu'une chose est une, mais encore une chose n'est ce qu'elle est que tandis que l'unité réside en elle. Lorsqu'elle cesse d'être une, elle cesse aussi d'être ce qu'elle est, ce par quoi elle est telle chose. Tout ce qui est, donc, tient son existence de ce par quoi il est un. *Non solum autem unitate* [*res*] *una est, sed etiam tamdiu est quicquid id quod est, quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est, unde est hoc. Quicquid est, id eo est quod unum est*... De même que c'est l'unité qui amène une chose à l'existence, c'est elle aussi qui la garde en cette existence. L'existence et l'unité s'accompagnent l'une l'autre d'une manière inséparable ; elles semblent être simultanées par nature. Comme le Créateur

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. VI, verso, et fol. VII, recto.
2. Autre titre du traité *De Trinitate*.
3. Aristote, *Métaphysique*, livre III (marqué IV au Moyen-Age), ch. II.
4. Averrois Cordubensis *In libros metaphysicæ Aristotelis commentarii*, lib. IV, cap. II, comm. 3.
5. Anitii Manlii Severini Boethi *Opera*. Basileæ, ex officina Henricpetrina, MDLXX, p. 1274.

est un, aux choses qu'il a créées il a, en outre, accordé ce don que chacune d'elles fût une. Une chose est donc une par cela même qui lui confère l'existence. *Ac per hoc ex quo res habet esse, una est.* »

Henri de Gand n'a pas cité ce texte caractéristique que d'autres invoqueront en faveur de sa doctrine.

Le texte d'Aristote et le commentaire qu'Averroès y a joint sont donc la semence d'où est issue la théorie qu'Henri a développée au sujet de l'individuation ; là s'en trouve enfermée l'idée essentielle : C'est l'existence même qui donne à un être son unité ; elle est le seul principe d'individuation.

Or, ce texte d'Aristote, nous l'avions déjà entendu invoquer, et pour justifier la même doctrine ; dans son opuscule *De unitate intellectus contra Averroistas*, pour défendre contre Siger de Brabant la survie individuelle de chaque âme humaine, Thomas d'Aquin avait abandonné la théorie qui cherche en la matière le principe d'individuation ; il avait délaissé la doctrine qu'il avait soutenue jusqu'alors ; il avait brièvement proposé, du problème de l'individuation, la solution qu'Henri de Gand allait développer.

Qu'Henri ait puisé dans l'opuscule de saint Thomas d'Aquin la première pensée de cette solution, nous le croirons sans peine lorsque nous aurons constaté qu'au sujet de l'individuation de l'âme humaine, il adopte en sa plénitude la conclusion de cet opuscule.

Au *De unitate intellectus*, Thomas d'Aquin avait recherché s'il était légitime d'attribuer au Stagirite la thèse qui, en une intelligence unique, confond toutes les intelligences humaines. Avec plus de sens critique que son prédécesseur, Henri reprend l'examen de la même question, et la réponse qu'il donne semble extrêmement judicieuse et prudente.

« Il ne me paraît pas étonnant, dit-il, [1] que les hommes doutent du véritable sentiment d'Aristote au sujet de ces deux questions : L'intelligence est-elle la forme de l'acte du corps ? L'intelligence est-elle numériquement la même en tous les hommes, ou bien y a-t-il en chaque homme une intelligence particulière ? Bien plus : Je crois qu'il est, lui-même, toujours demeuré dans le doute au sujet de ces questions. Jamais, je pense, il n'a regardé comme un principe établi que l'intelligence fût la même en tous les hommes ni qu'elle fût particulière à chacun de nous ; jamais que

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. IX, quæst. XIV : Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero, an contrarium possit demonstrari. Ed. cit., fol. CCCLXXX, verso.

l'âme fût l'acte et la forme substantielle du corps ni qu'elle ne fût pas cet acte et cette forme. Flottant sans cesse entre les deux partis, tantôt il a présenté les apparences qui sont en faveur de l'un de ces partis, tantôt celles qui sont en faveur de l'autre. Aussi certains de ses commentateurs grecs et arabes interprètent-ils tous ses dires en l'un des deux sens, tandis que d'autres les interprètent tous en sens contraire. En effet, comme il flotte dans le doute, il n'a pas plutôt parlé en faveur de celui des deux partis auquel il s'attacherait peut-être le plus volontiers, que la vérité le contraint à dire diverses choses qui semblent favorables à l'autre parti.

» Il nous faut donc examiner ce qu'Aristote pense de ces questions; mais il ne suffit point, pour cela, de prendre au pied de la lettre les propositions qu'il énonce, car elles rendent tantôt le son qui convient à l'un des deux partis et tantôt le son qui convient à l'autre parti; il ne nous faut point, non plus, rapporter aux dires de ses commentateurs; il nous faut user de ses principes fondamentaux, de ceux qu'il a, personne n'en doute, posés d'une manière intentionnelle; nous pourrons, de la sorte, chercher quel fut son sentiment ou, du moins, quel parti sollicitait le plus fortement son consentement, encore qu'il ne fût point certain de la fausseté de l'autre parti. »

Cet examen, conduit avec prudence et perspicacité, amène Henri de Gand à formuler ces conclusions [1] :

« Par ce que dit Aristote lorsqu'il traite de l'âme en naturaliste, on pourrait fort bien montrer que l'intelligence est l'acte et la perfection du corps ; et, en vérité, on devrait juger ce que fut là l'opinion d'Aristote, s'il n'avait proposé sa théorie sous forme conditionnelle et s'il ne l'avait laissée dans l'indécision...

» Mais si nous portons notre attention sur les principes plus généraux de sa Philosophie, à ceux qui concernent l'éternité du monde, la multitude infinie des hommes qui nous ont précédé, l'incorruptibilité de l'intelligence et sa persistance après la mort du corps; nous en déduirions, [si chaque homme avait une intelligence particulière,] qu'il y aurait maintenant une infinité d'intelligences existant d'une manière actuelle, ce qu'il n'a, je pense, aucunement admis...

» Nous devons donc penser qu'au sujet de ces questions : L'intelligence est-elle l'acte et la forme du corps ? Est-elle multiple comme les hommes le sont? Aristote n'a rien dit, rien décidé qui

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CCCLXXXI, verso.

soit, à son avis, certain. Toutefois, suivant les principes fondamentaux de sa philosophie, il a plutôt incliné à croire que l'intelligence n'était pas l'acte et la forme du corps, et qu'elle n'était pas multiple comme les hommes sont multiples. Mais il n'a pas accordé une telle confiance aux fondements de sa philosophie qu'il ait voulu affirmer expressément ces conséquences qui s'en déduisent ; et afin qu'il ne fût point aisé de le reprendre, il a laissé ces propositions sous une forme douteuse. »

« Mais à nous, poursuit Henri de Gand, [1] qui tenons les fondements de la philosophie d'Aristote pour faux et erronés, il nous faut une démonstration certaine, construite par la raison que la foi étaye, qui, à l'encontre des principes d'Aristote, nous permette de soutenir ces propositions : Il existe une forme qui peut, sans corps, persister dans l'avenir ; toutefois, cette forme ne commencerait pas d'exister si ce n'est dans un corps ; cette forme est multipliée selon la multiplicité des corps ; le nombre de ces formes est cependant fini, car nous admettons que le monde a eu un commencement et que la génération des hommes prendra fin un jour. »

Dans cette proposition : « *Forma aliqua potest manere in postremo sine corpore, quæ tamen non inciperet esse nisi in corpore,* » nous reconnaissons la thèse essentielle que Thomas d'Aquin n'a cessé de soutenir, de l'opuscule *De ente et essentia* à l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroïstas*. Elle met hors de doute l'influence exercée sur Henri de Gand par Thomas d'Aquin.

Toutefois, entre les doctrines que ces deux auteurs professent touchant l'individuation de l'âme humaine, peut-être peut-on signaler une légère différence. Il semble que saint Thomas regarde le corps comme indispensable pour conférer à l'âme son individuation ; une fois acquise, cette individuation survit à la destruction du corps. Dans la brève conclusion que nous venons de rapporter, Henri de Gand paraît attribuer au corps, lui aussi, ce rôle nécessaire. Mais ce n'est point là sa véritable pensée. Assurément, suivant le cours de la nature, l'individuation de l'âme humaine prend naissance dans le corps. Mais il ne serait point absurde qu'il en fût autrement, puisque l'individuation ne provient pas de la matière ; Dieu pourrait créer des âmes individuelles sans les incarner, comme il les maintient individuelles après qu'elles sont désincarnées. C'est ce qu'Henri déclare formellement

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CCCLXXXII, recto.

dans un autre passage : « La foi tient, dit-il [1], que les âmes rationnelles sont des substances rationnelles capables de subsister par elles-mêmes; qu'elles sont numériquement multiples suivant la multiplicité même des hommes; que Dieu les pourrait créer dénuées de corps et qu'elles pourraient subsister par elles-mêmes avant d'être unies à des corps. Aucun fidèle ne saurait donc révoquer en doute cette proposition : En une essence spirituelle, on peut trouver plusieurs individus de la même espèce ».

E. *L'uniformité de la matière première et la matière angélique.*

Nous avons entendu Henri s'élever contre ceux qui, pour individualiser les divers anges d'une même espèce, croyaient nécessaire d'attribuer une matière même aux créatures intellectuelles. Nous sommes conduits par là à observer quelle fut l'attitude prise par notre théologien à l'égard des thèses d'Avicébron touchant la matière intellectuelle et la matière commune à tous les corps tant célestes que sublunaires; cette attitude est très nette ; Henri rejette purement et simplement toute la doctrine du rabbin de Malaga.

« Certains philosophes, dit-il [2], partagent l'opinion qu'Avicébron soutient en son livre *Fons vitæ* : Tous les êtres qui viennent après le premier être et, partant, tous les êtres créés, possèdent une matière. » Il en est ainsi, en particulier, des anges. « Tout ange, en effet, a quelque chose qui lui est commun avec tout autre ange ; c'est ce qui constitue l'existence substantielle indéterminée ; deux anges, au contraire, diffèrent l'un de l'autre sous le rapport de l'existence propre et déterminée. Or, la raison d'être de l'indéterminé comme de l'infini n'est pas autre chose que la matière, de même que la raison d'être de la détermination et de la finitude est la forme. » Deux anges quelconque ont, dès lors, une matière commune et des formes différentes. « Sachez donc que certains philosophes mettaient une matière en toutes choses et affirmaient qu'elle est, en toutes choses, de même nature. De ce nombre semble avoir été Avicébron. »

Henri répond que « cette opinion ne peut tenir ». Il en dit autant de cette autre opinion :

« Certains ne mettent de matière que dans les choses corpo-

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta*. quodlib. II, quæst. VIII; éd. cit., fol. XXXIV, verso.

2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. IV, quæst. XVI : Utrum in angelo sit materia ut debeat dici compositus ex materia et forma. Ed. cit., fol. CXXX, verso.

relles ; mais ils disent que cette matière est de même nature en tous les êtres où elle se rencontre. Par elle-même, en effet, la matière est simplement un être en puissance ; elle ne possède aucune actualité ; il ne saurait donc, en la matière prise en elle-même, se trouver quoi que ce soit par où une matière puisse différer d'une autre matière. »

Cette dernière doctrine, nous entendrons Gilles de Rome la défendre en ses divers écrits. Au temps (1279) où Henri discutait son quatrième *quodlibet*, Gilles avait peut-être déjà composé ses *Quæstiones de materia cæli*, qui semblent être une œuvre de sa jeunesse et qui exposent la théorie dont Henri nous vient de donner le résumé.

A la doctrine d'Avicébron comme à la doctrine de Gilles de Rome, Henri oppose la véritable notion péripatétitienne de matière première, telle qu'Aristote et Averroès l'ont définie : « C'est la transmutation qui nous fait connaître la matière. » Seules, deux choses capables de se transmuer l'une en l'autre ont une matière commune. Si donc tous les êtres, hors Dieu, avaient une commune matière, « cette même matière pourrait échanger la forme élémentaire contre la forme céleste ou la forme angélique et inversement ; or cela est évidemment faux ; puis donc que ces formes ne se peuvent transmuer les unes en les autres, c'est que la matière qui a revêtu la forme élémentaire n'est pas de même nature que la matière qui a revêtu la forme céleste, et que ces deux matières n'ont pas même nature que celle qui se trouve sous la forme d'ange.

» Mais, direz-vous, il est vrai que la matière soumise à chacune de ces formes est en puissance de toutes les formes que vous voudrez ; mais ce qui fait défaut, c'est l'agent naturel qui la pourrait amener à telle ou telle de ces formes. » C'est ainsi, en effet, que Gilles de Rome expliquait comment les cieux et les éléments ne se transforment pas les uns en les autres en dépit de la matière commune qu'il leur attribue. A quoi servirait, réplique Henri, cette puissance commune que rien ne peut mettre en acte? Il la faut rejeter, car la perfection de l'Univers ne veut pas que l'on y puisse rencontrer une puissance passive à laquelle ne correspondrait aucun pouvoir actif.

Il n'y a donc pas de matière commune aux éléments et aux cieux, pas de matière commune aux choses corporelles et aux anges. En résulte-t-il que les anges n'aient aucune matière?

Les cieux ne se peuvent changer en éléments ni se transmuer les uns en les autres. Aristote cependant observe que chacun

d'eux est en puissance d'occuper une autre situation que celle où il se trouve d'une manière actuelle ; à ce changement de lieu, le seul qu'un orbe puisse éprouver, il fait correspondre une certaine matière, une matière locale. Chaque ange n'est-il pas, lui aussi, en puissance d'éprouver certains changements, et cette puissance n'est-elle pas une certaine matière ?

Cette matière ne peut pas être, comme pour le ciel, une matière locale, car l'ange n'a pas de lieu (*ubi*) et n'en change pas. Cette matière correspondrait donc simplement aux changements que l'ange peut éprouver en son intelligence et en sa volonté.

Dès là que les anges du Christianisme ne sont plus, comme les substances séparées du Péripatétisme, des êtres exempts de tout changement, il est logique de leur attribuer une telle « matière intellectuelle et volontaire. » Richard de Middleton, nous le verrons, n'a pas reculé devant cette conséquence. Henri de Gand ne la veut pas admettre. « Lors même, dit-il [1], qu'on trouverait une certaine composition dans une nature intellectuelle, ce ne serait pas une composition faite de matière et de forme ; elle serait seulement composée de quelque chose qui se comporterait à la façon d'une matière et de quelque chose qui se comporterait à la façon d'une forme. C'est d'une telle composition que parle le Commentateur au troisième livre *De l'âme*. »

Au passage auquel Henri fait allusion, Averroès, fort infidèle à la doctrine d'Aristote, s'était évidemment inspiré du *Livre des causes* ; ce qu'il avait admis en l'intelligence, c'était la dualité de la *hyliathis* et de la *forma*. Alexandre de Halès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin s'étaient accordés en cette même doctrine qu'Henri de Gand accepte à son tour.

Pour être complet, il lui faut encore répondre à l'argument par lequel Gilles de Rome prétendait établir la communauté de nature entre la matière céleste et la matière sublunaire. La matière première, disait Gilles, est tout simplement ceci : Un être qui est exclusivement en puissance. Comment donc, en cette matière première, trouverait-on un caractère qui permît de distinguer la matière des cieux de la matière élémentaire ? « Cet argument ne vaut rien, dit Henri [2], car la raison qui distingue ou différencie les principes n'est pas la même raison qui distingue les unes des autres des choses postérieures aux principes. Tout ce qui est principe est simple ; c'est donc par eux-mêmes que les prin-

1. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit. fol., CXXXI, recto.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CXXXI, verso.

cipes diffèrent les uns des autres ; c'est ainsi que la matière diffère de la forme ; c'est aussi de semblable façon que la matière des corps célestes diffère par elle-même de la matière des éléments ; la matière céleste et la matière élémentaire appartiennent à des genres différents, de même que la quantité et la qualité appartiennent à des genres différents.

« Au contraire, les choses postérieures aux principes sont composées ; elles diffèrent entre elles par leurs composants ; les choses mêmes qui sont simples, mais engagées en des composés, comme le sont les diverses matières qui se trouvent en des substances différentes composées [de matière et de forme] diffèrent les unes des autres par les diverses formes qui leur sont adjointes en ces substances composées, et elles diffèrent d'autant plus que les formes ajoutées sont, elles-mêmes, plus différentes les unes des autres ».

Telle est la première des réponses qu'on peut faire à l'argument de Gilles ; mais à cet argument, Henri porte un autre coup qui l'atteint dans ce qui en est le fondement même, dans cette proposition : « La matière première n'est rien qu'un être en puissance ». Non, répond Henri, « bien que la matière ne possède pas cet acte qu'est la forme, elle a cependant cet acte qui constitue son essence et son existence. Elle est un effet de Dieu et n'est pas un pur néant ; elle est quelque chose qui a essence et existence, bien que ce ne soit ni l'essence ni l'existence de la forme ; elle est apte, d'ailleurs, en sus de l'acte qui constitue son existence, à recevoir cet autre acte qu'est la forme, donnant ainsi la substance composée [de matière et de forme] ».

Cette réponse est tirée de l'une des doctrines essentielles d'Henri, de celle par laquelle il attribue à la matière première une certaine actualité, une certaine capacité d'exister indépendamment de toute forme.

F. *L'actualité de la matière première.*

Dès le début de ses discussions quodlibétiques, Henri de Gand est amené à formuler cette affirmation [1].

« D'une manière naturelle, la matière ne peut jamais être séparée et dépouillée de toute forme ; car un agent ne corrompt point une forme en la matière sinon parce qu'il y engendre une

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst IV ; Utrum corpus Christi in sepulchro habuit aliquam formam substantialem qua informabatur anima ejus ab ipso separata. Ed. cit., fol. III, recto.

autre forme qui est semblable à la sienne et contraire à celle qui est détruite... Mais si l'action divine préserve la matière et empêche que la corruption d'une forme ne soit suivie de la génération d'une nouvelle forme, il pourra fort bien arriver qu'une action naturelle, détruisant une forme et n'engendrant rien à la place, dépouille la matière de toute forme ; il pourra arriver que la matière demeure ainsi sans aucune forme ».

Que la matière première puisse exister réellement sans être unie à aucune forme, l'assertion est audacieuse ; elle est en contradiction avec toute la philosophie péripatéticienne dont elle ruine l'un des principes fondamentaux, le principe essentiel, peut-on dire. Henri de Gand n'ignore pas l'extrême importance du propos qu'il vient d'émettre incidemment ; à le développer et à l'affermir, il va consacrer toute une question.

Dès le début de cette question, il s'exprime en ces termes [1].

« Il faut d'abord exclure une fausse imagination que quelques-uns se font de la matière ; selon eux, la matière n'est rien qu'une certaine puissance ; en sorte qu'en ce qui est d'elle-même, elle n'existe pas ; en effet, ce qui est seulement en puissance, en tant que tel, n'existe pas ; ainsi donc la matière, en sa nature, approcherait tellement du néant qu'elle tomberait dans le néant dès l'instant qu'elle viendrait à être privée de forme ».

Cette fausse imagination touchant la matière première, c'est la doctrine même d'Aristote ; c'est celle qu'Averroès formulait si nettement au *Sermo de substantia orbis*, lorsqu'il déclarait que la substance même de la matière première consiste à être en puissance [2].

A ces graves autorités, que va opposer Henri de Gand ? L'autorité de Saint Augustin. Celui-ci, en effet, à écrit [3] : « Cette matière informe, on n'en saurait douter, est si proche du néant qu'elle n'a été faite que par Dieu ; et elle l'a été de la manière suivante : Bien que Dieu l'ait créée sous la forme, que la forme et la matière aient toujours existé ensemble dans le temps, par origine et par nature cependant, l'existence et la création de la matière sont antérieures à l'existence et à la création de la forme en la matière ; en sorte que la forme a été engendrée de la matière plutôt qu'elle n'a été créé en la matière ».

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. X : Utrum materia posset existere per se sine forma. Ed. cit., fol. VIII, recto.
2. Voir : Troisième partie, Ch. III, § IV ; t. IV, p. 537.
3. D. Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram*, lib .I, cap. XIX. — Cf. Seconde partie, Ch. I, § V ; t. II, pp. 431-438.

Henri de Gand regarde évidemment ce texte de Saint Augustin comme entraînant et justifiant la proposition que voici : Dieu aurait pu créer la matière un certain temps avant la forme ; partant, il n'est pas absurde que la matière puisse subsister en l'absence de toute forme.

« La matière [1] n'est donc pas si proche du néant, elle n'est donc pas si complètement en puissance qu'elle ne soit, [en elle-même], une certaine nature et substance, essentiellement différente de la forme et capable de recevoir cette forme. Cette existence, par laquelle elle est une chose capable de recevoir la forme, elle ne la tient pas de la forme, mais bien de Dieu ; elle la tient de lui plus immédiatement que la forme elle-même, en sorte que lorsque Dieu produit les formes, on peut dire qu'il les forme à partir de la matière plutôt qu'il ne les crée. En dépit de l'existence débile et potentielle que possède la matière, on ne doit pas dire que la possibilité d'exister, pour cette matière, dépend entièrement et absolument de la forme ; on doit bien plutôt affirmer le contraire. Qui plus est, la matière est, par elle-même, susceptible d'exister, car elle peut être créée toute seule et elle a, en la pensée du Créateur, son idée propre. Sans doute, selon le commun cours de l'institution naturelle, la matière est ainsi faite qu'aucune action de la nature ne la puisse dépouiller de toute forme, car en toute action purement naturelle, la corruption d'une forme est la génération d'une autre forme ; mais par l'action du Créateur, la matière peut être dépouillée de toute forme ; elle rejette alors ce qui, en sa nature, venait de la forme ; cela, Dieu ne le conserve plus, en sorte que cela tombe dans le néant, mais ce qui appartient à la matière, la matière le conserve en l'existence dont elle est susceptible par elle-même ».

La matière a donc trois sortes d'existences [2].

En premier lieu, la matière possède l'existence absolue que Dieu lui donne par la création et qu'il pourrait lui maintenir isolément sans l'unir à aucune forme.

En second lieu, à la matière convient l'existence par laquelle elle est capacité de recevoir la forme ; cette existence-là n'est pas comme la première, une existence en acte ; c'est une existence en puissance ; cette existence en puissance, elle ne la tient pas de Dieu par voie de création, mais de sa nature et de son essence.

En troisième lieu, la matière possède l'existence en tant que

1. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. VIII verso.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. IX, recto.

support de la forme au sein du composé ; cette troisième existence, elle la tient de la forme qui met en acte ce dont, par la seconde existence, la matière était en puissance ; c'est donc une existence actuelle conférée à la matière par la forme, la seule existence actuelle que la matière puisse posséder selon le cours naturel des choses ; la première ne peut subsister que par une action miraculeuse de Dieu.

Cette dernière existence, la matière ne la possède que parce qu'elle entre en composition avec la forme ; elle la reçoit donc parce qu'on lui adjoint quelque chose, la forme, qui diffère réellement d'elle-même.

Il n'en est pas de même du second mode d'existence ; la puissance qui caractérise ce second mode d'existence n'est pas une chose réellement distincte de la matière et qui viendrait s'ajouter à cette matière [1]. C'est un simple rapport par lequel on compare la matière à toutes les formes qu'elle peut recevoir, en affirmant qu'elle est indifférente à recevoir l'une plutôt que l'autre ; pour concevoir cette puissance, donc, on fait complète abstraction aussi bien de la forme sous laquelle la matière existe actuellement que de la forme à laquelle tend son mouvement si elle est en voie de changement. Ce rapport, qui a son fondement en l'essence même de la matière, n'est point du tout une chose qui existerait dans la matière et qui en différerait ; pas plus qu'une ressemblance entre un objet et son modèle, ressemblance qui résulte de l'essence même de l'objet, n'est une chose différente de cet objet et réellement existante en cet objet.

Au temps où Henri formulait cette opinion, il s'en fallait de beaucoup qu'elle fût unanimement acceptée. Beaucoup de philosophes raisonnaient ainsi :

La matière qui est en puissance d'une certaine forme doit contenir en elle-même une chose actuellement existante, réellement distincte de la matière en laquelle elle réside, et qui ait, avec la forme à produire, une certaine analogie, une certaine affinité ; cette chose-là est comme le germe à partir duquel la forme sera développée par l'agent qui la doit mettre en acte. Si cette sorte de germe n'existait pas, la forme prendrait naissance en une matière qui n'a rien de la forme, qui, considérée en tant que forme, est un pur néant ; la production d'une forme en la matière ne serait point une génération, mais une véritable production.

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* : quodlib. IV, quæst. XIV. Utrum in materia sit ratio seminalis, quæ est formæ inchoatio. Ed. cit., fol. CXV, recto.

A ces germes de formes qui seraient véritablement distincts de la matière et qui existeraient en elle d'une existence actuelle, on donnait un nom que les métaphysiques néoplatoniciennes et augustiniennes avaient employé en des sens nombreux et divers, le nom de *raisons séminales* [1].

Faut-il admettre la réalité de ces raisons séminales ? Henri de Gand ne le pense pas.

Que serait, en effet, cette raison séminale [2] ? Il faudrait qu'elle fût de même essence que la forme à produire ou bien qu'elle fût d'essence différente.

Dans le premier cas, la raison séminale serait tout simplement une forme substantielle de même nature que la forme à produire, mais elle en serait une sorte de diminutif ; la génération, alors, ne serait plus proprement une génération, mais un accroissement, par lequel l'existence amoindrie de la raison séminale passerait à l'existence complète de la forme ; en vérité, la forme existerait déjà en la matière avant d'y être engendrée. En outre, une telle doctrine supposerait qu'une forme substantielle est susceptible de plus ou de moins, qu'elle a des degrés, ce qui ne saurait se rencontrer ailleurs qu'en une forme accidentelle ; un corps, en effet, peut être plus ou moins chaud, mais une substance ne peut pas être plus ou moins feu, plus ou moins eau.

Il reste donc que la raison séminale soit essentiellement différente de la forme à produire ; mais alors la forme provient d'une chose qui n'a rien de cette forme, qui, considérée au point de vue de cette forme, est un pur néant ; et nous retrouvons l'impossibilité que nous avions prétendu éviter.

Toute cette doctrine inadmissible procède à partir d'une fausse idée de la génération. On s'imagine que la matière est forme en puissance et que la génération consiste à faire que cette matière devienne forme en acte ; on s'étonne alors qu'une chose qui est un néant de forme, puisse, sans création, devenir forme. Mais ce n'est pas ainsi que l'on doit comprendre la génération.

La matière [3] n'est pas forme en puissance, mais bien substance composée en puissance ; la forme n'est pas un être qui soit en puissance avant la génération et en acte après la génération ; c'est au composé, et au composé seul, que ces caractères conviennent. Ce n'est pas la forme qui est l'effet propre et immédiat de la génération, mais bien le composé substantiel ; la forme n'est

1. Voir : Seconde partie, Ch. I, § VII ; t. II, pp. 443-447.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd, cit., fol. CVI, recto et verso.
3. Henri de Gand, *loc. cit.*, éd. cit., fol. CXXII, recto.

engendrée que d'une manière indirecte, par accident, par l'intermédiaire du composé dont elle est l'acte. La génération du composé, d'ailleurs, à partir de la matière, ne soulève plus les objections auxquelles se heurtait la génération directe de la forme à partir de cette même matière ; il est plus vrai qu'en l'essence du composé, il n'y ait rien de l'essence de la matière ; l'essence de la matière fait partie de l'essence du composé substantiel.

« Un agent, donc, n'engendre pas une forme en l'introduisant de l'extérieur en la matière ; il ne l'engendre pas non plus directement (*per se*) en la matière ; il ne l'engendre pas davantage à partir d'une réalité qui serait quelque chose de la forme, dont l'essence passerait à l'essence de la forme ». En montrant l'erreur que recouvrent ces diverses manières de concevoir la génération de la forme, on ôte tout prétexte à la théorie des raisons séminales.

G. *L'unité de la forme substantielle.*

Venons maintenant à la question qui, au temps d'Henri de Gand, mettait si ardemment les théologiens aux prises. Dans une substance unique et, en particulier, dans l'homme, y a-t-il une seule forme substantielle ou bien plusieurs formes de cette nature y coexistent-elles ?

Cette question, Henri la rencontre dès sa première discussion quodlibétique, tenue en l'année 1276, au voisinage de la fête de Noël ; elle se présente à lui sous la forme [1] qu'elle revêtait volontiers à ce moment : Le corps du Christ, déposé dans le sépulcre et séparé de l'âme, continuait-il a être informé par quelque autre forme substantielle ?

Henri de Gand pense [2] qu'il est « tout à fait contraire à la foi » de dire qu'une forme substantielle nouvelle, étrangère à ce qui était, durant la vie, le corps de Jésus-Christ, est venue informer ce corps après le départ de l'âme. « Ou bien, donc, il nous faut admettre que l'âme ne perfectionne pas immédiatement la matière ; il nous faut supposer que ce perfectionnement immédiat provient d'une certaine forme substantielle, soit d'une corporéité, soit d'une forme de mixtion, intermédiaire entre l'âme et la matière ; cette forme demeurerait en la matière après que l'âme

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. I, quæst. IV ; Utrum corpus Christi in sepulchro habuit aliquam formam subtantialem qua informabatur, anima ejus ab ipso separata.
2. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit. fol. II, verso et fol. III recto.

s'en serait séparée... Ou bien, si nous ne voulons pas admettre une gradation de forme en la matière, nous dirons qu'au sein du corps du Christ déposé dans le sépulcre après la séparation de l'âme, la matière est demeurée dépouillée de toute forme substantielle et déterminée seulement par ses dimensions quantitatives. En tous cas, nous admettrons que le corps étendu, mort, dans le sépulcre, était absolument le même corps qui, vivant, avait été attaché à la croix ; en sorte que l'âme revenant à son sujet l'a retrouvé tout à fait en la disposition où elle l'avait laissé au moment où elle le quitta ».

Si Henri est d'une très affirmative fermeté au sujet de la proposition qu'il croit conforme à la foi, il demeure en balance entre deux partis qui lui semblent également propres à sauvegarder cette proposition. C'est hésitation de débutant qu'une attitude nette et décidée ne tardera guère à remplacer. Lorsqu'il aura fixé sa doctrine, Henri ne cessera plus de témoigner des regrets que lui cause sa première timidité ; à maintes reprises, il se reprochera d'avoir proposé le second des deux partis qui viennent d'être définis.

Dès l'année **1277**, Henri expose sommairement [1] la doctrine qu'il va désormais soutenir. Cette doctrine se manifeste, déjà plus complète, en l'année suivante [2]. Mais c'est en sa quatrième discussion quodlibétique que notre auteur la présente enfin avec toute l'ampleur qu'elle comporte ; c'est là, en effet, qu'il se propose de répondre à cette question [3]. En la constitution d'une chose sensible et matérielle, rencontre-t-on plusieurs formes substantielles réellement distinctes les unes des autres ?

Dès le début de la question [4], Henri définit l'ordre qu'il se propose de suivre : « En premier lieu, nous présenterons l'opinion de ceux qui admettent la gradation et la pluralité des formes substantielles en toutes les choses matérielles et nous examinerons leurs raisons. En second lieu, nous étudierons la supposition ainsi que les raisons et défenses de ceux qui, en toutes choses, rejettent la gradation et la pluralité des formes. En dernier lieu,

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; Quodlib. II, quæst. II. Utrum anima Christi separata, remansit aliqua forma in ipso corpore ejus. Quæst. III : Utrum caro Christi viva et mortua erat univoce caro.

2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; Quodlib. III, quæst. XV : Utrum quod est per se subsistens potest esse unibile alteri ut forma. Quæst. XVI : Utrum homo generat hominem.

3. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; Quodlib. IV, quæst. XIII : Utrum in quidditate rerum sensibilium materialium cadunt plures formæ substantiales re differentes.

4. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CIV, verso.

nous expliquerons, selon notre propre intention, quelles sont les choses en lesquelles on ne peut point mettre une gradation et une pluralité de formes, quelles sont celles où on les doit supposer, enfin pourquoi et comment on les y doit supposer. »

Henri rapporte tout d'abord [1] les raisons invoquées par les partisans de la pluralité des formes substantielles. Voici les deux principales : « C'est la forme qui, par son essence, donne au composé sa manière d'être naturelle (*esse naturale*) ; autant donc il y aura de manières d'être en la nature du composé, autant il y aura de formes distinctes. Mais en tout composé naturel, nous reconnaissons plusieurs manières d'être naturelles. Tout individu, par exemple, a, tout d'abord, l'existence naturelle prise en son entière simplicité ; par cette première existence il est un être, mais n'est encore ni substance ni accident. Il a ensuite une manière d'être par laquelle il est substance, mais sans être substance corporelle ni substance incorporelle ; il en a une troisième par laquelle il est corps sans être encore corps simple ni corps mixte ; après celle-là, il en vient une autre par laquelle il est corps simple (tel un élément) ou corps mixte (telle une combinaison d'éléments). Le mixte a une manière d'être par laquelle il est simplement mixte ; une autre par laquelle il est telle sorte de mixte, un être doué de végétation, par exemple ; une troisième par laquelle il est telle sorte d'être doué de végétation, un être sensible par exemple ; enfin la manière d'être par laquelle il est simplement sensible diffère de celle par laquelle il est raisonnable ». Cette façon de justifier, en une même substance, l'existence de formes substantielles distinctes et hiérarchisées, dont chacune rend plus étroite et plus précise la détermination du composé, est bien celle qu'exposait Avicébron.

On peut encore justifier ainsi la pluralité des formes substantielles : « C'est la forme qui donne au composé le pouvoir d'opérer ; autant donc il y aura, dans le composé, d'opérations naturelles différentes, autant il y aura de formes différentes... L'homme, par exemple, en tant qu'il est capable de végéter, accomplit les opérations de la vie végétative ; en tant qu'être sensible, il sent ; en tant qu'être raisonnable, il comprend. Donc, en une telle substance, il y a plusieurs formes d'où procèdent ces opérations multiples. »

Ces raisons ne suffisent aucunement à justifier la coexistence de plusieurs formes substantielles au sein d'une même substance.

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CV, recto.

Tout ce qu'on explique à l'aide de cette pluralité de formes [1], on le peut aussi bien expliquer à l'aide d'une forme unique ; et cela serait vrai même en l'homme s'il n'y avait, comme nous le verrons, une autre raison qui, en lui, répugne à cette simplicité. Or, ce que la nature peut faire à l'aide d'un moyen unique, elle ne le fait jamais à l'aide de plusieurs moyens, car elle ne fait rien en vain... Voici ce qui se passe en toutes les substances douées de matière : Il est, en des êtres divers, des formes qui ont des degrés différents de perfection, et des vertus différentes qui correspondent à ces perfections différentes ; grâce à ces vertus, ces formes sont les principes d'opérations différentes. Ainsi en est-il, dans les pierres, de la forme du mixte ; dans les plantes, de la forme végétative ; dans les animaux, de la forme sensitive ; dans les hommes, de la forme raisonnable. Jamais on ne doit supposer que, dans un même individu, une des formes moins parfaites qui viennent en premier lieu coexiste avec une des formes plus parfaites et qui viennent ensuite de telle façon que ces deux formes demeurent substantiellement distinctes ; ce serait tenir le même langage que ceux qui admettent, en toutes choses, la gradation des formes ; mais il faut supposer que la forme moins parfaite existe virtuellement dans la forme plus parfaite. La forme suivante existe donc en une simplicité substantielle ou essentielle égale ou supérieure à la simplicité de la forme précédente ; mais, en raison de sa plus grande perfection, elle possède en elle-même toute la vertu que possède la forme inférieure. Or, c'est grâce à sa vertu qu'une forme est principe d'opération. Il n'est donc pas nécessaire, pour rendre compte de la pluralité des opérations..., de mettre plusieurs formes en un même être ; il suffit d'en mettre une seule qui contienne toutes les autres en elle-même d'une manière virtuelle ; nous admettrons, par exemple, que par une même forme simple, l'animal est à la fois corps mixte, être doué de végétation et être doué de sens. » C'est le langage même de saint Thomas d'Aquin que nous venons d'entendre dans la bouche d'Henri de Gand.

« Certaines personnes, poursuit Henri [2], pensent que cette diversité d'opérations est la seule raison que l'on ait de mettre, en un même individu, plusieurs formes échelonnées ; ils refusent donc la pluralité des formes à toute chose naturelle et même à l'homme. Leur thèse est la suivante : En tout être singulier, il y a une

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CVI, recto.
2. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CVI, verso.

seule forme substantielle qui donne l'existence au sujet composé de matière et de forme et à tout ce qui se trouve en ce sujet. »

Henri énumère les raisons invoquées par les partisans de cette doctrine. La principale est celle-ci, qui est d'Averroès, et que Thomas d'Aquin lui a emprunté : « La première forme, en s'unissant à la matière première, fait une certaine substance composée de matière et de forme qui est une chose déterminée (*hoc aliquid*). Si une seconde forme, survenant à ce composé, produit une chose bien déterminée (*hoc aliquid*) et un nouveau composé, ce ne sera plus un composé de matière et de forme, mais un composé d'un premier composé et d'une forme, car le premier composé était déjà chose bien déterminée (*hoc aliquid*) par la première forme. Le même être serait donc plusieurs choses bien déterminées; en une même chose, il y aurait plusieurs compositions substantielles distinctes; les principes immédiats de tout composé substantiel ne seraient plus matière et forme. Tout cela semble absurde. »

C'est, pour ainsi dire, un autre aspect de la même raison que l'auteur nous présente en ces termes : « L'existence toute simple (*esse simpliciter*) d'un être unique est quelque chose d'unique; c'est, en effet, le premier acte de cet être et, en tout ordre de choses, celle qui est la première est unique en son genre. Puis donc que l'existence qui constitue l'acte premier provient de la forme substantielle et qu'à une manière d'être unique correspond une forme unique, il en résulte qu'il n'y a, en un être unique, qu'une seule forme substantielle. Toute forme qui vient se superposer à celle-là est, pour le composé, une forme accidentelle; la manière d'être qu'elle lui confère n'est qu'une existence accidentelle, car elle vient après que la chose a été constituée en son existence première. »

Ces raisons, Henri les développe avec force; elles le conduiraient assurément à supposer qu'en toute substance naturelle, il n'y a qu'une seule forme substantielle si une grave objection ne venait lui interdire d'étendre cette conclusion jusqu'à l'homme. « Je crois dit-il [1], que l'Eglise tient pour article de foi la proposition suivante : Le corps du Christ, vivant et uni à l'âme, et le cadavre séparé de l'âme étaient, numériquement et absolument, le même corps. »

L'identité de matière ne suffirait pas, d'ailleurs [2], comme beaucoup l'ont soutenu, et comme Henri l'avait admis lui-même,

1. Henri de Gand, *loc. cit.*; éd. cit., fol. CIX, verso.
2. Henri de Gand, *loc. cit.*; éd. cit., fol. CXI, recto.

en son premier *quodlibet*, à sauvegarder suffisamment cette identité du corps vivant et du cadavre de Jésus-Christ. Il faut que cette identité soit maintenue non seulement selon la matière, mais encore selon la forme.

Par tout ce qui précède, donc, « on voit clairement [1] que la thèse de ceux qui mettent, en tous les êtres de la nature une pluralité et une gradation de formes est une thèse impossible à soutenir, et qu'il en est de même de ceux qui, en l'homme, nient la gradation des formes. Nous donc, nous nierons la pluralité de formes réellement et naturellement différentes, produites par un seul et même agent naturel, en toutes les choses de la nature ; mais nous affirmerons qu'en l'homme, il est nécessaire d'admettre une pluralité et une gradation de formes, parce que, grâce à l'excellence de la nature de l'homme, deux agents sont requis pour l'engendrer, un agent naturel et un agent surnaturel... Nous mettrons donc en l'homme deux formes coordonnées et hiérarchisées, et deux formes seulement, une forme naturelle et une forme surnaturelle. »

La forme surnaturelle, c'est l'âme raisonnable, par laquelle l'être humain acquiert sa perfection spécifique ; celle-là, un agent surnaturel, qui est Dieu, la crée de rien. D'autre part, l'agent naturel de la génération humaine prépare la matière à recevoir cette forme surnaturelle ; il détruit, en cette matière, toutes les formes qui la rendraient impropre à servir de support à l'âme raisonnable ; et alors, par un changement unique, l'agent naturel tire des puissances de la matière une forme substantielle particulière qui en fait le sujet de l'âme raisonnable et, en ce sujet ainsi adapté, Dieu infuse l'âme. En l'homme subsistent ainsi simultanément une forme substantielle extraite par un agent naturel des puissances de la matière et qui est une disposition à recevoir l'âme, et l'âme, forme surnaturelle qui n'est pas tirée des puissances de la matière, mais qui est immédiatement créée par Dieu.

L'infusion de l'âme au sein du sujet préparé à la recevoir ne détruit pas la forme naturelle, la forme de mixtion et de composition, à laquelle est due cette préparation. Les deux formes subsistent l'une à côté de l'autre. C'est ce qu'Henri affirmait déjà en 1277.

« L'âme ne passe pas du non-être à l'être, écrivait-il dès alors [2],

1. Henri de Gand, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. CXII, verso.
2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. II, quæst. II; éd. cit., fol. XXX, recto.

avant que l'être corporel n'ait acquis le mode de mixtion qui le rend propre à être l'instrument de l'âme... Cette forme de mixtion ne peut être détruite par la venue de l'âme ni naturellement, car elle ne répugne pas à l'âme et rien n'est détruit que par suite de quelque contrariété, ni surnaturellement, car dans la génération de l'homme, il n'y a d'autre miracle que la création de l'âme et son union avec le corps. Il faut donc que cette forme naturelle, engendrée de la puissance de la matière, subsiste dans l'homme avec l'âme intellective qui est surnaturellement unie au corps. »

Toutefois, on doit, au sujet de la coexistence de ces deux formes, faire cette remarque essentielle [1] : « De même que la forme surnaturelle ne saurait, sans la forme naturelle, être reçue en la matière, de même la forme naturelle n'est pas apte, en l'absence de la forme surnaturelle, à subsister en la matière et à constituer un composé doué de toute la perfection que comporte son espèce. Elles ne sont pas aptes à survenir en la matière séparément l'une de l'autre, mais bien toutes deux à la fois ; ni l'une ni l'autre d'entre elles ne peut, à elle seule, donner quelque chose du sujet ; aucune d'elles ne saurait subsister sans l'autre ; au sujet, l'une ne donne pas une existence substantielle, et l'autre, une autre existence substantielle ; elles lui donnent ensemble une seule et même existence. Il ne faut donc pas croire que la forme naturelle se trouve, tout d'abord, naturellement adjointe à la matière et qu'elle donne au composé formé par elle-même et par la matière une existence individuelle incomplète ; que l'âme survient ensuite, donne le complément de cette existence et produit l'individu parfait. Il faut bien comprendre que dans la matière et le composé, la forme naturelle ne peut subsister sans l'âme ni l'âme sans la forme naturelle ; que l'une de ces formes ne peut, à moins que l'autre ne l'accompagne, donner au composé l'existence substantielle... Ces deux formes jouent donc, en la constitution du composé, le rôle d'une forme unique, car elles confèrent à un seul sujet une seule existence substantielle. En tant que formes qui donnent l'existence, elles perfectionnent toutes deux la matière d'une façon immédiate ; elles adhèrent toutes deux [directement] à la matière ; ni l'une ni l'autre, en tant qu'elle est forme, ne vient s'adjoindre à un composé qui possèderait déjà quelque existence ; elles ne forment pas non plus entre elles

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. IV, quæst. XIII ; éd. cit., fol. CXII, verso, et fol. CXIII, recto.

quelque forme composée » [qui s'unirait ensuite à la matière ; chacune d'elles s'unit à la matière pour son compte, directement, en même temps que l'autre, mais indépendamment de l'autre]. « Toutefois, l'union de la forme naturelle avec la matière est plus immédiate » que l'union de l'âme avec la même matière.

Cette théorie échappe, on le voit, à toutes les objections qui sont communément élevées contre la doctrine de la pluralité des formes. La forme surnaturelle, l'âme, ne vient pas s'unir à un composé de la matière et de la forme naturelle qui serait déjà pourvu de l'existence substantielle, qui serait déjà une chose bien déterminée (*hoc aliquid*). Il reste à montrer comment elle évite aussi la difficulté que la doctrine de l'unité de la forme rencontre en l'enseignement de la Théologie. Comment la nouvelle théorie sauvegarde-t-elle l'identité numérique du corps vivant de Jésus-Christ et du corps inanimé déposé dans le sépulcre ?

La forme naturelle [1] tirée des puissances de la matière était, après le départ de l'âme de Jésus-Christ, demeurée dans la matière de son corps ; elle assurait encore, à elle seule, l'existence substantielle de ce corps ; elle le maintenait numériquement identique au corps vivant. Cette union de la forme naturelle avec la matière du corps, en l'absence de l'âme, eût été impossible suivant le cours habituel de la nature, comme il vient d'être dit ; elle était donc surnaturelle et miraculeuse ; elle était rendue possible par l'union hypostatique de la nature humaine, prise en sa totalité, avec la nature divine en la personne de Jésus-Christ. « Le corps du Christ vivant et le corps du Christ mort était donc numériquement le même par suite de l'unité de sa forme. »

Telle est la doctrine que le théologien gantois n'a cessé de développer, d'éclaircir, de défendre contre les objections [2].

Cette doctrine qui met en l'homme une forme naturelle par laquelle la matière est préparée à recevoir l'âme, tandis que l'âme, directement créée par Dieu, est mise par lui dans la matière ainsi préparée, cette doctrine, disons-nous, Henri se plaît à l'autoriser du suffrage d'anciens auteurs ; c'est ainsi qu'il invo-

1. Henri de Gand, *loc. cit.* : éd. cit., fol. CXV, recto.

2. Voir : Henrici a Gandavo Quodlibeta, Quodlib. IV, quæst. XIV : Utrum in materia sit ratio seminalis quæ est formæ inchoatio. Quodlib. IX, quæst. VIII : Utrum dicendo : Hoc est corpus meum, tenet Ecclesia, secundum usum et dicta sanctorum, quod fiat conversio in substantiam animæ rationalis secundum quod dat esse corporeum ; an in solam materiam, ut habet partes suas extensas sub partibus dimensionum ; an in aliquid compositum ex materia et forma alia præter animam intellectivam.

que [1] ce propos, tenu par Guillaume d'Auxerre en sa *Somme théologique* : « En la génération de l'homme, la matière est d'abord sous une forme vile, celle de la semence ; puis elle reçoit une forme meilleure, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'une dernière préparation ou organisation la rende apte à recevoir l'âme. »

Mais en dépit des pensées isolées qu'ont pu émettre quelques précurseurs, Henri serait en bon droit de déclarer que cette doctrine est bien à lui, non seulement parce qu'il l'a, le premier, exposée d'une manière systématique, mais encore parce qu'elle prend naturellement place en l'ensemble de sa philosophie.

La forme naturelle par laquelle la matière est préparée à recevoir l'âme n'est pas un germe, une raison séminale de l'âme, une sorte d'âme en puissance. La création de l'âme ne fait pas passer l'âme de la puissance à l'existence actuelle, mais d'un être animé en puissance fait un être animé en acte [2]. Il en est donc de l'âme comme de toute autre forme ; c'est le composé, et non point la forme, qui est engendré, qui est amené de l'existence en puissance à l'existence en acte.

D'une manière générale, il faut considérer deux éléments dans la matière : l'existence pure et simple, par laquelle elle est déjà, en l'absence de toute forme, une chose en acte ; puis la puissance à recevoir la forme, c'est-à-dire ce par quoi la matière est apte à devenir substance composée, substance informée. Selon les voies de la nature, la matière ne peut exister qu'en ce dernier état ; elle ne peut être dépouillée de toute forme. Mais Dieu pourrait, s'il le voulait, la faire subsister en son existence pure et simple, sans lui adjoindre aucune forme.

De même [3], en l'homme, on peut considérer la matière unie à une certaine forme naturelle qui la prépare à recevoir l'âme ; cet ensemble de la matière et de la forme naturelle constitue l'être animé en puissance ; Dieu, en lui communiquant l'âme qu'il crée, fait, de cet être animé en puissance, un être animé en acte. Selon les voies de la nature, la matière ne saurait exister, d'une manière substantielle et individuelle, sous cette seule forme de mixtion et d'organisation qui la prépare à recevoir l'âme ; dès là qu'elle est sous cette forme, elle est, en même temps animée. Mais d'une manière surnaturelle, dans le sépulcre qui gardait le

1. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. IX, quæst. VIII, éd. cit., fol. CCCLXIX, recto.
2. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; Quodlib. IV, quæst. XIV ; éd. cit., fol. CXXII, recto.
3. Henrici a Gandavo *Quodlibeta* ; quodlib. III, quæst. XV ; éd. cit., fol. LXXIV, recto.

corps de Jésus-Christ, cette forme d'organisation a pu, jusqu'à l'instant de la résurrection, demeurer unie à la matière en l'absence de l'âme.

Entre ces deux théories, l'analogie est très étroite ; elle marque l'unité qui coordonne toute la philosophie d'Henri de Gand.

Nous nous sommes quelque peu attardé à exposer les thèses essentielles de cette philosophie ; il nous a paru qu'elles le méritaient à divers égards.

L'allure capricieuse des disputes quodlibétiques sépare les unes des autres des questions dont les sujets sont très voisins ; à plusieurs reprises, que séparent de longs intervalles, elle contraint le Maître de reprendre une même discussion ; elle dissimule donc de la manière la plus malencontreuse l'ordre et l'harmonie d'une théorie. Si l'on prend soin, toutefois, de rassembler les fragments épars de la doctrine d'Henri de Gand, de rapprocher les uns des autres ceux d'entre eux que leur nature apparente, on ne tarde pas à reconnaître que la pensée de ce théologien était singulièrement unie et puissante.

Le système dont cette restauration rétablit le plan et les lignes principales est en grande partie construit avec les matériaux taillés par Aristote, par Avicenne et par Averroès ; mais il offre un contraste saisissant avec les systèmes du Péripatétisme et du Néo-platonisme arabe. On dirait d'une cathédrale chrétienne qui aurait été bâtie avec des débris de temples et de mosquées.

En reprenant l'identité, affirmée par le Péripatétisme, de l'éternel et du nécessaire, Henri ruine par la base toute la Métaphysique d'Avicenne et d'Al-Gazâli. En affirmant que la matière première est, par elle-même, quelque chose d'actuel, qu'elle pourrait subsister en l'absence de toute forme, il brise le fondement même de la Métaphysique d'Aristote et d'Averroès. Au déterminisme nécessaire et rigoureux qui est comme le fonds commun de ces deux Métaphysiques, il oppose cette triple affirmation : Dieu est libre, les intelligences immatérielles sont libres, l'homme est libre. Sans doute, d'Avicenne et d'Al-Gazâli, comme d'Aristote et d'Averroès, Henri pourra recevoir une foule de propositions isolées, de thèses de détail ; mais ce sera, nous n'en pouvons douter, pour les incorporer, suivant un autre plan, dans une construction toute nouvelle.

Cette construction ressemble-t-elle par quelque endroit à celle que, tout récemment, Thomas d'Aquin avait élevée ?

En dépit de son ferme dessein de bâtir un monument qui fût purement chrétien, Thomas d'Aquin n'avait su s'affranchir abso-

lument ni du plan dessiné par le Péripatétisme, ni du plan tracé par le Néoplatonisme. De l'œuvre d'Aristote et d'Averroès, aussi bien que de l'œuvre d'Avicenne et d'Al-Gazâli, des pans entiers se retrouvaient dans l'édifice thomiste ; par leurs mutuels contrastes comme par leur figure étrangère au plan général de cet édifice, ils en rompaient l'harmonie. Ces restes, trop pieusement conservés, du Paganisme hellénique ou de la Philosophie mulsumane, Henri les a jetés bas.

Mais là s'est arrêtée son œuvre de destruction; il n'a été antithomiste que dans les circonstances où Thomas d'Aquin ne lui a pas paru demeurer assez chrétien ; tout ce qu'il a pu sauver de la synthèse thomiste, après la démolition de ce que cette synthèse avait gardé d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès, il l'a conservé et incorporé dans son propre système.

En particulier, il s'est tenu fort à l'écart des doctrines soutenues par les adversaires franciscains de saint Thomas, par saint Bonaventure et par Roger Bacon; sur lui l'influence d'Avicébron n'a pas eu de prise ; du rabbin de Malaga, il n'a point voulu recevoir la théorie de l'existence et de la communauté de la matière en toutes les créatures ; à la théorie de la pluralité et de la hiérarchie des formes substantielles, il n'a fait qu'une seule concession, et cette concession, il l'a rendue aussi exiguë que le lui permettait le respect de ce qu'il tenait pour enseignement de l'Eglise. Il n'a pas hésité à blâmer certaines condamnations portées par Jean Peckham contre cette théorie, comme il avait accueilli avec soumission, mais avec réserve, l'excommunication prononcée par Etienne Tempier contre certaines thèses thomistes.

Par sa puissance, par son unité, par son souci de l'orthodoxie, par sa modération, l'enseignement d'Henri de Gand méritait d'attirer l'attention des théologiens auxquels il fut donné de l'entendre. Il l'attira, en effet, avec une force extrême. Durant le temps qui s'est écoulé depuis le décret d'Etienne Tempier jusqu'aux leçons de Jean de Duns Scot, il n'y eut guère, en l'Université de Paris, de lecture sur les *Sentences* ni de discussion quodlibétique où les thèses du théologien gantois ne fussent examinées ; les docteurs éminents pourraient, durant cette période être tous rangés en l'une ou en l'autre de ces deux catégories : les disciples d'Henri de Gand, les adversaires d'Henri de Gand. Il convenait donc d'étudier la philosophie d'Henri avec quelque détail, puisqu'aux discussions dont nous allons retracer l'histoire, c'est elle qui fournit un objet.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE PROCLUS ET LES DOMINICAINS ALLEMANDS

I

ULRICH DE STRASBOURG

Dieu est simple ; tous les êtres inférieurs à Dieu sont complexes et leur nature se laisse dédoubler. Depuis Aristote, la Métaphysique n'est, pour ainsi dire, qu'un long commentaire de cette pensée.

En tout être changeant, on peut distinguer ce qu'il est vraiment de ce qu'il est capable d'être, ce qu'il est en acte de ce qu'il est en puissance ; ce qu'il est en acte, il l'est par sa forme ; ce qu'il est en puissance, c'est sa matière ; la substance de tout être changeant est donc composée de forme et de matière.

Au contraire, un être immuable est tout ce qu'il est capable d'être ; en lui, tout existe en acte, et rien en puissance ; il est pure forme et n'a point de matière ; il est une Intelligence immatérielle ; telle est le premier Moteur de l'Univers qui est le Dieu suprême ; telles sont les Intelligences motrices des orbes célestes, qui sont des êtres divins.

Telle est la doctrine d'Aristote.

Cette doctrine, un Thémistius l'allie avec l'enseignement de Platon sur les espèces et les individus. Au gré du Péripatétisme, la forme est unique pour tous les individus d'une même espèce ; c'est par son union avec la matière, et par là seulement, qu'elle se subdivise en individus multiples ; on peut donc identifier la forme avec l'espèce, l'εἶδος d'Aristote avec l'εἶδος de Platon.

Dès lors, en tout être changeant, composé de matière et de forme, on peut distinguer la substance individuelle, qui est telle chose (τὸ τόδε) de la forme spécifique, grâce à laquelle cet être est de telle nature (τὸ τῷδε εἶναι) ; saint Basile dirait qu'on y peut distinguer la ὑπόστασις individuelle de l'οὐσία spécifique.

Au contraire, dans les Intelligences immuables et privées de matière, rien ne saurait subdiviser la forme spécifique en individus divers ; chaque Intelligence particulière constitue, à elle seule, une espèce ; le τὸ τόδε est identique au τὸ τῷδε εἶναι, la ὑπόστασις à l'οὐσία.

Pour Aristote et pour Thémistius, toutes les Intelligences sont simples ; c'est seulement dans les êtres doués de matière que se reconnaît une dualité. Pour les Néo-platoniciens d'Alexandrie, le premier principe possède seul l'absolue simplicité ; seul, il mérite d'être appelé l'Un. En tout être, au-dessous de l'Un, il y a dualité.

Guidé par Proclus, le *Livre des Causes* précise cette pensée de la manière suivante :

La Cause première est exclusivement existence (*esse*). Au contraire, en tout être inférieur à la Cause première, il faut distinguer l'existence, premièrement engendrée par l'Être suprême, des formes que la Cause première et les diverses causes secondes ont imprimées dans cette existence pour la déterminer et différencier. Tandis donc que la première Cause est seulement existence, toute créature est existence et formes.

Cette existence dans laquelle les diverses causes impriment ce que les Néo-platoniciens entendent par formes, le *Livre des Causes* la compare à la Matière première du Péripatétisme, à la ὕλη qui, elle aussi, reçoit des formes ; aussi donne-t-il à cette existence le nom d'*hyliathis*.

Comme les Néo-platoniciens hellènes, Avicenne n'attribue l'absolue simplicité qu'à la Cause première ; au sein de toute créature, il découvre une dualité. Ce qui avant tout, dans son système, oppose la créature au premier Principe, c'est que celui-ci est nécessaire et que celle-là est contingente.

Contingente, la créature ne possède par elle-même que son essence ou quiddité, par laquelle elle est elle-même et non pas autre chose ; mais cette essence est, de soi, indifférente à l'existence ou à la non-existence ; l'existence qu'elle possède, elle la tient d'autrui. En elle, donc, on peut distinguer l'essence qui lui est propre de l'existence qui lui a été donnée par une Cause créatrice distincte d'elle-même.

L'essence du premier Principe, au contraire, c'est d'être Celui

qui existe nécessairement; en cette Cause première, donc, l'existence n'est pas autre chose que l'essence.

Telles sont les quatre théories qui se sont donné pour tâche de développer cette pensée : Dieu est simple, tous les autres êtres sont composés.

Entre ces quatre théories, que des ambiguïtés de langage ne leur permettait pas toujours de distinguer clairement l'une de l'autre, les maîtres du XIII^e^ siècle ont éprouvé de grandes hésitations. De ces hésitations, nous avons trouvé une saisissante preuve dans les multiples variations de sens qu'a connues la formule : *Diversum est id quod est et id quo est*. Nous avons vu saint Thomas d'Aquin pencher, par un balancement incessant, tantôt vers la doctrine de Thémistius et tantôt vers la doctrine d'Avicenne; nous l'avons vu, secondé par un texte fautif du *Liber de Causis*, s'efforcer d'accommoder la pensée de Proclus à celle d'Avicenne, qui en est presque le contraire.

A la doctrine de Proclus et du *Livre des Causes*, Henri de Gand était revenu, un peu timidement peut-être; et les attaques des partisans d'Avicenne avaient fini par le contraindre à une sorte de compromis.

C'est parmi les Dominicains de la province d'Allemagne que cette doctrinc va trouver de nombreux et fermes adhérents.

Parmi ces Dominicains, le nom et l'enseignement d'Albert le Grand, gloire de l'église de Cologne, était en très grande vénération; l'influence d'Albert prépara certainement, à un très haut degré, celle du *Livre des Causes*.

Albert n'était pas encore de ceux en qui le Péripatétisme avait effacé tout souvenir de l'ancienne Scolastique; le Platonisme gardait grand prestige à ses yeux; la *Théorie des Planètes* d'Alpétragius, par exemple, bien qu'il en reconnût et dénonçât l'insuffisance astronomique, le séduisait parce qu'elle permettait, croyait-il, de reléguer les multiples Intelligences introduites par la *Métaphysique* d'Aristote et conservées par celle d'Avicenne. Le *Livre des Causes*, on n'en peut douter, plaisait fort à sa raison; nous en avons pour témoins le commentaire qu'il a consacré à cet ouvrage; c'est peut-être, des écrits composés par l'Evêque de Ratisbonne, celui où sa pensée se développe avec le plus d'originalité et d'abondance. Des doctrines du *Livre des Causes* il s'inspirait parfois, peut-être sans en avoir conscience; nous avons vu [1] comment, pour dissiper les erreurs dont l'âme humaine était le

1. Voir : Troisième partie, ch. XI, § V ; t. V, pp. 450-465.

sujet, il en était venu à construire cette âme sur le plan que le *Livre des Causes* assignait à toute créature, à y placer une existence dans laquelle des formes sont venues s'imprimer.

L'attrait singulier qu'Albert semble avoir éprouvé pour le *Livre des Causes* se montre plus grand encore dans l'esprit de ses disciples.

C'en était un qu'Ulrich de Strasbourg ; nous avons vu [1] comment il tenait d'Albert le Grand toutes ses connaissances astronomiques ; nous ne nous étonnerons pas qu'il lui ait, en même temps, emprunté une grande admiration pour le *Livre des Causes*.

De cette admiration, le *Tractatus de summo Bono* porte témoignage ; non seulement l'œuvre du commentateur de Proclus y est très fréquemment citée, mais encore, au traité d'Ulrich, nombre de chapitres ne font que le paraphraser.

Ainsi en est-il, par exemple, du chapitre où le Dominicain de Strasbourg étudie les vertus essentielles des Intelligences ; c'est dans ce chapitre que se lit le passage suivant [2] :

« Trois processions partielles contribuent à la substance des choses ; ce sont l'existence (*esse*), la vie et l'intelligence ; d'une certaine manière, elles procèdent des vertus infinies dont nous venons de parler ; toutefois, au point de vue de la causalité première et proprement dite, c'est par la première Cause qu'elles sont causées, bien que de façons diverses.

» Dans l'ordre de la nature, en effet, l'existence ne présuppose rien en quoi elle trouve son fondement et son ébauche (*in quo sit firmatum inchoative*) ; nécessairement, donc, elle est tirée du néant par voie de création.

» La vie, au contraire, présuppose l'existence ; en celle-ci, la vie réside à l'état d'ébauche (*in quo est vita per inchoationem*) ; elle ne peut donc être faite à partir du néant ; elle ne peut l'être par voie de création, car elle est faite à partir de quelque chose ; elle est faite par information ; elle signifie une existence formée en vue d'une certaine fin (*ad aliquid*).

» L'intelligence, elle aussi, est faite de quelque chose, et non pas à partir du néant et par voie de création ; à l'état d'ébauche, en effet, elle réside dans l'existence et dans la vie ; elle est faite

1. Voir : Seconde partie, ch. VI, § IV ; t. III, pp. 359-363.

2. Udalrici de Argentina *Tractatus de summo Bono*, Cap. 3um tractatus 3ii : De virtutibus essentialibus intelligentiarum et de hujusmodi. Qua ratione harum virtutum ipsas consequuntur sive absolute sive in comparatione ad virtutem Cause prime. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. nº 15900, fol. 308, col. d, et fol. 309, col. a.

par information de l'existence et par détermination de la vie, qui parvient ainsi à l'espèce de la vie intellectuelle.

» Aussi est-il dit dans le *Livre des Causes* [1] : « Toutes choses ont essence à cause du premier Etre. Toutes les choses qui sont vivantes et en mouvement » ont ce mouvement par lequel elles vivent, ce mouvement de l'esprit vital qui transporte la vie dans toutes les parties du corps vivant, « sont vivantes et mues à cause de la première Vie ». Et toutes les choses intellectuelles, » que leur nature ait seulement l'aptitude à connaître ou qu'elles possèdent la science d'une manière actuelle, « ont cette science à cause de la première Intelligence », c'est-à-dire de la première cause capable de rendre intelligent.

» De tout cela, voici la preuve :

» Toute cause donne par elle-même, à son effet, quelque chose d'elle-même, savoir sa forme ; mais, seul, le premier Etre est, par lui-même, cause de tous les êtres. Tous les autres êtres sont causes par un autre, savoir par la première Cause, et non par eux-mêmes, car d'eux-mêmes, ils ne sont rien. C'est donc cette première Cause qui donne l'existence à toutes les créatures (*omnibus causatis*).

» Pour la même raison, c'est la Vie première qui, à toutes les créatures, donne la vie ou le mouvement vital. La vie, en effet, est progrès (*processio*) et mouvement ; elle est un flux qui procède du premier Etre ; dans son éternel repos, celui-ci est la source de ce flux.

» De façon semblable, l'Intelligence première donne la Science aux choses dont elle est cause ; elle leur donne une nature intellectuelle apte à connaître ; elle leur donne la science en acte ; voilà pourquoi il n'est pas de science véritable si elle n'est reçue dans la lumière de l'Intelligence ; émanée de la Cause première, cette lumière se répand sur tous les aspects de la nature ».

Ce que nous venons d'entendre est la pure doctrine de Proclus et du *Livre des Causes* ; cette doctrine, Ulrich la marie parfois, et d'assez heureuse façon, avec l'enseignement d'Avicenne.

La Cause première, dont l'unité parfaite défie toute description, laisse couler un flux de bonté parfaitement égal et uniforme. D'où vient donc qu'à cet épanchement qui sourd du Bien suprême, les diverses créatures aient des parts inégales ?

« Cette diversité dans la réception du bien, disait le *Livre des*

1. Liber de Causis, XIX. Voir : Troisième partie, Ch. I, § II, t. IV, p. 341.

Causes [1], ne provient pas de la Cause première ; elle provient de celui qui reçoit ; car ceux qui reçoivent le bien différent les uns des autres. Celui dont vient l'influence est un, et non divers ; il verse donc également sur tous une même influence ; sur toutes choses, l'influence de bonté qui vient de la Cause première est égale. Ce sont les choses elles-mêmes qui sont la raison de la diversité dans la répartition de cette influence sur les choses... Chacune des choses reçoit l'influence de la Cause première dans la mesure de sa puissance ».

Que les créatures toutes constituées et, par cette constitution même, différentes les unes les autres, aient des aptitudes inégales à s'abreuver au fleuve bienfaisant que le souverain Bien verse également sur toutes choses, cela se comprend sans peine. Mais pourquoi y a-t-il des créatures diversement constituées?

On répondra sans doute qu'elles ont reçu plus ou moins profondément l'empreinte des formes vitales et intellectuelles que la première Vie, que la première Intelligence ont imprimées dans leur existence. Mais la parfaite unité de l'Intelligence première et de la première Vie ne permet pas qu'on leur attribue une manière d'agir variable et capricieuse ; c'est d'une action toute uniforme que celle-ci donne à toutes choses le mouvement vital et celle-là l'aptitude à connaître et la science ; si donc les choses ne sont pas toutes également vivantes, également intelligentes, c'est qu'elles n'avaient pas toutes une même disposition à subir l'action de la première Vie et de la première Intelligence. Cette disposition, où la chercher, sinon dans la seule propriété que les créatures possédassent avant d'avoir été informées par la Vie et par l'Intelligence, dans l'existence ? Nous voici donc conduits comme par force à déclarer que les diverses créatures ont reçu, de l'existence même, des parts inégales.

Or, du premier Etre, l'existence découle avec une parfaite uniformité. Si les diverses créatures ont reçu des parts inégales d'existence, ce ne peut être du fait du premier Etre. Mais ce ne peut être, non plus, par suite d'une plus ou moins grande disposition à recevoir l'existence. Cette disposition, où donc eût-elle trouvé résidence? Rien, absolument rien n'a précédé l'existence. Le néant aurait-il donc offert des parties distinctes, diversement aptes à subir l'action créatrice de la Cause première ?

Cette difficulté, certains Néo-platoniciens, tel Damascius [2], en ont clairement aperçu la gravité ; nul n'en a donné la solution.

1. Liber de Causis, XXIV. Voir : Troisième partie, Ch. II, § VII ; t. IV, p. 459.
2. Voir : Troisième partie, Ch. II, § VII ; t. IV, pp. 460-461.

Cette solution, Ulrich la demande à la doctrine d'Avicenne.

Avant même qu'elle ait reçu l'existence (*esse*) une chose est ce qu'elle est (*id quod est*) ; d'elle-même, elle possède une essence ou quiddité ; cette essence la met à une distance plus ou moins grande de l'Etre suprême ; en vertu de cette distance plus ou moins grande, son pouvoir (*potentia*) à recevoir l'existence se trouve plus ou moins atténué ; c'est donc dans les essences des diverses créatures que réside, pour l'existence uniformément émanée de l'Etre suprême, ce principe d'abaissement, de division, de diversité, dont Damascius avait reconnu la nécessité, mais qu'il n'avait point découvert.

C'est à propos de la constitution des intelligences et des créatures spirituelles qu'Ulrich développe cette théorie ; il n'use point des mots *essence*, *quiddité*, mais seulement du terme : *id quod est* ; la dualité qu'il reconnaît en toute âme s'exprime donc par l'ancienne formule de Boëce : *Diversum est esse et id quod est* ; mais les termes de cette formule, dépouillés du sens que leur donnait la Métaphysique de Boëce, tiennent leur signification de la Métaphysique d'Avicenne.

Après avoir discuté divers systèmes sur la nature des intelligences, notre auteur poursuit en ces termes [1] :

« Bien plus absurde est ce que dit Avicébron ; il prétend que l'intelligence est matérielle ou, en d'autres termes, que par composition essentielle, elle est composée de matière et de forme...

» Pour nous, nous nions que l'intelligence soit composée de matière et de forme ; nous déclarons, cependant qu'elle est composée, et de multiple façon.

» En effet, elle est composée de *quod est* et d'*esse* ; car, en elle, autre chose est ce qu'elle est elle-même, autre chose est son existence...

» L'intelligence est donc un individu déterminé (*hoc aliquid*), composé de la manière que nous venons de dire ; cette composition est celle qui résulte du *quod est* et de l'*esse*, grâce à l'existence (*esse*) créée par la Cause première, et parce qu'elle est (*quod est*) un être défini (*ens ratum*) et subsistant par lui-même dans la nature.

» Dans la nature de cette intelligence, il y a deux choses : d'une part, un acte, en tant qu'elle existe par la Cause première,

1. Udalrici de Argentina *Op. laud.*, Ca^m 2^m tractatus 3^ii. De natura intelligentiarum, et de numero et principiis earum essentialibus, et qualiter sit composita et hoc aliquid, et qualiter sit ubique et immobilis, et de diffinicionibus ejus, et de modo ejus intelligendi. Ms. cit., fol. 3o3, coll. *b* et *c*.

qui est le premier Acte ; d'autre part, une puissance, en vertu de ceci : par suite de ce que la créature est en elle-même, elle tombe à une certaine distance du premier Acte.

» En effet, l'existence de toute créature est un acte que la Source première de toute existence infuse en elle ; partant, à cette influence, il faut que quelque chose serve de réceptacle et de fondement. »

Ainsi l'essence reçoit l'existence que lui infuse le premier Être à la façon d'une puissance qui passe à l'acte, d'une matière qui revêt une forme ; c'est bien ce qu'entendaient Avicenne et Al Gazâli ; mais ce n'est point du tout ce que voulait le *Livre des Causes ;* au gré de cet écrit, par rapport aux formes qu'impriment la première Vie et l'Intelligence première, c'est l'existence, c'est l'*esse*, qui jouait le rôle de fondement et de réceptacle, qui se comportait comme une matière, qui méritait le nom d'*hyliathis*. Pour tirer la doctrine de Proclus du mauvais pas où elle s'était engagée, il a fallu la bouleverser en y introduisant une notion qui lui était tout à fait étrangère, celle de l'essence ou quiddité entendue comme le voulait Avicenne.

II

Thierry de Freiberg

A. L'essence et l'existence.

Entre la Métaphysique du *Livre des causes* et la Métaphysique d'Avicenne, Thierry de Freiberg entend bien éviter tout compromis ; partisan convaincu de celle-là, il va combattre et proscrire celle-ci avec la dernière rigueur.

Son traité *De esse et essentia* marque le vif désir de dissiper tout malentendu dans les termes [1].

Les deux termes : *ens* et *entitas* sont étudiés les premiers [2].

Ce terme : *un être*, *ens*, se peut appliquer à toute réalité, à un accident comme à une substance, et il est l'appellation la plus générale que l'on puisse attribuer ; il embrasse dans son entier la chose dont on le dit ; il en exprime toute l'essence

1. Krebs, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg* (Revue néo-scolastique de Philosophie, XVIII[e] année, 1911, pp. 516-536).

2. Krebs, *Op. laud*, pp. 120-122.

(essentia), essence substantielle s'il s'agit d'une substance, essence accidentelle s'il s'agit d'un accident.

Le terme *entité* (*entitas*) comprend exactement tout ce que comprend le mot *un être* (*ens*) ; mais ce que ce dernier mot signifie d'une manière concrète, le premier le signifie d'une manière abstraite.

Ce qu'on vient de dire du rapport entre les deux termes : *ens*, *entitas*, peut-être le répèterait-on volontiers du rapport entre les deux termes *quid*, *quidditas* ; celui-ci désignerait d'une matière abstraite exactement ce que celui-là désigne d'une matière concrète. Cette opinion, Thierry la tient pour erronée ; non seulement il la combat dans son traité *De esse et essentia* [1], mais il la condamne encore dans un opuscule spécial qu'il intitule : *De quidditatibus entium* [2].

« Le terme *quid*, dit notre auteur, implique toute l'essence de la chose, et cela d'une manière concrète. » *Quid*, c'est donc l'être existant d'une manière concrète, réelle et individuelle ; c'est le τὸ τόδε de Thémistius.

Quand à la quiddité (*quidditas*), il est bien vrai qu'elle se tire du *quid* par voie d'abstraction ; mais elle ne signifie pas d'une manière abstraite tout ce que le *quid* signifie dans le concret ; « elle signifie seulement cet élément formel en vertu duquel la chose est essentiellement *quid*. — *Illud formale quo res est quia essentialiter*. » C'est le τὸ τῷδε εἶναι de Thémistius.

L'identité de la disjonction entre le *quid* et la *quidditas*, telle que la définit Thierry avec la distinction entre τὸ τόδε et τὸ τῷδε εἶναι considérée par Thémistius se montre clairement par les lignes suivantes :

« C'est pourquoi l'on dit communément et avec raison : Dans un être simple, même chose est la *quidditas* et même chose ce qui est *quid* (*quod est quid*). Il n'en est pas ainsi pour un être composé de matière et de forme, car ici c'est la forme seule qui est quiddité. Au contraire, dans les substances simples, chaque substance simple prise en son entier est identique à ce qu'elle est formellement. Aussi le philosophe dit-il, au huitième livre de la *Métaphysique*, que si un être animé avait seulement une âme, la quiddité, dans cet être animé, et ce dont elle est la quiddité seraient même chose. Mais comme l'être animé est composé

1. Krebs, *Op. laud.*, pp. 522-523.
2. Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. V. Heft 5-6, Münster, 1906, pp. 15*-18*.

d'un corps et d'une âme qui est sa forme, qui est la seconde partie du composé, la quiddité, dans cet être animé, diffère de ce dont elle est la quiddité, car la quiddité, c'est la forme seule, et la forme n'est pas tout le composé.

» Voilà une question qu'il importe de ne point dissimuler ; il convient de discuter afin d'accroître l'évidence de la vérité. »

Au passage invoqué par Thierry, le Stagirite déclarait [1] précisément que, pour une âme, substance simple, ψυχή et ψυχῇ εἶναι étaient même chose, tandis que pour l'homme, substance composée, ἄνθρωπος n'était pas même chose que ἀνθρώπῳ εἶναι ; cette dernière expression, en effet, désigne l'âme, forme de l'homme, par laquelle l'homme est, et l'âme (ψυχή) n'est pas même chose que l'homme individuel et concret (ἄνθρωπος).

Aristote marquait clairement par là cette distinction du τὸ τόδε et du τὸ τῷδε εἶναι dont Thémistius devait tirer un jour sa théorie de l'intelligence humaine.

Après avoir élucidé la distinction du *quid* et de la *quidditas*, Thierry aborde la distinction entre l'*esse* et l'*essentia* [2].

Cette distinction, il la rejette absolument. Il nous annonce, de prime abord, que « l'être (*esse*) d'une chose signifie l'essence (*essentia*) toute entière de cette chose, » et il nous annonce qu'il le va prouver par raison et par autorité.

« L'être (*esse*), dit-il, signifie la chose dont il est l'être ; il en signifie le premier de tous les concepts qu'on en puisse former (*sub prima omnium intentionum*) ; il désigne proprement le concept de la distance qui sépare cette chose du néant. « L'être, dit le *Livre des Causes*, est la première des créatures. » Or, c'est par son essence toute entière, ce n'est pas par quelque propriété adventice, qu'une chose est distante du néant, en est distante essentiellement ou d'une manière essentielle. L'être (*esse*) désigne donc, pour toute chose, l'essence totale de cette chose... On ne peut pas dire que l'essence soit une certaine chose en soi à qui l'être est communiqué par influence ou pénétration. »

Thierry a cité le *Livre des Causes* ; c'est bien la doctrine du *Livre des Causes* qu'il soutient ; ce qu'il y a de tout premier dans une chose, c'en est l'*esse* ; cet *esse* a été produit tout d'abord, et, quand il a été produit, il n'y avait rien qui fût de cette chose, qui en fût l'essence, qui pût recevoir l'*esse* à la manière d'un accident.

1. ARISTOTE, Métaphysique, livre VII (autrefois livre VIII), ch. III. (ARISTOTELIS *Opera*, éd. Didot, t. II, p. 560 ; éd. Becker, vol. II, p. 1043, col. b)
2. KREBS, *Le traité « De esse et essentia » ...* Pp. 525-527.

Après avoir donné divers raisonnements en faveur de sa thèse, notre auteur invoque ses autorités [1].

La première de ces autorités, c'est le *Livre des Causes*. Il ne lui est pas malaisé de prouver que, dans ce livre, les deux mots *esse* et *essentia* sont synonymes.

L'autorité qu'il invoque en second lieu est celle de Boëce ; il commente divers passages du traité *De hebdomadibus*, et, en particulier, le fameux axiome : *Diversum est esse et id quod est*. Il ne se contente pas, d'ailleurs, de recourir au texte même de Boëce ; il cite également le commentaire de Gilbert de la Porrée ; de sa discussion, assez obscure, il conclut que l'auteur du *De Trinitate* admet, comme lui, l'identité de l'*esse* et de l'*essentia* ; peut-être eût-il été mieux inspiré en y retrouvant la distinction entre le *quid* et la *quidditas*.

La dernière autorité que Thierry sollicite en faveur de sa pensée est celle de saint Augustin ; celui-ci nous a dit [2] comment le mot *essentia* avait été formé à partir de *esse* comme *sapientia* à partir de *sapere* ; assurément, il eût donné même sens aux deux termes l'*être* et l'*essence*, comme aux deux termes le *savoir* et la *science*.

Jusqu'ici, Thierry n'a rien dit de la distinction que la Métaphysique d'Avicenne met entre l'essence et l'existence ; c'est à la critique de cette distinction qu'il va consacrer la seconde partie de son opuscule [3] ; la critique sera vive jusqu'à la violence ; nous en sommes avertis dès les premiers mots :

« Quelques personnes disent et enseignent le contraire de ce qui précède ; ils cherchent leur appui dans certains raisonnements sophistiques, et ces raisonnements les trompent, non sans péril et grave dommage pour la véritable doctrine. Ils disent, en effet, qu'en tout être créé, l'essence de l'être diffère de l'existence du même être par une différence réelle ; en la première Cause seule, qui est Dieu, l'essence et l'existence peuvent être la même chose. Mais les raisonnements par lesquels il s'efforce de prouver cette proposition se laissent aisément délier. »

Le philosophe auquel Thierry de Freiberg va s'en prendre dans son âpre discussion, celui dont il va réfuter les arguments qu'il déclare sophistiques, ce n'est pas Avicenne, c'est Thomas d'Aquin, son glorieux frère en saint Dominique. Tous les raisonnements

1. Krebs, *Op. laud.*, pp. 527-531.
2. Voir : Troisième partie, ch. I ; § VI ; t. IV, p. 395.
3. Krebs, *Op. land.*, pp. 531-536.

qu'il exposera pour les ruiner seront extraits, presque mot pour mot, du traité *De ente et essentia*.

Thomas d'Aquin a pris pour mineure d'un de ses syllogismes la proposition suivante, qu'il tient pour évidente de soi : « Toute essence ou quiddité peut être conçue sans que l'on conçoive quoi que ce soit touchant son existence effective. » Bien loin de regarder cette proposition comme évidemment vraie, Thierry la tient pour évidemment fausse : « Quand je conçois un homme, dit-il, je le conçois en tant qu'il possède l'existence actuelle dans la nature des choses. » « Voilà donc un argument qui fait défaut dans son fondement même. »

« Il est un autre raisonnement auquel s'appuient ceux qui veulent montrer que toute essence créée diffère de sa propre existence ; ce raisonnement est le suivant : Tout ce qui participe de quelque chose est différent de la chose à laquelle il prend part; or toute créature participe à l'existence qu'elle reçoit de celui qui est pure existence, c'est-à-dire de Dieu; donc toute créature diffère de sa propre existence. »

A cet argument, Thierry riposte en ces termes : « Participer se peut entendre de trois manières différentes.

« En premier lieu, on peut entendre par là qu'une certaine chose (*res*) est tenue de recevoir quelque chose (*aliquid*) d'autrui. En ce sens, toute créature participe de l'existence (*esse*) qu'elle reçoit de la première et pure existence, de Dieu; mais ce n'est pas seulement de son existence qu'elle participe en cette façon ; c'est aussi de toute son essence (*essentia*), qui ne diffère pas de son existence. » A l'appui de cette affirmation, Thierry s'empresse d'invoquer l'autorité en laquelle il met toute sa confiance, celle du *Livre des Causes*. Dès lors, puisque l'essence même d'une chose est reçue de Dieu par participation, le raisonnement de Thomas d'Aquin voudrait qu'une chose fût différente de son essence, qui est une conclusion dont la fausseté est évidente.

« D'une seconde manière, le mot *participation* se pourrait comprendre ainsi : L'essence d'une chose, considérée comme sujet (*supposita*), reçoit du dehors quelque chose qui entre en composition avec l'essence. » C'est bien, en effet, ce qu'affirment Avicenne et ses disciples. Pour les réfuter, Thierry n'usera pas d'un discours bien long ni bien subtil. « Si c'est ce qu'ils entendent, ma réponse tuera leur affirmation : Aucune créature ne participe à l'existence de cette façon-là. »

Comment donc y participe-t-elle ? De la troisième façon, que Thierry va maintenant définir.

« Participer peut se comprendre dans le sens de prendre sa part. Toute créature participe ainsi de son existence, car elle prend, pour ainsi dire, sa part de cette existence pure et souveraine qui est en Dieu ; dans une créature, en effet, il y a une existence bornée, limitée, et comme réservée en une certaine part, tandis que, dans la Cause première, l'existence réside en sa totalité, simple de toute manière, embrassant toute la divine ampleur. Mais il n'en résulte pas que l'essence d'une créature diffère de l'existence de cette même créature ; bien au contraire ; en effet, si l'existence se condense ainsi en une certaine part, il faut que ce soit par quelque chose qui lui est essentiel ; et l'on ne trouve rien de tel, si ce n'est l'essence même de la créature ; c'est en cette essence et par cette essence que l'existence reçoit sa contraction et sa délimitation essentielles. »

Mais peut-on comprendre que l'existence reçoive, dans l'essence et par l'essence, telles bornes et telles limites, qui circonscrivent la part d'existence attribuée à toute créature, si cette essence ne diffère pas, au moins de quelque façon, de l'existence ? Si, comme le veut Thierry, on tenait les deux mots essence, existence pour absolument synonymes, on aurait le droit, dans le discours que nous venons d'entendre, de substituer partout le mot existence au mot essence ; mais alors ce discours perdrait tout sens.

En dépit donc qu'il en ait, Thierry en vient à supposer que les deux termes existence, essence, n'ont pas absolument même signification ; que l'essence diffère de l'existence en quelque manière ; mais, dès lors, la doctrine qu'il vient d'exposer ressemble singulièrement à celle d'Henri de Gand.

Il n'est pas possible de suivre jusqu'en ses ultimes conséquences la doctrine du *Livre des Causes*. De l'Être suprême, l'existence découle en un épanchement parfaitement homogène ; dans ce flux où la Source parfaitement une qui l'a produit n'a mis aucune différence, il faut bien, cependant, qu'un morcellement, qu'un découpage soit pratiqué, qui assigne à chaque créature sa part d'existence, son existence propre ; et comme ce morcellement ne peut provenir de l'existence elle-même, qui est absolument une et indifférenciée, il faut bien qu'elle trouve ailleurs sa raison d'être.

Ce qui assigne ainsi à chaque créature sa part d'existence, les métaphysiciens en viennent tous à la nommer essence ; seulement, ils diffèrent lorsqu'il s'agit de concevoir comment, par les essences diverses des créatures, l'existence uniforme se trouve morcelée et répartie entre ces créatures.

Les uns imaginent l'essence comme une sorte de sujet, de récep-

tacle, qui préexiste à l'épanchement de l'existence et qui est capable de recevoir telle ou telle partie de cette existence ; ceux-là raisonnent comme Ulrich de Strasbourg et la doctrine à laquelle ils aboutissent est, en définitive, celle d'Avicenne, d'Al Gazâli et de saint Thomas d'Aquin.

D'autres assimilent l'essence à une sorte d'emporte-pièce qui vient découper et détacher dans l'existence uniformément répandue la part qui convient à chaque créature ; ceux-ci discourent comme Thierry de Freiberg et leur enseignement reproduit ce qu'il y avait d'essentiel dans la thèse d'Henri de Gand.

Les uns comme les autres, considérant la perfection et l'unité de l'Être suprême en même temps que l'imperfection et la variété des êtres créés par lui, cherchent le principe de cet abaissement et de cette diversité ; ce principe de ὕφεσις, que Damascius ne pouvait découvrir dans la doctrine de Proclus [1], nos métaphysiciens, quoiqu'ils en aient, le demandent toujours à une essence distincte de l'existence. En fait, c'est bien aussi par cette dualité de l'essence et de l'existence qu'Al Fârâbi, Avicenne, Al Gazâli avaient tenté d'expliquer comment un Monde étrangement divers avait pu sortir de la Cause première absolument une.

B. L'influence directe de Proclus.

Dans son traité *De esse et essentia*, Thierry de Freiberg invoque sans cesse le *Livre des Causes* par l'intermédiaire duquel il reçoit l'influence de Proclus ; mais de Proclus même, il ne cite pas le nom [2] ; dans nombre de ses écrits il ne se contente plus de recourir au *Livre des Causes ;* il cite l'*Elementatio Theologica*, dont il fait, semble-t-il, la principale inspiratrice de sa pensée.

Nous avons dit [3] comment, en 1268, Guillaume de Mœrbeke avait mis en latin la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus.

L'actif traducteur n'avait pas, d'ailleurs, borné à la seule *Elementatio Theologica* ses efforts pour révéler, à la Chrétienté latine, les doctrines de Proclus ; de cet auteur, il avait encore mis en latin trois opuscules auxquels il avait donné les titres suivants :

1. Voir : Troisième partie, ch. II, § VII ; t. IV, pp. 460-461.
2. Peut-être serait-on tenté d'en conclure que le traité *De esse et essentia* est une œuvre de jeunesse et que Thierry, lorsqu'il le composait, ne connaissait pas encore l'*Elementatio theologica* de Proclus. On se tromperait assurément car, au *De esse et essentia*, le Dominicain saxon fait mention (p. 521) de son traité *De tribus difficilibus* ; or, dans ce traité, que nous aurons plusieurs fois à citer, le nom de Proclus, écrit dès le début, revient sans cesse.
3. Troisième partie, Ch. I, § II ; t. IV, p. 332.

De decem dubitationibus circa Providentiam.
De Providentia et fato et eo quod in nobis.
De malorum subsistentia.

Ce fut de sa part, une heureuse inspiration, car les originaux grecs de ces ouvrages sont, aujourd'hui, perdus et les versions qu'il en a données nous les conservent seules [1].

Les trois opuscules dont nous venons de parler ne furent pas entièrement oubliés au Moyen Age; nous verrons que Jean Tauler avait tout au moins lu l'un d'entre eux; cependant, il furent assurément peu fréquentés. Il n'en fut pas de même de l'*Elementatio theologica*. A peine cette traduction était-elle achevée, que saint Thomas d'Aquin la mit grandement à profit pour composer ses *Leçons sur le Livre des Causes*. Les nombreuses citations du *Doctor Communis* suffisaient pour attirer sur cette œuvre l'attention des Maîtres de la Scolastique; toujours en éveil, en effet, la curiosité de ces Maîtres recherchait avec un avide empressement toute traduction nouvelle qui leur pût révéler un peu plus complètement la Sagesse des Anciens. Aussi put-on bientôt rencontrer le nom de Proclus dans les écrits de Gilles de Lessines et de Gilles de Rome. Mais s'il est des philosophes qui durent accueillir l'*Elementatio theologica* avec une particulière faveur, ce furent assurément les Dominicains de la Province d'Allemagne auprès desquels le *Liber de Causis* jouissait déjà d'une si grande autorité. Quand le Saxon Thierry connut le traité de Proclus, il ne cessa plus d'en nourrir sa pensée et d'y recourir dans ses nombreux ouvrages; l'enthousiasme pour la Στοιχείωσις θεολογική, exaltant l'admiration qu'il professait déjà pour le *Liber de Causis*, fit vraiment de lui un adepte attardé de l'Ecole d'Alexandrie; et l'on a peine à comprendre comment sa foi de religieux catholique se pouvait accommoder des dogmes néo-platoniciens que professait sa raison.

C. Les intelligences qui meuvent les cieux.

Cette question s'impose tout particulièrement à celui qui étudie l'opuscule de Thierry *Sur les Intelligences et les mouvements des cieux*.

Thierry admet d'emblée, suivant l'enseignement des Néo-plato-

1. Procli Philosophi platonici *Opera inedita*. Quæ primus olim e Codd. mss. Parisinis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. Parisiis, apud Aug. Durand, MDCCCLXIV *Pars prima continens* Procli *tria opuscula De Providentia, Libertate et Malo, interprete* Guillelmo de Morbeka, Archiepiscopo Corinthi. P. 67, col. 267.

niciens arabes, que les moteurs des cieux sont de deux sortes, des Intelligences et des Ames; il se propose [1], en premier lieu, de considérer « la différence qui existe entre les Intelligences et ces sortes d'Ames ou de moteurs célestes, et cela selon les Philosophes, qui ont recherché ce point avec beaucoup de soin, avec une curiosité et une attention recommandables. »

Les Intelligences et les Ames appartiennent à un même genre, en ce que les unes et les autres « sont les principes qui causent les choses célestes et les autres choses qui viennent ensuite, et cela à titre de causes essentielles. »

En outre les Intelligences sont [2], « des intellects qui, par essence, sont en acte ; c'est par là, selon les philosophes, qu'elles peuvent être et qu'elles sont, les principes qui causent les choses. C'est pourquoi Proclus dit, en sa 171e proposition : « C'est en comprenant que tout intellect produit ce qui vient après lui ; son œuvre est de connaître et, par cette connaissance, de produire (*factio intelligere et intelligentia facere*). » En lui, en effet, l'intellect et l'être sont, en quelque sorte, même chose; si donc c'est par son être (*esse*) qu'il fait une certaine chose, et si son être consiste en la connaissance, c'est par la connaissance qu'il fait cette chose.

« De même, ces principes formels des cieux que nous appelons les Moteurs et les Ames célestes sont des intellects qui, par essence, sont en acte; mais ils sont en acte d'une manière moins élevée que les Intelligences [3]. »

Après avoir ainsi marqué les caractères qui sont communs aux Intelligences et aux Ames des cieux, notre auteur va nous dire en quoi elles diffèrent.

Ce qui est le propre des Intelligences [4] c'est d'être « les principes qui produisent toutes les choses autres qu'elles-mêmes ; ces choses, elles ne les produisent pas à partir d'un sujet préexistant; mais elles ne les produisent pas non plus sans l'intervention d'un Principe plus élevé qui dépose en elles, le pouvoir d'agir de la

1. Theodoricus de Friburgo *De intelligentiis et motibus cælorum* Cap. Im : De differentia intelligentiarum et motorum cælestium corporum quos animas cælorum vocant cum ratione differendi. Bibliothèque Vaticane, Ms. no 2188, fol. 56, col. b.

2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*; Cap. 2m : Quod tam intelligentiæ quam motores corporum cælestium sint intellectus in actu per suam essentiam et quod, secundum hoc, sint principia rerum causalia secundum philosophos, et qualiter. Ms. cit., fol. 56, col. c.

3. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ Στοιχείωσις θεολογική, éd. Creuzer, prop. CLXXIV ; éd Francofurti ad Mœnum, 1822, pp. 258-259; édition adjointe à Plotini *Enneades*, Parisisiis, Firmin-Didot, 1855, p. CVI.

4. Thierry de Freiberg, *loc. cit.*

sorte. L'action de ce Principe plus élevé, action qui lui est propre et qui ne se peut communiquer aux autres êtres, les Philosophes l'appelaient création ; de là cette conséquence manifeste : Bien que les Intelligences, de l'avis des Philosophes, par l'efficace de leur intellect, produisent de rien les autres êtres, on ne doit pas, cependant, les nommer créatrices, et elles ne le sont pas ; en revanche, à cause de l'excellence si grande et à peine croyable qu'a leur pouvoir de connaître, à cause de l'efficace que possède leur pouvoir de produire, le nom d'Intelligences est vraiment celui qui leur convient, bien qu'il se rencontre évidemment certaines autres substances intelligentes. »

Thierry accorde donc aux Intelligences le pouvoir de tirer les choses du néant, et non point de les extraire d'une matière préexistante ; à ces choses, elles donnent l'être *(esse)*, que Thierry, fidèle à l'exemple du *Livre des Causes* et à ses propres principes, nomme aussi l'essence (*essentia*) ; c'est parce qu'elles confèrent ainsi l'existence aux choses qui sont au-dessous d'elles que le Dominicain saxon les nomme causes essentielles ; cette opération, toutefois il ne la regarde pas comme une création parce que l'Intelligence qui l'accomplit use d'un pouvoir qu'elle ne possède pas par elle-même ; ce pouvoir lui est conféré par la Cause première, en sorte que la Cause première seule est créatrice ; soit qu'elle crée directement, soit qu'elle crée par l'intermédiaire des Intelligences. A l'appui de cette définition de la création, plus restreinte que celle dont usaient Avicenne et Al Gazâli, il invoque, dès son premier chapitre [1], ce texte du *Liber de Causis* : « La Cause première a créé l'âme par l'intermédiaire de l'Intelligence. »

Cette définition du mot création n'est-elle point dictée par le désir de garder en entier la théorie des processions célestes telles que le Néo-platonisme arabe l'a formulée, sans contredire d'une manière trop manifeste au dogme catholique, qui n'admet pas deux Créateurs ? On pourrait le soutenir avec quelque vraisemblance après avoir lu le chapitre suivant [2] :

« Il nous faut connaître l'ordre que voici :

» L'Intelligence première et suprême procède de Dieu par un acte de création.

» De cette première Intelligence procèdent la seconde Intelligence et l'Ame du ciel le plus élevé ; elles n'en procèdent pas par l'action et par le pouvoir de création, car la création est propre

1. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, Cap. I ; ms. cit, fol. 56, col. b.
2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, Cap. IV : De modo procedendi ipsas intelligentias in esse. Ms. cit, fol. 57, coll. a et b.

[à la Cause première] et incommunicable ; elles en procèdent par un mode moins élevé, non qu'elles soient extraites de quelque sujet [préexistant], mais elles n'en procèdent pas sans intervention de cette action qui est, avons-nous dit, propre à la Cause première ; c'est cette action qui sert de fondement à toutes les autres actions, soit que ces dernières produisent les choses à partir de quelque sujet préexistant soit qu'elles ne les tirent pas d'un sujet. C'est là l'avis des Philosophes. Aussi est-il dit au *Livre des causes*, comme on l'a rapporté plus haut : « Dieu a créé l'Ame par l'intermédiaire de l'Intelligence. » Cela veut dire simplement que l'Intelligence a produit l'Ame sans l'extraire d'un sujet, ce qui est la manière d'agir propre à l'Intelligence ; mais cette manière d'agir, cette vertu, l'Intelligence la reçoit de la Cause première qui est Dieu ; c'est une participation à l'action qui n'appartient qu'à Dieu, et qui est la création. L'Intelligence produit donc par un procédé moins élevé que la création.

» C'est de cette manière que l'Intelligence première et suprême produit la seconde Intelligence, l'Ame du ciel suprême et la substance même de l'orbe céleste le plus élevé. Cette seconde Intelligence produit la troisième Intelligence, l'Ame du second orbe et le second orbe lui-même. Il en est régulièrement ainsi jusqu'à ce qu'il y ait neuf Intelligences ; la neuvième préside au neuvième orbe céleste, à celui qui est le moins élevé ; elle y préside en produisant l'Ame de ce ciel infime, la substance de ce même ciel et enfin la dixième Intelligence. Cette dernière Intelligence préside à la région élémentaire et aux corps qui s'y trouvent ; ces corps, elle les tire du néant ; ils sont, d'ailleurs, soumis aux actions des Ames célestes ; ces actions, les Ames les exercent, par l'intermédiaire des corps célestes qui leur appartiennent ; c'est la manière d'agir qu'elles ont proprement et par elles-mêmes.

» Voilà ce qu'il suffit de dire des Intelligences, touchant leur essence, leur nombre, le procédé par lequel elles sont amenées à l'existence, le pouvoir qu'elles ont de créer d'autres êtres ; tout cela a été exposé selon l'avis des Philosophes, sauf meilleur et plus exact jugement, et sans préjudice de ce que nous devons tenir pour vrai suivant la Sainte Écriture, s'il s'y trouve quelque enseignement contraire à ce qui vient d'être dit — *Hæc secundum Sententiam philosophorum, salvo meliori et veriori judicio, et sine præjudicio ejus quod tenendum est secundum Scripturam Sanctam si alicubi in ea inveniatur contrarium supradictis.* »

Si invraisemblable que cela paraisse, Thierry de Freiberg croyait possible, sans infidélité à la doctrine catholique, d'admettre

la théorie que les Néo-platoniciens hellènes avaient imaginée, que les Néo-platoniciens arabes avaient développée, la théorie selon laquelle les Intelligences célestes émanent les unes des autres. Cette théorie, il en avait acquis une connaissance plus complète que la plupart de ses prédécesseurs ; aux écrits que ceux-ci avaient étudiés, il joignait l'*Institutio theologica* de Proclus, qu'il cite très fréquemment. Le système métaphysique de Proclus, d'Avicenne, d'Al Gazali avait, à ce point, séduit notre Dominicain qu'il ne discernât plus nettement ce par quoi ce système est incompatible avec la foi chrétienne ; il en était venu à confondre la notion Néo-platonicienne de création aver la notion catholique, à soutenir que la théorie selon laquelle les Intelligences, à partir de la Cause première, émanent les unes des autres, sauvegarde le dogme de l'unité du Créateur. Nous l'avons entendu déclarer cette opinion au traité *De intelligentiis* ; il la formule également, de la manière la plus nette, au traité *De intellectu et intelligibili* [1].

« La vérité de ce qui vient d'être dit, écrit Thierry, a pour marque ce que les Philosophes ont enseigné touchant l'écoulement des êtres à partir de la Cause première. La connaissance de cette doctrine se peut tirer des premiers et principaux philosophes, c'est-à-dire de Platon et d'Aristote, de Proclus le platonicien, du *Livre des Causes;* mais on la reçoit d'une manière manifeste d'Avicenne, en sa *Métaphysique* ; Algazel en fut l'abréviateur.

» Ces philosophes ont admis que les choses s'écoulaient de Dieu suivant un certain ordre ; de telle sorte que, de Dieu, procède la première Intelligence ; que, de celle-ci, procède la seconde Intelligence, l'Ame du premier ciel et le corps du premier ciel ; que, de la seconde Intelligence, procède la troisième Intelligence, l'Ame du second ciel et le corps du second ciel ; et ainsi de suite jusqu'à cette Intelligence d'où procèdent l'Ame du ciel infime, le corps du ciel infime et enfin l'Intelligence qui est cause des substances soumises à la génération et à la corruption. Cela concorde avec ce qui est dit au commentaire de la quatrième proposition du *Livre des Causes* et en plusieurs autres endroits de ce même livre.

» Mais, de tout cela, je sauvegarde cette affirmation : C'est que, selon ces philosophes, Dieu seul crée, comme il est dit au *Livre*

1. Theodorici de Friburgo *Tractatus de intellectu et intelligibili*, Pars prima, Cap. XI^m^. Confirmatio dictorum per signum [Engelbert Krebs, *Meister Dietrich* (*Theodoricus Teutonicus de Vriberg*), p. 132* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. V, Heft 5-6, 1906)].

des Causes (*Hoc tamen in his omnibus salvo, quod solus Deus creat sicut dicitur in Libro de Causis*). Qu'une chose, en effet, procède d'une autre, ce n'est pas création d'une chose par une autre. Créer, c'est produire d'une manière qui ne suppose pas quelque agent précédent et plus élevé en vertu duquel agisse l'être qui produit, dont il tienne son pouvoir d'agir et qui, en même temps que cet être, exerce l'action même qui est exercée par cette cause seconde. En effet, dans une suite de causes disposées suivant un ordre essentiel, toute action produite par une cause seconde est produite en même temps, mais d'une manière plus éminente, par la Cause première ; cela est dit au *Livre des Causes* et aussi dans la cinquante-quatrième proposition de Proclus [1] : « Tout ce qui est produit par les causes secondes, est produit aussi, d'une façon plus éminente, par les causes qui précèdent celles-là, qui sont plus complètement causes, et par lesquelles les causes secondes elles-mêmes ont été produites ».

Thierry maintient que, douées elles-mêmes du pouvoir créateur, les Intelligences ont été créées par Dieu ; mais, avec tout le Néoplatonisme, il semble admettre que cette création n'a pas eu de commencement.

Le *Livre des Causes* enseignait [2] que la Cause première et l'Etre sont au-dessus de l'éternité ; que l'Intelligence est jointe et coétendue à l'éternité ; que l'Ame se trouve au-dessous de l'éternité, mais au-dessus du temps ; enfin que les choses changeantes et périssables de ce monde sont dans le temps.

Certainement, cette doctrine du *Livre des Causes* a inspiré à Thierry ses considérations sur la durée des divers êtres.

Pour lui [3], la mesure de la durée de Dieu se doit nommer : *suréternité* (*superæternitas*).

Les Intelligences « qu'admettent les philosophes » n'ont ni commencement ni fin ; elles sont absolument immuables ; leur durée, c'est l'*éternité*.

Les Anges ou créatures spirituelles renferment en eux certaines dispositions qui sont susceptibles de changement ; ils n'auront point de fin, mais ils ont commencé en même temps que l'Univers ;

1. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ Στοιχείωσις θεολογική, éd. Creuzer, prop. LVI ; éd. Francofurti ad Mœnum, 1822, pp. 88-89 ; éd. Parisiis, 1855, p. LXX

2. Voir : Troisième partie, Ch. I, § II ; t. IV, p. 334. Ce texte du *Livre des Causes* est cité par Thierry dans son traité *De esse et essentia* (Krebs, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg*, loc. cit., p. 527).

3. Theodorici de Friburgo *Tractatus de mensuris durationis* (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, pp 100*-101*).

à leur durée, comme toute la Scolastique, Thierry donne le nom d'*ævum*.

Les corps célestes, eux aussi, « selon l'Ecriture de vérité », ont eu un commencement, mais ils n'auront pas de fin ; pour dénommer leur durée, qui lui paraît moins simple que l'*ævum*, Thierry crée le mot *æveternitas*.

A la durée des substances soumises à la génération et à la corruption, Thierry, s'autorisant d'Aristote, assigne pour mesure une période propre (*periodus propria*) à chacun d'eux.

Le temps, enfin, mesure la durée du mouvement.

Peut-être l'éternité des Intelligences « qu'admettent les philosophes » n'est-elle mentionnée dans le *Tractatus de mensuris durationis* qu'à titre d'exemple de l'une des formes concevables de la durée ; à cette éternité des Intelligences, Thierry ne donne pas formellement sa propre adhésion ; cependant, en déclarant que la création des Intelligences par Dieu n'a pas eu de commencement et, donc, que les Intelligences sont éternelles, il eût été, certainement, chrétien moins téméraire qu'en leur attribuant la puissance créatrice.

La lecture de ce qu'écrivait, aux confins du XIII^e^ siècle et du XIV^e^ siècle, un Dominicain qui avait enseigné à Paris, mais qui échappait à la suzeraineté de l'Université de Paris, nous explique la rigueur avec laquelle Etienne Tempier et ses conseillers avaient poursuivi la théorie néo-platonicienne de la procession des Intelligences à partir de la Cause première. Ils n'avaient pas bataillé contre des chimères ni lancé leurs coups dans le vide.

Le traité *De Intelligentiis* de Thierry de Freiberg va nous montrer qu'ils ne s'attaquaient pas davantage à des fictions lorsqu'ils condamnaient toute assimilation entre les Ames des cieux et les âmes des êtres qui vivent ici-bas.

Voyons, en effet, comment notre auteur conçoit les Moteurs conjoints aux sphères célestes, les Ames dont Avicenne et Al Gazâli n'avaient défini la nature que d'une façon très sommaire.

Comme les Intelligences, les Ames sont causes essentielles d'autres êtres [1] ; « mais les Intelligences et les Ames ne sont pas des causes essentielles du même genre, qui aient la même manière d'agir ; elles ne coïncident pas les unes avec les autres par la la production du même effet en une même substance.

» La vertu qui appartient aux Intelligences, c'est la vertu qui produit une chose de rien, qui ne la tire pas d'un sujet préexis-

1. Theodorici de Friburgo *De Intelligentiis*. Cap. I ; ms. cit., fol. 56, col. b.

tant, mais qui, cependant, requiert l'assistance d'un agent précédent.

« Informer une certaine substance d'une manière essentielle, en être la forme et l'accident essentiel, et cela, dans la subordination d'un certain Principe efficient supérieur, qui a produit cette même substance destinée à cette information essentielle ; par l'intermédiaire de cette substance, qui est un ciel, produire les êtres inférieurs par génération, à partir d'un sujet préexistant ; voilà l'opération informatrice qui est propre à toute Ame céleste.

» Voici donc la raison de la différence dont nous avons parlé ; voici pourquoi ces causes essentielles ne coïncident pas entre elles en produisant le même effet dans la même substance : autre est la manière d'agir d'une substance qui est cause essentielle à l'égard de ce qu'on nomme le non-être, alors qu'elle en tire un être ; autre est la manière d'agir d'une cause essentielle à l'égard d'un certain être, alors qu'à partir de celui-ci elle produit et constitue un autre être ; c'est là la manière d'agir qui est propre à la cause qui engendre et informe. Si l'on considère et examine avec attention les choses qui viennent d'être dites, on reconnaîtra qu'elles sont, pour ainsi dire, évidentes d'elles-mêmes. Il est donc manifeste que les Ames des cieux doivent être rangées sous un autre genre que les Intelligences. »

Déjà, dans ce que nous venons de lire, l'Ame de chaque ciel est désignée comme un principe qui informe le corps du même ciel, ainsi que l'âme de quelque être vivant à la surface de la terre informe le corps de cet être ; nous allons entendre affirmer cette analogie avec une entière netteté.

C'est au sujet du nombre des Ames célestes que cette affirmation se va produire [1].

Une première théorie consiste à mettre dans les cieux autant de moteurs distincts qu'il y a de mouvements de rotations imaginés par les astronomes. Dans la sphère d'une planète, il y aurait ainsi autant d'âmes que la construction donnée par les *Hypothèses des planètes* y place d'orbes solides distincts et contigus entre eux. Une telle théorie s'autoriserait de l'exemple donné par Aristote en sa *Métaphysique*.

Une autre théorie consiste à attribuer une Ame unique à tout le ciel d'un astre errant, de la Lune, par exemple : « D'une autre

1. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, Cap. V : De numero immediatorum motorum quos animas cælorum vocant, et de duplici positione circa hoc et probabilitate alterius earum cum suis rationibus probabilitatis. Ms. cit., fol. 57, coll. b et c.

manière, nous pouvons dire que les moteurs des diverses parties de la sphère de la Lune (et il en est de même de chacune des autres sphères), des parties qui sont mues de mouvements distincts, sont des vertus infusées en ces parties, des dispositions qualitatives qui y sont imprimées par une seule substance principale que nous appelons l'Ame de ce ciel pris en sa totalité ; ce moteur principal, que nous nommons Ame de l'ensemble de ce ciel, en meut les diverses parties par ces impressions qualitatives ; ainsi voyons-nous, dans les autres êtres animés, qu'une âme unique les anime et qu'elle communique à chacune des parties les mouvements propres dont ces parties sont mues ; ainsi voyons-nous que le mouvement du cœur, que les mouvements des artères, que les mouvements propres des autres membres du corps ont un seul principe qui est une âme unique ; de même en est-il, disons-nous, au sein de chacune des sphères célestes ; chaque sphère est animée par une seule âme ; par la vertu qu'elle répand simultanément dans toutes les parties de cette sphère, elle meut chacune d'elles du mouvement propre qui lui convient..

» L'opinion qui a été exposée en second lieu est, pour moi, celle qui est la plus raisonnable et la plus probable, bien que les diverses parties d'une même sphère, parties qui sont mues chacune pour son compte, ne soient point continues, mais contiguës. »

Ici, en effet, il en est comme en Mathématiques. En Mathématiques, il n'y a pas de différence entre la continuité et la contiguïté ; deux segments, contigus l'un à l'autre, d'une même ligne droite, forment une droite continue. Ainsi en est-il pour les divers orbes qui composent une même sphère céleste ; la contiguïté entre ces orbes ne diffère pas de la continuité, parce que leur ensemble constitue une chose qui est une par elle-même et en vertu d'un ordre essentiel ; cette unité essentielle qui assure ainsi la continuité entre les diverses parties contiguës d'un même tout, « a pour fondement cela même qui sert de fondement à l'existence (*entitas*) de ces parties ; ce fondement, c'est un certain acte formel ; dans le cas proposé, cet acte formel n'est pas autre chose que l'Ame unique de cette sphère céleste, qu'il s'agisse de la sphère de la Lune, de la sphère du Soleil ou de la sphère de quelque autre astre. Dans la recherche précédente, en effet, nous avons supposé que ces diverses sphères étaient, pour ainsi dire, spécifiquement différentes les unes des autres, tandis que les diverses parties d'une même sphère sont de même espèce, en sorte que la sphère entière est spécifiquement une ; or les sphères célestes sont per-

pétuelles et virtuellement éternelles ; en chacune d'elles, donc, l'unité ne peut pas être accidentelle ; elle ne peut pas advenir par accident ; il faut qu'elle résulte de la nature, de l'existence par soi, de l'existence essentielle ; partant, il est nécessaire qu'elle ait pour racine un certain principe formel et essentiel que nous nommons l'Ame du ciel et qui est le moteur immédiat de ce ciel...

» C'est donc d'une telle substance, que nous nommons maintenant Ame d'une sphère, qu'une vertu ou disposition s'écoule en chacune des parties de cette sphère ; cette vertu ou disposition est donnée à chacune de ces parties en vue du mouvement qui lui est propre ; mais le principe formel qui est commun à la substance totale d'une telle sphère. »

« Ce principe formel [1] diffuse, en premier lieu et principalement, sa propre substance au sein de la substance de l'étoile qui est mue par cette sphère, par exemple au sein de la substance du Soleil ou de la substance de la Lune, etc. Puis, à partir de la substance de l'astre, ce même principe formel que j'appelle Ame du ciel se répand au travers du reste de la sphère jusqu'à ce qu'il en pénètre toutes les parties ; ces parties, il a avec elles des rapports divers et les meut de mouvements propres ; il meut l'orbe concentrique comme ceci, le déférent excentrique comme cela, l'épicycle de telle autre façon. L'astre qui est mû en sa sphère joue, à l'égard de cette sphère, le rôle de cœur. Chose admirable ! Cet astre semble mouvoir sa sphère plutôt qu'être mû par cette sphère ; ainsi en est-il du cœur d'un animal. »

Cette théorie qui loge en l'astre même la source de la vertu motrice des divers orbes est, au gré de Thierry, rendue probable par la concordance qu'elle présente avec la manière d'agir des astrologues ; ceux-ci, en effet, pour établir leurs jugements, ne se soucient que de la marche de l'astre, sans prêter aucune attention à l'allure des divers orbes ; ils paraissent donc avoir reconnu que c'est du corps même de l'étoile qu'émane toute influence.

« Si [2], comme nous venons de le voir, la vertu du moteur se diffuse, en premier lieu et principalement, au sein de la substance de l'étoile et de la planète, elle doit, ensuite et en second lieu,

1. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, Cap. VI : Quod dictum formale principium quod animam cæli dicimus per prius essentialiter diffundit se in substantia stellæ quæ movetur in quocunque orbe cælesti et consequenter diffunditur per totum talem orbem per omnes suas partes, et unde habetur hoc. Ms. cit., fol. 57. coll. c et d.

2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, Cap. VII. Quomodo sibi invicem ordinentur, et subministrentur motores et motus cæli, et de numero eorum in speciali. Ms. cit., fol. d. 57, col. d.

se répandre au travers de la subtance de l'orbe de l'épicycle, s'il y a un épicycle ; puis, en troisième lieu, au travers de l'excentrique, et ainsi, de proche en proche, au travers des autres parties de la sphère, s'il en existe. Les parties mues, en un animal, de mouvements divers nous présentent un ordre tout semblable de priorité et de subordination ; en l'animal, la première chose qui soit engendrée et mise en mouvements, c'est le cœur ; puis, par l'intermédiaire du cœur, les autres membres sont engendrés et mis en mouvement suivant un certain ordre que la nature leur a prescrit ; ainsi en est-il dans le cas qui nous occupe.

» Par là on voit clairement qu'il n'appartient pas à n'importe lequel de ces moteurs [partiels] de donner l'existence au corps qu'il meut comme nous venons de le dire ; ces moteurs, en effet, ne sont pas tous des formes substantielles ; de cette manière là, qui consiste à informer d'une manière substantielle, une seule substance correspond à la sphère totale ; elle informe substantiellement toute cette sphère ; c'est d'elle que dépend, selon les philosophes, l'unité en même temps que l'existence (*entitas*) de la sphère totale. »

Le langage de Thierry de Freiberg est d'une parfaite clarté. Il est certain que, pour lui, « la nature qui est le principe du mouvement d'un corps céleste est une Intelligence motrice ; que cette nature intrinsèque est une forme substantielle, une Ame » dont les rapports avec le corps céleste se peuvent comparer, de tous points, à ceux qui existent entre l'âme et le corps d'un animal terrestre. Il est certain « que l'Ame de chaque ciel est une Intelligence et que les orbes célestes ne sont pas simplement les instruments de ces Intelligences, qu'ils en sont les organes à la façon dont l'œil et l'oreille sont les organes de la vertu sensitive ». Il est certain, enfin, « que les corps célestes sont mûs par un principe intrinsèque qui est une Ame, » et il va de soi « qu'ils sont mûs par cette Ame grâce à la vertu d'un appétit, comme l'est l'animal. »

Il est donc évident que la doctrine de Thierry tombe en entier sous le coup des condamnations portées, à Paris, en 1277, car les quatre propositions par lesquelles nous venons de la résumer étaient de celles que ces condamnations déclaraient erronées. Peut-être jugera-t-on qu'Etienne Tempier et ses conseillers avaient été bien inspirés en préservant les maîtres chrétiens de l'Université de Paris du Néo-platonisme sans frein auquel s'abandonnait notre Dominicain saxon.

D. L'Intelligence active.

Il semble que, parfois, Thierry se soit lui-même effrayé de son audace ; de temps en temps, une courte phrase paraît indiquer qu'il voudrait laisser au compte des Philosophes la responsabilité des doctrines, qu'il défend cependant avec tant de fermeté contre le soupçon d'hétérodoxie.

« Tout cela, dit-il [1], a été exposé selon l'avis des Philosophes, sauf meilleur et plus exact jugement. » « Les Intelligences qu'admettent les Philosophes, dit-il ailleurs [2]....

A peine sont-elles perceptibles, ces hésitations qu'éprouve Thierry à se déclarer pleinement convaincu par la théorie néo-platonicienne des Intelligences célestes ; elles semblent, d'ailleurs, disparaître entièrement lorsqu'il s'agit d'adhérer à la doctrine de l'Intelligence active.

« Selon la thèse des Philosophes, écrit-il [3], telles sont les Intelligences qui ont procédé de Dieu, s'il y en a quelqu'une (*si quæ sunt*)..... Tout ce qui précède convient également à toute Intelligence qui, par sa propre essence, est intellect en acte ; cela convient donc à l'Intelligence active, car elle est ce que nous venons de dire ; par sa propre essence, elle est intellect en acte. »

Si Thierry se fie pleinement à l'existence d'une Intelligence active fort semblable à celle qu'avaient imaginée la *Théologie d'Aristote*, Avicenne, Al Gazâli, c'est que son mysticisme chrétien concourt avec son néo-platonisme pour lui en démontrer l'existence et lui en découvrir la nature.

L'Intelligence active, notre Dominicain saxon va la découvrir en lui-même, dans ce *fond de l'âme,* dans cet *abditum mentis* où tous les grands mystiques chrétiens cherchaient le trait d'union de l'homme avec Dieu.

Qu'il faille, au plus profond de nous-même, chercher ce par quoi notre nature atteint sa plus haute perfection, Thierry le justifie par des considérations [4] où il invoque la triple autorité de saint Augustin, de Denys et de Proclus ; et ces considérations se condensent en cet axiome du faux Aréopagite [5] :

1. Theodoricus de Friburgo *De Intelligentiis et motibus cælorum,* Cap. IV ; ms. cit., fol. 57, col. b.
2. Theodorici de Friburgo *Tractatus de mensuris durationis* (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 100*).
3. Theodorici de Friburgo *Tractatus de intellectu et intelligibili* ; Secunda pars, cap. XXXIV. (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 164*).
4. Theodoricus de Friburgo *De tribus difficilibus articulis.* III. *De visione beatifica.* (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 70*).
5. Dionysii Areopagitæ *De ecclesiastica hierarchia,* Cap. V, § V [Dionysii

« Dans la hiérarchie des êtres, il y a toujours une telle liaison entre ce qui est le plus élevé et ce qui est le plus bas, que ce qui se trouve placé au degré le plus éminent touche ce qui se trouve au degré le plus infime. »

Thierry ne fait qu'étendre à toute hiérarchie ce que Denys avait dit seulement de la hiérarchie ecclésiastique : « Ἡ τάξις πρώτη μὲν ἔστι...., ἀκροτάτη δὲ καὶ ἐσχάτη πάλιν ἡ αὐτή. »

Recueillons avec soin l'affirmation que vient d'émettre le philosophe de Freiberg ; au xv^e^ siècle, nous verrons Nicolas de Cues reprendre et développer la tradition néo-platonicienne des Dominicains allemands, et sa Métaphysique tout entière prendra pour axiome fondamental la proposition que nous venons d'entendre.

Thierry va donc descendre au plus profond de son intelligence pour y découvrir ce qu'il y a de plus sublime dans la nature humaine.

De cet *abditum mentis*, c'est à saint Augustin qu'il demande la définition. « C'est, lui dit l'Evêque d'Hippone [1], la partie la plus secrète de notre mémoire; là s'engendre le verbe intime qui n'appartient à aucune langue ; science de science, vision de vision, intelligence qui apparaît lorsqu'on médite sur l'intelligence, qui existait dans notre mémoire, mais qui demeurait cachée. » Tout aussitôt, cette description arrache ce cri de joie à notre Néo-platonicien ; il y a reconnu l'Intelligence active! « Voyez, dit-il [2], avec quelle élégance saint Augustin exprime comment cette science, cette vision, cette connaissance qui constituent notre pensée extérieure, tout ce qu'il entend sous le nom de verbe, tout ce qui concerne l'intelligence en puissance après qu'elle a été mise en acte, comment tout cela naît de cette science, de cette vision, de cette connaissance qui sont intérieures, qui dépendent de l'Intelligence active, et qui sont le fond de la pensée (*abditum mentis*).

Ce fond de la pensée dont saint Augustin, au *De Trinitate*, suppose sans cesse l'existence, ce ne peut être [3] qu'une substance dont l'opération intellectuelle est sans cesse en acte ; une substance qui se connaît elle-même par sa propre essence ; qui, d'une seule connaissance absolument simple, connaît toutes choses en même temps et par là même qu'elle se connaît ; ce ne

Arespagitæ *Opera*. Accurante J. P. Migne. T. I (*Patrologiæ Græcæ* t. III). Coll. 505-506.]

1. Sancti Aurelii Augustini *De Trinitate* lib. XV, cap. XXI, art. 40.
2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.* (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 73*).
3. Thierry de Freiberg, *loc. cit.*, pp. 71*-74*.

peut être, en un mot, que l'Intelligence active telle que l'ont conçue « Alexandre, Al Fârâbi, Avicenne, Averroès et tous les Péripatéticiens. »

Ce fond de l'âme par où nous sommes attachés à Dieu, c'est donc l'Intelligence active ; examinons, dès lors, comment cette Intelligence est unie avec Dieu et comment elle nous est jointe.

L'Intelligence active procède de Dieu comme en émanent les autres Intelligences ; mais ce mode de procession, particulier aux Intelligences, se distingue de celui qui convient aux autres créatures [1].

Toute espèce créée a sa raison en Dieu ; tout individu créé a, lui aussi, sa raison dans la pensée divine. Une créature particulière est donc, à la fois, par son espèce, l'image de la raison spécifique et, par son individu, l'image de sa raison individuelle, ces deux raisons ayant leur siège en Dieu.

Par de telles propositions, Thierry ne fait que répéter l'enseignement de tous les théologiens catholiques, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin.

Une Intelligence, comme toute autre créature, a sa raison en Dieu et elle est une image de cette raison ; par là, comme toute autre créature, elle est faite à la ressemblance de Dieu. Elle ne l'est pas seulement de cette manière. Chacune des raisons qui sont en Dieu est le modèle, l'idée, d'une créature particulière, espèce ou individu ; mais en outre, Dieu même est le modèle (*exemplar*) de l'Univers créé pris dans son ensemble. Une Intelligence ne procède pas seulement de Dieu suivant sa raison particulière qui réside en Dieu ; elle est, en outre, image de Dieu en tant que celui-ci est le modèle exemplaire de l'Univers entier.

Les Intelligences, donc, et, en particulier, l'Intelligence active « procèdent de Dieu non seulement suivant une raison et de la façon qui est commune aux autres choses, mais encore de telle sorte que chacune d'elles soit une image de Dieu même. »

Si les raisons des choses, tout en résidant au sein de la pensée divine, étaient distinctes de Dieu, la doctrine de Thierry semblerait peut-être aisée à concevoir. Mais, comme tous les théologiens catholiques, notre auteur admet « qu'en Dieu, Dieu même et toute raison qui réside en lui sont même chose. » Dès lors, il devient bien difficile de percevoir la démarcation qui a été établie entre la procession des Intelligences et la production des autres

1. Theodorici de Friburgo *Tractatus de intellecta et intelligibili*, pars II, capp. XXXIII-XXXVI (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, pp. 163*-167*.

créatures; Thierry, cependant, maintient avec fermeté que cette démarcation n'est pas illusoire ; accordons-lui cette conclusion d'arguments trop subtils pour que nous les puissions saisir.

Voyons maintenant quel est le rapport de notre âme à l'Intelligence active.

« L'Intelligence active [1] est le principe causal de l'existence (*essentia*) de l'âme ; il en est le principe de telle façon qu'il lui soit identique au point de vue de la cause, et qu'il lui soit intrinsèque comme le cœur l'est à l'animal. Pour bien comprendre cela, il faut considérer que, lors de la génération d'un animal, c'est dans le cœur que le principe générateur dirige tout d'abord les esprits vitaux; c'est là que se détermine l'aptitude de ces esprits à la génération des autres parties du corps ; partant, c'est par l'intermédiaire du cœur que sont engendrés les autres organes et l'animal tout entier ; ainsi, tandis que le cœur engendre les autres parties du corps, il demeure subordonné au principe générateur principal, qui est la cause essentielle. »

Cette comparaison nous ramène à la doctrine que Thierry professe sur le pouvoir générateur des Intelligences. C'est l'Intelligence active qui engendre notre âme ; elle ne la tire pas d'une matière préexistante ; elle la produit à partir du néant; et, cependant, cette production ne mérite pas le nom de création, parce que, si l'Intelligence active en est capable, c'est en vertu d'un pouvoir que lui délègue la Cause première.

Notre auteur vient de nous dire que l'intelligence active est, « au point de vue de la cause, identique (*idem secundum causam*) » à l'âme qu'elle produit. Que faut-il entendre par là ?

Thierry vient de le dire dans un passage [2] où il citait Proclus et développait l'enseignement de cet auteur et du *Livre des Causes*.

« Entre substances, l'identité peut être de trois façons qu'énumère le commentaire de la cent trente-sixième proposition de Proclus [3] : « Toute chose existe de trois façons : à titre de cause, à titre d'essence, à titre de participante.

» En choses qui présentent entre elles un ordre essentiel, nous ne trouvons pas d'autres façons d'être que celles-là. Dans une semblable hiérarchie, en effet, chaque chose supérieure est, à titre

1. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, pars II, cap. IX (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 141').

2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, pars II. cap. I (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 134*).

2. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ Στοιχείωσις θεολογική, éd. Creuzer, prop. CXL : éd. Francofurti ad Mœnum, 1822, pp. 208-209; éd. Parisiis, 1855, p. XCVI.

de cause, toutes les choses qui sont au-dessous d'elle ; chaque chose inférieure est, par participation, toutes les choses qui sont au-dessus d'elle ; par, son essence enfin, nulle chose n'est identique à une autre ; chacune d'elles subsiste en elle-même, selon l'univoque raison de son essence propre.

» Si nous voulons parler, par exemple, des Intelligences séparées, chacune d'elles, au gré des Philosophes, est toutes les choses inférieures dont elle est cause. Toutes les choses inférieures à leur tour, sont, par participation, les êtres supérieurs ; causées par ceux-ci, en effet, elles reçoivent en partage toutes les perfections que possèdent leurs causes, mais elles les reçoivent à un moindre degré de noblesse. »

Ainsi devons-nous comprendre les rapports de Dieu, de l'Intelligence active et de l'âme humaine. Cause essentielle de l'âme, l'Intelligence active est, à ce titre, identique à l'âme, parce que toute cause est dans son effet et est son effet ; produite par l'Intelligence active, l'âme a avec elle une identité participée, car tout effet est dans sa cause et est sa cause. Et de même, Dieu est, à titre de cause, l'Intelligence active, et l'Intelligence active possède, avec Dieu, l'identité par participation.

Ainsi la doctrine de Proclus et du *Livre des Causes* nous explique comment le fond de notre pensée, l'*abditum mentis*, identique à l'Intelligence active, est le trait d'union entre notre âme et Dieu.

Thierry en vient maintenant à la difficile et redoutable question : L'Intelligence active est-elle unique et la même pour tous les hommes, ou bien chaque homme possède-t-il son intelligence active particulière ?

Thierry déclare sans ambages [1] « qu'à tout homme singulier correspond une intelligence active singulière, qu'il y en a une pour chacun de nous, que les intelligences actives sont multiples et que leur nombre est égal au nombre des hommes. »

Voilà donc brisée l'analogie parfaite que notre auteur avait respectée jusqu'ici entre les Intelligences motrices des cieux, telles que les Philosophes les avaient définies, et l'Intelligence active. De ce disparate, qu'elle est la raison d'être ?

Quand une Intelligence céleste [2] engendre l'Ame d'un ciel ou une Intelligence inférieure, elle demeure distincte et séparée

1. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, pars II, cap. XIII. (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 144*.
2. Theodorici de Friburgo *Op. laud.*, pars II, cap. XIX (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, pp. 148-149).

de ce qu'elle produit; la cause ne contracte pas d'union avec ce qu'elle produit.

Il n'est pas de même de l'Intelligence active et de l'âme humaine dont elle est la cause essentielle; par son essence même, elle se conjoint avec ce qu'elle engendre et forme avec elle une substance composée.

Or, toutes les fois qu'une telle union ou conjonction essentielle se produit entre une cause essentielle et l'effet qu'elle a engendré, voici ce qui arrive nécessairement. Toute propriété ou complexion qui, d'une manière complète et achevée, se rencontre dans le composé, se doit également trouver, mais incomplète, dans chacun des deux composants; elle doit exister à l'état de germe, d'ébauche (*inchoative*) dans la cause, à l'état de disposition dans l'effet.

Par exemple, toute complexion que présente d'une manière complète et achevée l'homme, composé formé par l'union essentielle de l'âme et du corps, était à l'état d'ébauche dans l'âme, cause essentielle du corps, et à l'état de disposition dans le corps.

« C'est de cette façon que l'Intelligence active se comporte à l'égard de l'âme; la propriété qui constitue l'individuation réside dans cette Intelligence à l'état d'ébauche (*inchoative*); dans l'essence de l'âme, elle se trouve à l'état de disposition; dans le composé total, elle est à l'état complet; car des deux premières, de l'Intelligence et de l'essence de l'âme, se constitue un être un par essence (*unum ens per essentiam*). On voit par là qu'à chaque homme particulier correspond une intelligence active particulière, que le nombre des intelligences actives est égal au nombre des hommes, que l'Intelligence active, en un mot, est vraiment individuelle. »

Si l'on veut clairement comprendre ce qu'entend Thierry lorsqu'il dit que l'individuation existe à l'état d'ébauche dans l'Intelligence active, à l'état de disposition dans l'essence de l'âme, c'est encore au *Livre des Causes*, croyons-nous, qu'il convient de recourir.

En toute âme, le *Livre des Causes* distingue la *hyliathis* et la *forme* [1].

La *hyliathis*, c'est l'existence ou essence (*esse* ou *essentia*) dans laquelle réside une disposition à recevoir telle ou telle forme, à la recevoir dans telle ou telle mesure.

Quant à la forme que reçoit la *hyliathis*, elle préexistait au sein de l'Intelligence qui la confère à l'essence prête à la recevoir

1. Liber de Causis, IX. Voir : Troisième partie, Ch. I, § II; t. IV, pp. 344-345.

mais elle y préexistait autrement que cette essence ne la reçoit ; l'existence qu'elle y avait n'était pas celle qui convient à une âme, mais celle qui convient à une intelligence ; elle n'y était pas animale, mais intelligible.

Evidemment, dans le passage que nous venons d'étudier, Thierry assimile l'individuation de l'âme à quelqu'une de ces formes qu'une intelligence peut imprimer dans une *hyliathis*. La *hyliathis*, l'être ou essence de l'âme est prédisposée à recevoir l'individuation ; et, d'autre part, le mode d'existence que cette individuation possède au sein de l'Intelligence active est ce que notre auteur veut désigner par l'adverbe *inchoative*.

Si l'auteur du *Livre des Causes* a créé le mot *hyliathis*, c'est qu'il a voulu comparer l'information d'un *esse* par une intelligence à l'union de la forme et de la matière telle que l'entendait la Physique péripatéticienne ; il est clair que cette même analogie hante la pensée de Thierry ; de même qu'une forme spécifique unique mais susceptible d'exister en des individus distincts, en s'unissant avec une matière une mais divisible, produit de multiples substances composées, de même une Intelligence active unique mais où l'individuation préexiste à l'état d'ébauche, en s'unissant à une essence de l'âme qui est une mais qui est prédisposée à la subdivision en individus distincts, fournit une multitude d'âmes particulières.

Or, en lisant le commentaire au Περὶ ψυχῆς d'Averroès, nous avons déjà rencontré [1] une théorie toute semblable ; et nous avons dit alors que le Commentateur de Cordoue, infidèle au rigoureux Aristotélisme qu'il professe, avait suivi l'inspiration du *Livre des Causes*, peut-être sans le voir et sans le vouloir. C'est très volontairement que Thierry s'abandonne à la direction de ce livre et qu'il en tire une doctrine très analogue à celle d'Ibn Rochd.

Cependant, entre l'enseignement d'Averroès et l'enseignement de Thierry, il nous faut signaler une très importante divergence.

Au gré d'Averroès, c'est seulement de temps en temps qu'en chacun de nous, l'Intelligence active s'unit à l'Intelligence en puissance ; l'être individuel formé par cette union n'a qu'une existence temporaire. Pour Thierry, c'est d'une manière permanente que l'Intelligence active s'unit avec l'essence de l'âme qu'elle a engendrée pour produire une âme humaine individuelle ; une fois cette union contractée, rien ne la vient plus rompre ; elle dure

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § VI, t. IV, pp. 563-575.

perpétuellement ; chacun de nous garde sans fin, dans son âme individuelle, ce fond de la pensée, cet *abditum mentis*, qui se connaît lui-même ; qui, en se connaissant, connaît la Cause première dont il est l'image ; qui, procédant de la Cause première en tant que celle-ci est le modèle de tout l'Univers connaît tout l'Univers dans sa propre cause. Une telle connaissance n'est autre que la vision béatifique décrite par les théologiens : « L'Intelligence active [1], c'est donc cette chose suprême que Dieu a plantée dans notre nature ; c'est par elle qu'il nous est donné, dans cette vision béatifique, d'approcher immédiatement de Dieu ».

On ne saurait méconnaître l'habileté avec laquelle Thierry, dans sa théorie de l'Intelligence active et de la vision béatifique, a su christianiser l'enseignement fort peu orthodoxe des Néo-platoniciens hellènes et d'Averroès.

III

Maitre Eckehart

De la Cause première, l'être s'est épanché comme la nappe d'eau que pousse le flux ; dans cet être sans division, les diverses essences sont ensuite venues, définissant, bornant et prenant chacune sa part d'existence ; c'est ainsi que Thierry de Freiberg a compris la doctrine de Proclus et du *Livre des Causes* sur la procession de l'existence à partir de l'Etre.

Mais comment l'être a-t-il pu s'épancher hors de la Cause première ? Avant qu'aucune créature n'existât, il n'y avait rien hors de Dieu, et ces mots même : *hors de Dieu* n'avaient alors aucun sens. L'être n'a donc pu sortir de Dieu, il est demeuré en Dieu, identique à Dieu ; il n'y a pas d'autre existence que l'existence divine qui est Dieu lui-même ; si chaque essence a pris une part d'existence, cette existence qu'elle s'est appropriée n'était pas chose issue de Dieu, extérieure à Dieu, c'était l'existence même de Dieu, aucune créature, donc, n'existe hors de Dieu, mais bien en Dieu ; elle n'a pas d'autre existence que l'existence divine ; son être c'est Dieu même.

Telle est la doctrine si voisine du panthéisme que Maître Eckehart tirera logiquement des principes posés par Proclus,

1. Theodoricus de Friburgo *De tribus difficilibus articulis*. II. *De visione beatifica* (Engelbert Krebs, *Op. laud.*, p. 71*).

par le *Livre des Causes* et par Thierry de Freiberg. Damascius reprochait à Proclus de n'avoir pas expliqué la ὕφεσις par laquelle l'Etre sort de lui-même, s'atténue et se subdivise ; Maître Eckehart déclare que cette ὕφεσις, que cet abaissement n'existe pas.

Eckehart était né à Hochheim, près de Gotha ; il prit l'habit de Saint Dominique à Erfurt, appartint au Couvent de Cologne et fut, en 1298, nommé prieur de Thuringe : il vint à Paris lire les *Sentences*, puis, pourvu du grade de Maître en Théologie, il fut successivement provincial de Saxe en 1303, vicaire général de Bohême en 1307, et derechef provincial de Saxe ; en 1311, il enseigne à Paris ; puis on le trouve prêchant à Strasbourg, enseignant à Cologne au *Studium generale* des Dominicains ; il mourut en 1327.

Eckehart a laissé un grand nombre de sermons et de traités mystiques en allemand ; c'est à ces écrits qu'il doit surtout sa réputation ; il a, en outre, composé en latin un traité philosophico-théologique, intitulé *Opus tripartitum*, et des commentaires sur divers livres de l'Ancien Testament. Les écrits latins de Eckehart ont été savamment étudiés par le P. H. Denifle [1], qui en a publié des fragments étendus. C'est à ces traités latins qu'il convient surtout de demander quelle fut la doctrine d'Eckehart ; c'est à eux que nous nous adresserons.

Ils nous apprendront, tout d'abord [2], quelles influences dirigent la pensée de Maître Eckehart ; les auteurs, maintes fois cités, dont cette pensée se réclame, ce sont Proclus et le *Livre des Causes*.

« Dans sa XII[e] proposition, Proclus dit [3] : « Le principe et la cause première de tous les êtres, c'est le Bien ».

« L'existence (*ens*), l'unité, la vérité, la bonté, sont ce qu'il y a de premier dans les choses et de commun à toutes les choses ; ils résident en toute chose avant la venue de quelque essence (*esse*) que ce soit ; ce sont propriétés universelles de toutes les choses. Et s'ils y résident, c'est par la seule action de la Cause première et universelle de toutes choses. Cela n'empêche pas les choses, toutefois, d'être choses singulières en vertu des influences qui sont propres à chacune d'elles. Au feu, la forme du feu ne donne

1. P. Heinrich Denifle, O. P. *Meister Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre* (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, herausgegeben von Heinrich Denifle und Franz Ehrle, Bd. II, 1886, pp. 517-615).

2. Magistri Eckardi *Opus tripartitum ; Operis propositionum* proœmium (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 543-545).

3. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ Στοιχείωσις θεολογική, éd. Creuzer, prop. XII ; éd. Francofurti ad Mœnum, 1882, pp. 20-21 ; éd. Parisiis, 1855, p. LV.

pas d'être, mais d'être telle chose ; elle ne lui donne pas d'être un, mais d'être telle chose individuelle ; elle lui donne d'être du feu et d'être un feu individuel ; on en peut dire autant de la vérité et de la bonté. D'ailleurs, cette action même de la forme du feu, cette efficace par laquelle elle donne d'être un feu individuel, véritable et bon, cette forme la possède parce que la Cause première l'a fixée en elle ; c'est ce que dit le *Livre des Causes* [1] : « Tout ce qu'une Intelligence contient de fixe et d'essentiel y est par la Bonté pure qui est la Cause première ».

« Par là, nous sommes manifestement convaincus que si un être, un individu existe, s'il est un, s'il est véritable, s'il est bon, il le tient de Dieu ; et chacune des dites propriétés, non seulement tout être la tient de Dieu, mais il la tient immédiatement de Dieu. »

Ce que nous venons d'entendre est bien la doctrine explicite de Proclus et du *Livre des Causes ;* peu de Scolastiques eussent refusé d'y souscrire ; en revanche, il ne s'en fût guère trouvé pour admettre les corollaires que Maître Eckehart va déduire de ces principes.

Ce texte de la *Genèse : « In principio Deus creavit cælum et terram »* lui suggère des réflexions parmi lesquelles nous choisirons les suivantes [2] :

« Disons donc que la proposition énoncée ci-dessus prouve :

» En premier lieu, que Dieu même, et Dieu seul, a créé le ciel et la terre, les êtres d'en haut et les êtres d'en bas, par conséquent toutes choses.

» En second lieu, que Dieu a créé dans le Principe, c'est-à-dire en lui-même....

» Le premier de ces points devient évident comme ceci : Créer, c'est conférer l'être (*esse*). Il ne faut pas ajouter : A partir du néant (*ex nichilo*), car avant l'être, il n'y a rien. Or il est certain que c'est l'Être et l'Être seul qui confère l'être aux choses, comme la blancheur seule donne d'être blanc. Dieu donc, et Dieu seul, puisque c'est lui qui est l'Être, crée ou a créé....

» En second lieu, que Dieu a créé dans le Principe, c'est-à-dire en lui-même, voici qui le montre évidemment :

» La création donne ou confère l'être. Or l'Être, c'est le Principe ; de toutes choses, c'est ce qui est en premier lieu ; avant l'Être il n'y a rien ; hors de l'Être, il n'y a rien ; et cet Être, c'est Dieu. Dieu a donc créé toutes choses dans le Principe, c'est-à-dire

1. *Liber de Causis*, IX ; fol. 75, col. d, de l'édition décrite au t. IV, p. 331, note 3.

2. Magistri Eckardi *Opus tripartitum*, prologus (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 538-541)

en lui-même, car il a créé toutes choses dans l'Être, qui est le Principe, qui est Dieu même.

» Remarquez à ce propos que tout ce que Dieu crée, opère ou fait, il le crée, opère ou fait en lui-même ; car tout ce qui serait hors de Dieu ou deviendrait hors de Dieu, serait ou deviendrait hors de l'Être ; cela ne pourrait donc ni être, ni même devenir, car le devenir a l'être pour terme...

» N'allez donc pas imaginer faussement que Dieu ait projeté les créatures, qu'il les ait créées hors de lui dans un certain espace infini ; dans certaine étendue vide ; ce qui n'est rien ne reçoit rien, ne peut être ni le sujet, ni le terme, ni 'la fin de quelque action que ce soit ; si l'on voulait admettre que quelque chose fût reçue par le néant ou eût son terme dans le néant, ce quelque chose ne serait pas un être ; il ne serait rien.

» Si donc Dieu a créé toutes choses, ce n'est pas pour qu'elles demeurassent hors de lui ou à côté de lui ou au delà de lui-même à la façon des œuvres de l'art humain ; il les a appelées du néant, c'est-à-dire que, du non-être, il les a appelées à l'être, être qu'elles devaient trouver, recevoir et garder en lui-même ; car c'est lui-même qui est l'Être

» Voilà pourquoi il n'est pas dit que Dieu a créé à partir du Principe (*a principio*), mais dans le Principe (*in Principio*). Comment, en effet, les choses seraient-elles, si ce n'est dans l'Être, qui est le Principe ?

» En résumé, donc, nous résoudrons ainsi, les unes après les autres, les questions qui nous occupent :

» Dieu est l'être par essence ; c'est donc de lui et de lui seul que toutes choses reçoivent l'être. Voilà pour le premier point.

» Puis, hors de Dieu, c'est-à-dire hors de l'Être, il n'y a rien. Dieu donc n'a pas créé ou bien il a créé toutes choses en lui-même qui est le Principe. Voilà pour le second point. »

L'affirmation de Maître Eckehart, si déconcertante soit-elle, est, semble-t-il, absolument claire ; toute créature existe uniquement en Dieu ; son existence n'est pas autre que l'existence de Dieu, laquelle est Dieu même.

Cependant, à cette affirmation, il ajoute celle-ci [1] : « En disant cela, nous n'enlevons pas aux choses leur existence, nous ne détruisons pas l'existence des choses ; nous l'affermissons. »

Pour comprendre la pensée d'Eckehart, il nous faut souvenir de la manière dont Ulrich de Strasbourg et Thierry de Freiberg

1. Magistri Eckardi *Op. laud, loc. cit.*, p. 546.

cherchaient à répartir, entre les choses diverses, l'existence uniforme émanée du Créateur ; l'un et l'autre mettaient ce partage au compte des essences propres aux diverses créatures ; le premier regardait l'essence de chaque créature comme une puissance, comme une capacité disposée à recevoir la part d'existence qui revenait à cette créature ; le second assimilait l'essence à une forme apte à découper cette part d'essence.

Avec ces pensées, celle d'Eckehart offre une grande ressemblance.

Entre les deux termes *esse* et *essentia*, notre Dominicain établit exactement la distinction que les disciples d'Avicenne et de saint Thomas d'Aquin avaient accoutumé d'y mettre et que Thierry de Freiberg avait si formellement refusé de recevoir, au risque de se contredire ailleurs.

« En toute créature, dit-il [1], autre chose est l'existence (*esse*) qui vient d'autrui, autre chose l'essence (*essentia*) qui ne vient pas d'autrui. »

« Avicenne dit [2] qu'une chose ne tient pas d'autrui ce qu'elle est. Qu'un homme existe, qu'un animal existe, cela, il le tient d'ailleurs ; mais qu'un homme soit animal, soit corps, soit substance, cela il ne le tient de personne d'autre que de lui-même. ....C'est pourquoi, lors même qu'aucun homme n'existerait, cette proposition demeure vraie ; l'homme est un animal. Il en est tout autrement de l'existence, de l'être (*de existentia sive de esse*) des choses ; qu'une chose soit, en effet, cela concerne une cause extérieure. »

En toute chose créée, l'essence que cette chose a par elle-même, qu'elle ne tient pas d'autrui, qu'elle ne peut pas ne pas avoir, est associée à l'existence, qui est ainsi l'existence de cette chose. Cependant, cette existence qui « pénètre [3], forme et investit » chaque chose singulière, elle vient de Dieu, elle est en Dieu, elle est Dieu lui-même.

« Non seulement tout être (*ens*) singulier tient de Dieu toute son existence (*esse*), mais il la tient immédiatement et sans aucun intermédiaire... Comment une chose, en effet, pourrait-elle exister, si entre elle et l'existence, il y avait quelque intermédiaire, si, par conséquent, elle se tenait en dehors et comme à côté de l'être même ? Or l'être, c'est Dieu ».....

1. Magister Eckardus *Super Exodum* (H. Denifle, *Op. laud.*, p. 561).
2. Magister Eckandus *In librum Sapientiæ* (H. Denifle, *Op. laud.*, p. 604).
3. Magistri Eckardi *Opus propositionum*. Proœmium (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 545-546).

Ce qu'on vient de dire de l'existence, on le peut répéter, d'ailleurs, de l'unité, de la bonté, de la vérité.

« Le fait d'être telle ou telle chose existante, telle ou telle chose une, telle ou telle chose bonne, telle ou telle chose vraie, en tant que cette chose est telle ou telle, ne détermine absolument aucune addition d'existence, d'unité, de vérité, de bonté. » Unis à l'essence de telle ou telle chose déterminée, de telle sorte qu'ils soient l'existence, l'unité, la vérité, la bonté de telle chose, l'Être, l'Un, le Vrai, le Bien n'en sont aucunement accrus ; ils restent ce qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire Dieu.

Au gré d'Eckehart, dire cela, ce n'est pas nier les choses singulières, ce n'est pas déclarer que l'essence de chaque chose n'est rien, que la chose composée d'essence et d'existence n'est rien. Pour le montrer, il fait appel à la comparaison si souvent employée du composé de matière et de forme.

« Il est bien certain, dit-il [1], que la matière n'apporte aucune existence au composé, qu'elle n'a, par-elle même, absolument aucune existence hors cette existence que la forme donne au composé ; cependant, nous ne disons pas que la matière ne soit rien ; nous disons qu'elle est une substance, qu'elle est une des deux parties du composé. »

L'essence de chaque créature singulière est donc comparable à une matière qui n'a, par elle-même, aucune existence ; cette essence d'une chose singulière, l'être la pénètre tout entière comme l'âme pénètre le corps [2], comme la forme du feu pénètre la matière du feu. La matière du feu, qui n'a par elle-même aucune existence, ne donne rien à la forme du feu qui la pénètre ; après cette pénétration, cependant, chaque feu individuel a sa forme, et cependant, cette forme ne diffère pas de la forme ignée unique et universelle. De même, pénétrée par l'Être, l'essence de chaque créature singulière possède son existence propre ; cette existence, cependant, reste l'Être, c'est-à-dire Dieu.

Et de même que l'âme est tout entière en chaque partie du corps animé, que la forme du feu est tout entière en chaque flamme, en chaque étincelle, de même, « Dieu dont le tout est simple et un, Dieu qui est l'Un, est nécessairement présent à chaque chose singulière, en totalité et d'une manière immédiate. »

Telle est, croyons-nous, la doctrine de Maître Eckehart. Par quoi diffère-t-elle de la doctrine d'Ulrich de Strasbourg ou de

1. Maitre Eckehart, *loc. cit.*, p. 546-547.
2. Maître Eckehart, *loc. cit.*, p. 545.

Thierry de Freiberg ? Par un seul point, mais ce point est d'importance. Avant que chaque essence particulière reçoive ou prenne la part d'existence qu'elle se doit approprier, Ulrich et Thierry ont imaginé que Dieu avait déversé l'existence hors de lui. Cet épanchement d'existence au dehors, Eckehart le déclare impossible, parce qu'il n'y a pas d'« au dehors » de Dieu ; ces mots ne signifient que le néant ; ils ne signifient rien. Ulrich plaçait, hors de Dieu, des essences ayant capacité de recevoir l'existence qui se déverserait en elles ; mais Thierry avait formellement déclaré que c'était une fausse imagination et que les essences, entièrement dénuées de toute existence, ne pouvaient être regardées comme des sujets disposés à recevoir quoi que ce fût. Dès lors, on est logiquement conduit à cette conclusion : Il n'y a rien qui puisse rendre compte de l'ὕφεσις, de l'opération par laquelle Dieu aurait répandu l'existence hors de lui ; toute existence demeure forcément en Dieu ; elle est Dieu même. La doctrine d'Eckehart est la conclusion forcée des principes posés par Proclus et par le *Livre des Causes*.

Elle est aussi la transposition d'une doctrine communément reçue par les philosophes chrétiens.

Nous avons entendu Maître Eckehart autoriser sa doctrine à l'aide de ce texte : « *In principio creavit...* » Ces termes : *In principio*, il ne les interprétait pas comme signifiant : *Au commencement*, mais bien : *au sein du Principe*.

En un autre endroit, il revient sur les divers sens qu'on peut donner à ces mots : *In principio*, et le premier des sens qu'il distingue est le suivant [1] :

« Le Principe dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre, c'est la Raison idéale. C'est ce qui est dit au premier chapitre de l'Evangile de saint Jean : « *In principio erat Verbum.* » Le grec porte Λόγος, c'est-à-dire Raison. Et de suite après : Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait. D'une manière universelle, en effet, et pour quelque chose que ce soit, la raison de cette chose en est le principe et la racine ; c'est pourquoi Platon mettait dans les raisons ou idées le principe tant de l'existence que de la connaissance de toutes choses...

» Voilà donc quel est le Principe ; c'est cette Raison idéale au sein de laquelle Dieu a créé sans rien regarder au dehors... C'est pourquoi, de ce texte : « Dieu a créé le ciel et la terre dans

1. Magistri Eckhardi *Commentarius in Genesim* (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 551-552).

le Principe », les saints donnent communément l'explication suivante : Il les a créés dans son Fils, qui est l'Image et la Raison idéale; et qui nie cette Raison, nie le Fils.

» C'est donc ainsi que Dieu a créé toutes choses dans le Principe, c'est-à-dire dans la Raison; il a créé chaque chose suivant une raison idéale; mais c'est à l'aide d'une raison qu'il a créé l'homme, à l'aide d'une autre raison le lion, et aussi de chaque créature. »

De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, les docteurs catholiques sont nombreux, qui ont affirmé l'existence éternelle, en Dieu, du modèle idéal de chaque créature, la fusion de toutes ces idées en un Exemplaire unique et l'identité de cet Exemplaire avec le Verbe de Dieu. En revanche, les « Saints » dont Eckehart s'autorise sans les nommer, les « Saints » qui, pour appuyer cette doctrine, auraient pris les mots : *In Principio* comme signifiant : « Au sein de la Raison idéale, au sein du Fils de Dieu », ces « Saints », disons-nous, ne nous semblent pas fort nombreux. Si nous exceptons les Kabbalistes qui ont composé le *Zohar* [1], nous ne voyons personne, sauf Scot Erigène [2], qui ait proposé cette interprétation.

Ce que nous venons de lire dans le *Commentaire* de Maître Eckehart sur la *Genèse* ressemble fort, d'ailleurs, à ce que nous avions lu naguère au *De divisione Naturæ*.

A la vérité, Eckehart semble, en un point, se séparer de l'Erigène ; celui-ci écrit sans cesse que les raisons ou causes primordiales des choses ont été créées par Dieu dans son Verbe; le Dominicain allemand semble se déclarer nettement contre une telle opinion. « Les raisons des créatures, dit-il [3], ne sont pas des créatures, et elles ne sont pas créables comme telles (*ut sic*); la raison, en effet, est avant la chose et après la chose; elle est, cependant, la cause originelle de cette chose. Voilà pourquoi c'est par leurs raisons, partant par leurs causes, que les choses changeantes sont connues d'une science immuable, comme on le voit en Physique. La chose extérieure, au contraire, pour ce qui est de son être formel, est changeante, capable d'être créée et, en fait, créée... En Dieu, les choses sont les raisons des choses. C'est ce que dit saint Jean, dans son premier chapitre : « *In Principio erat Verbum, sive* Λόγος ». Et saint Augustin dit, [de la Sagesse de Dieu], « qu'elle est pleine de toutes les raisons. »

1. Voir : Troisième partie. Ch. VI, § V ; t. V, pp. 114-122.
2. Voir : Troisième partie. Ch. V, § II ; t. V. pp. 45-55.
3. Magister Eckardus *In librum Sapientiæ* (H. Denifle, *Op. laud.*, p. 605).

Mais peut-être ne convient-il pas d'insister outre mesure sur ce disparate.

D'une part, nous avons dit [1] combien il serait imprudent de donner son sens habituel au mot *créer* dans les passages où Jean Scot parle de la création des raisons ; ce mot même, l'Erigène, le remplace souvent par *fonder*, parfois par *engendrer* et comme, d'ailleurs, il déclare de la façon la plus formelle que les raisons contenues dans le Verbe sont le Verbe lui-même, il est clair qu'entre la production de ces raisons et la génération du Verbe, c'est l'esprit seul de l'homme qui met une distinction.

D'autre part, on serait malavisé de serrer de trop près le sens des formules données par Maître Eckehart ; ni la pensée ni la langue du Dominicain allemand n'était arrêtée par des contours très précis ; si l'on ne se contente de prendre en gros ses affirmations, si l'on prétend en faire une analyse minutieuse, on se heurte à de fréquentes contradictions. En écrivant : « *Creaturarum rationes non sunt creaturæ, sed nec creabiles ut sic* », il semble avoir surtout voulu qu'on ne confondît pas les raisons avec les choses qui existent hors de Dieu.

En déclarant que les raisons ne sont pas créées, il entend d'abord affirmer qu'elles sont éternelles ; la pensée qu'elles pourraient être, à la fois, éternelles et créées ne se présente pas à son esprit : « Dieu, dit-il [2], a fait toutes choses pour qu'elles existent, c'est-à-dire pour qu'elles aient leur être hors de lui, dans la réalité naturelle, bien qu'elles fussent en lui de toute éternité et qu'elles y fussent éternellement selon leurs raisons... Saint Jean a dit : Toutes choses ont été faites par lui... *Faites* a le sens de *créées* ; les choses éternelles, en effet, ne sont pas créées, tandis que les choses faites ont été créées ; elles l'ont été par Dieu même ; elles existent (*sunt*), c'est-à-dire que hors de Dieu, dans la réalité naturelle, elles ont un être formel, sous leurs formes propres. »

Il est bien clair qu'en ce passage, Maître Eckehart entend réserver le mot *création* à la production temporelle des choses hors de Dieu.

En disant, en outre, que les raisons ne sont pas créables telles quelles, *ut sic*, il semble avoir voulu dire que, pour exister hors de Dieu, il leur faut revêtir une forme particulière. Le passage que nous venons de citer se poursuit, en effet, en ces termes :

« Hors de Dieu, dans la réalité naturelle, les créatures ont un

1. Voir. Ch. V, § II ; t. V, pp. 50-52.
2. Magistri Eckardi *Op. laud.* (H. Denifle, *Op. laud.*, p. 610).

être formel, sous leur forme propre, formes par lesquelles elles sont, tant qu'elles existent, et sont chacune à sa façon, homme, lion, Soleil, etc. ».

Dans sa raison, une chose ne possède pas cette forme qui lui donne, en ce monde, telle ou telle nature. « Toute chose, dans sa raison, demeure latente et cachée [1]; dans sa raison, par exemple, le feu n'est pas feu, on ne le nomme pas feu, car ce mot désigne la nature du feu, et cette nature, il ne l'a pas; ainsi se cache-t-il dans sa cause ».

Or ce sont là pensées toutes semblables à celles que Scot Erigène aime à développer.

Maître Eckehart nous paraît donc s'être grandement inspiré de l'Erigène. Il nous semble, en particulier, qu'il lui a emprunté l'idée de donner aux mots : « *In principio Deus creavit* » la signification suivante : « Dieu a créé dans le Principe, c'est-à-dire dans son Verbe ». Ce passage, à plusieurs reprises, comme son prédécesseur, il l'a entendu de l'éternelle production, au sein de Dieu, de l'Idée de la création, et la théorie qu'il voulait autoriser de la sorte était pleinement dans la tradition de Saint Augustin et des docteurs catholiques. Mais, dans une autre circonstance, il l'a invoqué pour étayer l'étrange opinion que l'influence de Proclus et du *Livre des Causes* lui avait fait concevoir, pour prouver que toutes les créatures ont leur existence en Dieu et que cette existence est Dieu.

Ce qui est advenu en cette circonstance n'est pas, semble-t-il, un accident dans la voie suivie par Eckehart? On dirait que celui-ci s'est appliqué à prendre tout ce que les docteurs catholiques en général, et Jean Scot en particulier, avaient dit des raisons ou idées des créatures, et à le répéter des créatures elles-mêmes.

Tous les théologiens, par exemple, sont unanimes à déclarer que les créatures sont multiples, réellement distinctes les unes des autres et réellement distinctes de Dieu; pour tous, il en est tout au contraire des raisons de ces créatures; si notre esprit distingue entre l'idée du cheval et l'idée de l'homme, c'est seulement pour affirmer que le cheval est, d'une certaine manière, l'image de Dieu et que l'homme l'est d'une autre manière; mais il entend bien affirmer qu'en réalité, toutes les créatures ont une Raison unique, un seul Modèle idéal qui est le Verbe de Dieu, Dieu lui-même.

1. Magister Eckardus *In Ecclesiasticum* (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 579-580).

Dans ce qui vient d'être dit, remplaçons les mots : *raisons des créatures* par le mot : *créature*, et nous aboutirons à ces énoncés étranges [1].

« Dieu est tout ce qu'il y a de moins distinct de l'ensemble des créatures et de chacune d'elles. En effet, si quelque chose se distingue par son indistinction même, plus il sera indistinct, plus, par là même, il sera distinct; et inversement, plus il sera indistinct, plus il sera distinct, puisque sa distinction le distingue de l'indistinct. Or Dieu, c'est quelque chose d'indistinct qui se distingue par son indistinction même.

» Remarquons encore que rien n'est si un, si indistinct que Dieu et toute chose créée.... Rien de moins distinct, en effet, qu'une chose constituée et que ce de quoi, par quoi et en quoi elle est constituée. Mais... le nombre ou multitude, tout ce qui est dénombré et dénombrable, est, comme tel, constitué par des unités et subsiste par des unités. Rien donc de plus indistinct que le Dieu un ou l'Unité d'une part et la créature multiple ».

Tous les théologiens enseignent que l'Univers créé a eu un commencement; la génération des Idées, au contraire, qui n'est pas autre chose que la génération du Verbe, est éternelle. Confrontons encore ce qui est dit du Modèle idéal du Monde avec ce qui est dit du Monde lui-même, et nous obtiendrons ceci [2] :

« Le principe dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre, c'est cet instant présent simple qui est le principe constitutif de l'éternité (*principium nunc simplex æternitatis*), ce présent absolu, veux-je dire, dans lequel Dieu est de toute éternité, dans lequel, également, a été, est, et sera éternellement la procession des personnes divines. Moïse dit donc que Dieu a créé le monde dans ce principe absolument premier, dans lequel Dieu est, et cela sans aucun intervalle ni intermédiaire.

» Comme on demandait un jour pourquoi Dieu n'a pas créé le Monde plus tôt, on répondit : Parce qu'il ne le pouvait pas, car il n'était pas avant que le Monde ne fût. Comment Dieu eût-il pu le créer plus tôt, puisqu'à l'instant (*nunc*) même où il fut, il créa le Monde? N'allons pas, en effet, imaginer, à faux, que Dieu soit, pour ainsi dire, demeuré à ne rien faire, en attendant un certain instant à venir, où il créerait le Monde. En même temps et à la fois, Dieu fut, il engendra son Fils qui lui est coéternel, qui est

1. H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 498-499.
2. Magistri Eckardi *Commentarius in Genesin* (H. Denifle, *Op. laud.*, p. 553.

Dieu comme lui, qui lui est égal en toutes choses, et il créa aussi le Monde ».

Dans ce qui précède, nous avons vu Eckehart, à propos du même texte : « *In principio Deus creavit* » distinguer divers sens du mot *principium* ; tantôt ce mot désignait le Verbe et tantôt cet invisible présent qu'est l'éternité. Ces deux sens, voici maintenant qu'il les mêle et les entrelace [1] :

« En tant qu'Etre, Dieu agit dans l'Etre et pour l'Etre... Or l'être, c'est le commencement, le début, le principe de toutes choses. Il est donc évident que toute œuvre de Dieu est toujours nouvelle... Dieu a donc créé de telle façon que, néanmoins, il créât toujours. En effet, une chose qui est dans le principe et dont, en même temps, le principe est la fin, débute toujours, naît toujours et, toujours, est déjà née... Dieu a donc créé toutes choses dans le principe, car il les a créées en lui-même, qui est le Principe ; et, d'autre part, il a créé toutes choses en lui-même qui est le Principe, car les choses passées, les choses qui étaient avant aujourd'hui, il les crée comme dans le principe, comme au début. Ces deux caractères font défaut aux autres artisans, qui n'agissent pas en eux-mêmes et qui délaissent leurs œuvres, parce qu'ils cessent d'agir..

» Dieu, en tant qu'être, est le premier et le dernier, le principe et la fin. Donc toute chose qu'il a créée en tant que chose passée, il la crée dans le principe en tant que chose présente, et ce qu'il crée ou fait maintenant comme dans le principe, il l'a également créé dans le passé achevé.... Comme, ici, la fin, c'est le principe même, tout ce qui est achevé commence et tout ce qui est déjà né est en train de naître. Dieu a donc [déjà] créé toutes choses, car il ne cesse pas de créer, mais toujours il crée, toujours il commence de créer... C'est ce que signifient ces paroles : « Dans le Principe, Dieu créa le ciel et la terre ». Par cela même, en effet, qu'il achève et finit, il commence, car c'est lui qui est le Commencement, et par le fait même qu'il commence, il finit et achève, car il est, à la fois, le Commencement et la Fin ».

Ce passage nous paraît donner un exemple tout à fait caractéristique de la méthode d'Eckehart; il construit des syllogismes d'aspect fort rigoureux; rien ne semble y manquer ; majeure, mineure, conclusion y sont énoncées plutôt deux fois qu'une ; seulement un terme y figure, tel ici le mot *principium*, qui peut

1. Magistri Eckardi *Opus tripartitum*. Præmium (H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 540-541).

recevoir deux sens absolument différents ; et d'une proposition à l'autre, ce mot change de signification ; en sorte que ce qui revêtait l'imposant appareil d'un raisonnement se résout en une suite de calembours.

Très probablement, le Dominicain allemand s'est pipé lui-même avec ses jongleries verbales. Il a pris le mot *esse* avec son sens propre d'être, d'existence et, partant des principes de Proclus et du *Livre des Causes*, il a démontré que l'*esse* de toute créature était en Dieu et était Dieu.

Mais près de lui, dans sa province et dans son ordre, Thierry de Freiberg enseignait que le terme *esse* était absolument synonyme du terme *essentia*. Bien qu'habituellement, il les distinguât l'un de l'autre, Eckehart, par un des tours de passe-passe dont il était coutumier, les a sans doute échangés. Il a cru que ce qu'il pensait avoir démontré équivalait à cette formule de Jean Scot Erigène : « *Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est.* » Il a jugé qu'on pouvait répéter de l'*esse* des créatures tout ce que le Fils de l'Érin avait affirmé de l'*essentia*, de l'οὐσια, c'est-à-dire, selon le langage de celui-ci, de la raison ou idée. Il n'a pas vu ce que sa doctrine avait de choquant pour le bon sens ni d'hérétique pour l'orthodoxie. Il s'est vanté de ne pas supprimer l'existence des créatures mais, au contraire, de l'affermir. Il ne s'est pas soupçonné lui-même de panthéisme.

L'autorité ecclésiastique fut plus clairvoyante.

En 1326, l'Archevêque de Cologne entama un procès contre Maître Eckehart et sa doctrine [1]. La mort d'Eckehart, survenue en 1327, n'interrompit pas l'information. Le 27 mars 1329, Jean XXII condamnait, à des titres divers, vingt-huit articles [2] extraits des écrits ou des sermons du Dominicain allemand.

Parmi ces articles, les trois premiers étaient ainsi conçus :

« Interrogé pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, il répondit et répond encore : Parce que Dieu ne pouvait pas le produire auparavant ; une chose, en effet, ne peut agir avant d'être ; or, aussitôt que Dieu fut, il créa le Monde.

» On peut accorder que le Monde a existé de toute éternité.

» En même temps et à la fois, Dieu fut, il engendra son fils qui lui est coéternel, qui lui est égal en toutes choses et qui est Dieu comme lui, et aussi, il créa le Monde. »

1. H. Denifle, *Acten zum Processe Meister Eckeharts (Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. II, 1886, p. 624).
2. H. Denifle, *Op. laud.*, pp. 637-639.

Ces trois articles, nous les avons textuellement lus dans le *Commentaire sur la Genèse* composé par notre auteur.

D'autres sont des corollaires immédiats des doctrines que nous avons rapportées; tel celui-ci, qui est le vingt-sixième :

« Toutes les créatures sont un pur néant; je ne dis pas qu'elles soient peu de chose, encore qu'elles soient quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant. »

Pouvait-il tenir un autre langage, celui qui affirmait qu'il n'y a pas d'existence hors de Dieu, que toute existence est l'existence même de Dieu, est Dieu, et que, hors de Dieu, il n'y a que le néant ?

Si, d'ailleurs, l'existence de chacun de nous est en Dieu, si elle est identique au Verbe de Dieu et à Dieu même, comme nous l'avons entendu affirmer, nous devons regarder comme nécessaires ces articles, qui sont le dixième et le treizième :

« Nous sommes totalement transformés en Dieu et changés en Dieu, de même façon que, dans le sacrement de l'autel, le pain est converti au corps du Christ; je suis donc à tel point converti en Dieu, que Dieu fait que je sois un avec lui, et non pas simplement que je lui sois semblable; par le Dieu vivant, il est véritable qu'il n'y a là nulle distinction.

» Tout ce qui est propre à la nature divine, tout cela est également propre à l'homme juste et divin; aussi cet homme accomplit-il toutes les opérations que Dieu accomplit; avec Dieu, il a créé le ciel et la terre; avec lui, il engendre le Verbe éternel; sans cet homme là, Dieu ne saurait rien faire. *Et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere.* »

En défendant que de pareilles propositions soient enseignées ou prêchées, en proscrivant les livres qui les contenaient, l'Eglise ne défendait pas seulement l'orthodoxie; elle se faisait gardienne du bon sens.

IV

Eckehart le Jeune

Parmi les propositions que le pape Jean XXII condamnait comme enseignées par Maître Eckehart, se trouvaient celles-ci, qui sont la onzième, la douzième, la vingtième, la vingt-et-unième et la vingt-deuxième [1] :

1. H. Denifle, *Op. laud.*, p. 638.

« Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique dans la nature humaine, tout cela, il me l'a donné à moi ; et ici, je n'excepte rien, ni la sainteté, ni l'union, mais il m'a tout donné, à moi comme à lui.

» Tout ce que la Sainte Ecriture dit du Christ, tout cela est également vrai de l'homme bon et divin.

» L'homme bon est le Fils unique de Dieu.

» L'homme noble est ce Fils unique de Dieu que Dieu a engendré de toute éternité.

» Le Père m'engendre comme son Fils, et comme le même Fils. Toute opération de Dieu est une ; aussi m'engendre-t-il son Fils sans aucune distinction. »

Ces stupéfiantes propositions se peuvent résumer ainsi : Tout homme ou, du moins, tout homme bon, est absolument identique au Fils unique de Dieu, aussi bien au Verbe considéré dans sa divine nature, qu'au Verbe incarné, au Verbe fait homme, à Jésus-Christ.

De quelle métaphysique se pouvaient réclamer ces étranges corollaires, si les écrits de Maître Eckehart ne nous l'apprennent pas, nous le saurons par la lecture d'un sermon de son frère.

D'Eckehart le jeune, nous possédons seulement deux sermons, dont un a été donné pour le premier dimanche de l'Avent ; c'est dans celui-ci que se lisent les paroles suivantes [1] :

« Celui qui veut être sauvé et parvenir à cette bienheureuse connaissance de Dieu le Père, en laquelle consiste toute notre béatitude, doit nécessairement, par l'union intime avec le Christ, par l'esprit et par l'amour, devenir, lui aussi, le Fils unique du Père.

» Il n'y a pas, en effet, plusieurs fils du Père ; il n'y en a qu'un. Sans doute, par la naissance corporelle, nous pouvons nous distinguer de lui ; cela même est nécessaire ; mais, dans la génération éternelle, il ne peut y avoir qu'un seul Fils ; car, en Dieu, il n'y a qu'une seule origine naturelle, un seul principe naturel ; il ne peut donc y avoir qu'une seule émanation naturelle du Fils.

» Non, il n'y a pas deux émanations du Fils ; il n'y en a qu'une. Par conséquent, si nous devons être un seul Fils avec le Christ, il est absolument nécessaire que notre émanation de Dieu le Père soit perpétuelle et ne fasse qu'un avec l'émanation naturelle du Verbe, de même que notre retour dans le Père.

1. *Œuvres complètes de* Jean Tauler, *religieux dominicain du* xive *siècle. Traduction littérale de la version latine du chartreux* Surius, par E. Pierre Noel, O. P. ; t. IV, 1911, pp. 361-363.

» Vous me demandez comment nous pouvons en arriver là, devenir le Fils unique de Dieu le Père ? Faites bien attention à ce que je vais vous dire.

» Lorsque le Verbe éternel, notre Dieu, prit la nature humaine, il ne revêtit pas la nature de tel ou tel homme en particulier, mais la nature humaine simple, indivisible, sans image. Or, par cette prise de possession de la nature par le Verbe, c'est bien la nature humaine qui se trouve dans le Fils, elle est bien parfaitement l'image du Père à cause de l'unité de personne. Car enfin le Fils éternel lui-même est l'exemplaire de l'humaine nature. Ainsi donc, de même que celui qui est véritablement Dieu s'est fait véritablement homme, de même, sans aucun doute, l'homme s'est fait véritablement Dieu. Et c'est ainsi que la nature humaine, dans ce qu'elle avait de créé, a été transformée en image divine, en image du Père éternel.

» Si donc nous voulons être les Fils de Dieu, il est indispensable de déposer, de quitter, d'abandonner tout ce qui fait en nous la distinction et la différence. Tel ou tel homme, en effet, Pierre ou Paul, n'est qu'un accident de la nature. Laissons donc de côté tous les accidents, et cherchons à devenir tels que nous sommes dans la nature humaine, libre, indivise et indistincte. C'est cette nature humaine, en effet, dans laquelle nous nous perdons, qui a été prise par le Verbe éternel et qui est devenue le Fils de Dieu le Père. En elle aussi nous devenons le Fils du Père éternel, puisque nous prenons cette même nature qui est devenue Dieu et que nous l'unissons à Dieu par l'amour. »

Dans cette curieuse page, on peut reconnaître, croyons-nous, l'influence de Jean Scot, mais d'un Jean Scot mal compris et déformé.

Selon Jean Scot, pour une créature telle que l'homme, on doit distinguer deux sortes d'existences.

D'une part, se trouve l'existence éternelle à l'état d'idée ou, comme il dit plus volontiers, d'οὐσία ou d'*essentia*; cette idée ou cause primordiale de l'homme ne fait qu'un avec les idées de toutes les autres créatures; toutes ensemble, elles constituent l'Οὐσία suprême, l'Exemplaire éternel de l'Univers créé, le Verbe de Dieu.

D'autre part, se trouve l'homme existant réellement d'une existence temporelle, distincte de l'existence divine; dans cette existence, l'homme a une certaine forme substantielle, une certaine espèce.

Pour dire comment les créatures temporelles ont été produites

sur le modèle des essences éternelles, l'Érigène use d'un langage métaphorique ; il dit, par exemple [1], que « par cette génération, leurs substances (*substantiæ*) éternelles, qui subsistaient d'une manière incommunicable dans le Verbe de Dieu, se sont écoulées (*profluerunt*) dans les formes et les espèces (*formæ et species*). »

Cet enseignement du fils d'Erin était bien connu dans l'École de Maître Eckehart; lorsque celui-ci voulait parler de l'existence des créatures hors de Dieu, il la nommait : être formel, *esse formale*.

En face de cet enseignement, plaçons celui de l'Église catholique : Le Verbe éternel de Dieu a pris la nature humaine.

Les deux doctrines sont exprimées en des termes qui se ressemblent, qui présentent entre eux au moins une analogie superficielle ; confondons-les, brouillons-les; nous obtiendrons cette conclusion :

L'homme, formé par l'écoulement de l'idée éternelle de l'homme au sein de la forme spécifique de l'humanité, est identique au Christ, formé par l'union de la nature divine du Verbe avec la nature humaine.

C'est précisément ce qu'enseigne Eckehart le jeune, ce qu'enseignait certainement son frère.

Mais notre auteur prévoit encore une objection.

Lorsque, pour parler comme Jean Scot, l'οὐσία éternelle de l'homme s'écoule dans la forme spécifique de l'homme, ce qu'elle produit d'une manière temporelle, ce n'est pas l'homme en soi, l'homme espèce; ce sont des individus humains, concrets, déterminés, distincts les uns des autres.

De même l'union de la nature divine du Verbe avec la nature humaine ne s'est pas faite dans l'homme abstrait, mais dans un homme bien déterminé, en Jésus-Christ.

Il reste donc encore que les divers individus humains demeurent distincts les uns des autres et distincts de cet homme parfaitement défini qu'est le Christ.

Ces distinctions individuelles ne sont pas pour embarrasser bien fort nos Dominicains allemands.

Boëce avait enseigné [2] que les accidents distinguent seuls les individus d'une même espèce ; Gilbert de la Porrée et Guillaume d'Auvergne s'étaient élevés contre cette opinion ; c'est elle que reprennent nos auteurs; seules, des différences accidentelles séparent les hommes les uns des autres.

1. Joannis Scoti Erigenæ *De divisione Naturæ* lib. III, cap. 15 [Joannis Scoti Erigenæ *Opera*. Accurante J. P. Migne (*Patrologiæ Latinæ*, t. CXXII). Col. 665].
2. Voir : Troisième partie. Ch. IX, § II; t. V, pp. 285-316.

Mais des accidents sont, par définition, choses qui n'adhèrent pas à la substance et qui s'en peuvent détacher ; l'homme peut donc se débarrasser de ces différences accidentelles qui font de lui tel ou tel homme, il peut se dépouiller de son individualité, se fondre dans l'espèce humaine, devenir l'homme en soi; par cette opération, toute semblable à celle que les brahmes poursuivent dans leur rêveuse méditation, il deviendra identique au Verbe de Dieu fait homme.

Au point de départ de ce système, nous retrouvons le procédé logique (s'il est permis de lui donner ce nom) que nous avons déjà signalé dans la doctrine de Maître Eckehart; de véritables jeux de mots, abusant de l'amphibologie de certains termes, de l'imprécision de certaines expressions métaphoriques, identifient des propositions qui, à les bien prendre, avaient des significations toutes différentes; ces tours de passe-passe se poursuivent avec des allures de syllogisme; l'Église n'eut certes pas tort de condamner les conclusions d'une telle sophistique.

V

Jean Ruysbroec

Lorsque l'homme se détache de tous les accidents qui le distinguent des autres hommes, lorsqu'il se dépouille de son individualité, il arrive à se fondre dans l'homme en soi, dans la nature humaine universelle. Cette nature humaine universelle, débarrassée de tout ce qui est accidentel, changeant, périssable, c'est le fond de l'âme, cet *abditum mentis*, où tous les mystiques, abstraits par la méditation des événements de ce monde et de toute préoccupation personnelle, isolent leur contemplation. Ce fond de l'âme, ce n'est pas une chose créée, ce n'est pas même, comme le voulait Thierry de Freiberg, une Intelligence active directement unie à Dieu ; c'est l'Idée éternelle de l'humanité, c'est le Verbe de Dieu, Dieu lui-même. Lors donc qu'en quittant tous les accidents qui le différenciaient et le personnifiaient, un homme a cessé d'être tel ou tel, Pierre ou Paul, pour n'être plus que l'homme lui-même, il s'est réduit à ce qui est le fond de son âme, son *abditum mentis* ; et, dès lors, il est le Verbe de Dieu, il est Dieu.

Tel est le principe essentiel de la mystique contemplative professée et pratiquée par les Dominicains allemands.

Maître Eckehart, le 13 février 1327, pouvait bien, dans un sermon où il reniait les erreurs dont on l'accusait, déclarer [1] : « Je n'ai jamais prêché qu'il y a dans l'âme quelque chose d'incréé ! » Il avait bel et bien enseigné qu' « il y a dans l'âme une lumière, une étincelle qui est incréée et incréable. » Et ce n'est assurément pas sans raison que, dans la doctrine communément attribuée au Dominicain allemand, le pape Jean XXII condamnait cette proposition [2] :

« Dans l'âme, il y a quelque chose d'incréé et d'incréable ; si toute l'âme était telle, elle ne serait ni créée ni créable ; ce quelque chose, c'est l'Intelligence. »

De l'Intelligence active, identique à l'*abditum mentis*, Thierry de Freiberg faisait une créature, image totale du Verbe considéré comme modèle de l'Univers entier ; évidemment, par un bond nouveau et plein d'audace, Maître Eckehart l'identifiait au Verbe lui-même.

Qu'Eckehart le jeune se soit rangé à l'opinion de son frère, ce que nous avons cité de lui ne permet guère d'en douter. D'autres l'adoptèrent également et, parmi ceux-ci, nous devons citer Jean Ruysbroec.

Un admirateur de Ruysbroec, Jean de Schoenhau, écrivait à Jean Gerson, qui avait critiqué le traité intitulé : *L'ornement des noces spirituelles* [3] :

« L'auteur de ce livre ne fut pas, comme le suppose Maître Gerson, un idiot et un homme sans lettres ; le Chancelier était, en cela, mal informé ; c'était un prêtre, fort agréable à Dieu je l'espère ; il fut le fondateur et le premier prieur d'un monastère de chanoines réguliers, appelé le Vallon Vert, dépendant du Brabant et du diocèse de Cambrai, et situé dans la forêt de Soignes, non loin de la fameuse ville de Bruxelles.

» Il ne rédigea pas sa doctrine en latin, mais en allemand ; en effet, bien qu'il fût d'un savoir assez compétent, ce savoir, cependant, n'était pas tellement éminent qu'il lui eût permis de présenter la doctrine dont nous parlons en un latin si bien composé et en un style si élégant, à moins que Dieu ne l'eût doué, dans ce but, d'un don spécial. Mais plus tard, pour le plus grand profit de toutes les nations, un frère du même monastère, qui était

1. H. Denifle, *Acten zum Processe Meister Eckeharts ;* loc. cit., p. 632.
2. H. Denifle, *Op. laud.*, p. 639.
3. *Libellus fratris* Johannis de Schoenhavia *qui nititur defendere quædam dicta fratris Johannis Ruysbroech contra magistrum Johannem de Gerson cancellarium parrhisiensem* (Johannis Gerson *Opera*, Parrhisiis, apud Tribotes, per Joannem Knoblouch, MDXIV. Pars I, XVI).

homme fort bien doué et très lettré, prit personnellement soin de traduire en latin quelques-uns des livres de Ruysbroec. »

Le même auteur nous apprend que Ruysbroec était mort vingt-cinq ans environ avant le Schisme, donc vers 1353. C'est le 13 mars 1344 qu'il était venu se fixer au Vallon Vert avec Jean de Leuw, Franco de Condenberg et Jean Hinckaert, chanoine de Sainte-Gudule.

C'est du livre *De ornatu spiritualium nuptiarum*, composé par Ruysbroec, que Jean Gerson extrait, mot pour mot, « *ad litteram* », quelques propositions qui lui paraissent malsonnantes [1].

« Par la jouissance de l'amour qu'il éprouve en se vidant de lui-même, l'esprit se perd lui-même ; il en vient enfin à recevoir la clarté sans aucun intermédiaire, et, sans entremise, il devient cette clarté qu'il reçoit... Notre être créé dépend de l'Être éternel et, selon son existence essentielle, il ne fait qu'un avec lui... Tous ceux qui, dans la vie contemplative, s'élèvent au-dessus de leur propre création, ne font plus qu'un avec la clarté déifique ; bien plus, ils sont eux-mêmes cette clarté ; en effet, à l'aide de cette déifique clarté, ils se voient, se sentent, se découvrent tels qu'ils sont en leur être incréé, en leur vie incréée ; ils voient que cette même vie est l'abîme simple de la divinité ; il en résulte qu'ils ne font plus qu'un avec cette lumière par laquelle ils voient et qu'ils voient... Tout esprit dévot, lorsqu'un profond épanchement d'amour l'a fait évanouir en Dieu, est un avec Dieu ; il n'est pas un d'une façon quelconque ; mais il est cela même qu'est en soi la propre essence de Dieu, de même façon qu'en la vision béatifique... Cet esprit est transporté au-dessus de lui-même ; il est unifié avec Dieu ; dans l'unité de l'abîme vivifiant dans lequel il se possède lui-même selon son existence incréée, il voit et goûte les immenses richesses qu'il possède de la même manière que Dieu les voit et les goûte. »

Jean de Schoenau peut bien prétendre que ces formules ont seulement pour but de faire entendre l'inexprimable ressemblance que notre âme acquiert avec Dieu, de l'union qu'elle contracte avec lui « par l'amour qui la liquéfie et par l'excès de la contemplation extatique. » Sous les métaphores, nous découvrons sans peine autre chose que l'affirmation de cette ressemblance et de cette union ; très clairement, nous y reconnaissons certaines propositions essentielles de la doctrine de Maître Eckehart.

1. *Epistola* JOHANNIS DE GERSON *ad fratrem Bartholomæum Carthusiensem super tertiam partem libri* RUYSBROECH *de ornatu spiritualium nuptiarum* (JOHANNIS GERSON *Opera*, éd. cit., pars I, XV).

Ce sont ces propositions que la claire perspicacité de Gerson mettait en évidence lorsqu'il résumait en ces termes la doctrine de Ruysbroec :

« Cet auteur suppose que l'âme, dans la contemplation parfaite de Dieu, non seulement voit Dieu par le moyen d'une clarté qui est l'essence de Dieu, mais qu'elle est elle-même cette divine clarté. Prenant, en effet, l'Ecriture au pied de la lettre, il imagine que l'âme, à ce moment, cesse d'être en cette existence qu'elle avait auparavant dans son propre genre, et qu'elle est convertie, transformée et absorbée en son être divin, en cet être idéal qu'elle eut de toute éternité au sein de l'essence divine, en cet être dont Saint Jean parle dans son évangile, lorsqu'il dit : « Ce qui a été créé était vie en lui. » Cet être, présuppose notre auteur, est cause de notre être temporel et, au point de vue de l'existence essentielle, il ne fait qu'un avec celui-ci. Il ajoute que, dans cet abîme de l'Etre divin, l'âme du contemplatif se perd à tel point qu'aucune créature ne la pourrait retrouver. »

Le chancelier de Paris a discerné avec une précision singulière ce qui est comme le cœur de toute cette étrange métaphysique : La confusion de l'existence créée et temporelle avec l'existence idéale et éternelle.

Avec une égale clairvoyance, il signale que cette confusion n'est pas nouvelle et désigne, aux Dominicains allemands, leur prédécesseur. « C'est, dit-il en parlant de la doctrine de Ruysbroec [1], la folie d'Amaury, qui fut condamné ; celui-ci supposait que la créature se transformait en Dieu, en sa propre essence et en son principe idéal. » La confusion de l'existence réelle d'une chose avec son existence à l'état d'idée dans le Verbe de Dieu est, en effet, le fond de la Métaphysique d'Eckehart et de ses disciples, comme elle l'était de la Métaphysique d'Amaury de Bennes.

VI

Jean Tauler

Dans l'œuvre de Ruysbroec, tout n'était pas marqué au coin des doctrines erronées de Maître Eckehart ; on y trouvait nombre

1. *Epistola magistri* Johannis de Gersonno *ad fratrem Bartholomæum carthusianum contra defensionem Johannis Ruysbroech.* (Joannis Gerson *Opera*, édit. cit., pars I, XVI, C.)

de pages qu'inspirait la piété chrétienne la plus orthodoxe, et Gerson se plaisait à le reconnaître.

On en peut dire autant des sermons de Tauler ; c'est seulement dans un petit nombre de passages que perce la métaphysique téméraire des Dominicains allemands ; et dans ces passages mêmes, elle se voile au point qu'on la laisserait peut-être passer sans la reconnaître si on ne l'avait vue à visage découvert chez les maitres dont l'auteur se recommande.

Jean Tauler naquit en Alsace [1], probablement à Strasbourg même, à la fin du XIII^e^ siècle.

Après avoir revêtu la robe de Saint Dominique, il vint étudier à Paris avec son ami Jean de Tambach, qui était de Cologne ; les PP. Quétif et Echard disent que, de leur temps, on conservait encore au couvent de Saint Jacques, à Paris, un livre que les deux jeunes religieux y avaient laissé comme souvenir et qui portait cette inscription : *Librum istum contulere Fratres Magister Johannes de Tambacho et Johannes Tauleri de conventu Argentinensi.*

Une lettre du P. Venturino de Bergame, adressée en 1336 au P. Egnolse de Strasbourg nous apprend que Tauler était alors dans cette dernière ville. En 1339, nous le trouvons prêchant un carême à Bâle.

Jean Tauler mourut à Strasbourg le 17 mai 1361 ; c'est du moins la date qu'on lisait sur la pierre du tombeau conservé dans l'ancienne église des Dominicains, dite Temple-Vieux, qui fut incendiée par le bombardement de 1870.

Voilà tout ce que nous savons de certain sur la vie de Tauler ; beaucoup de récits s'y joignent, dont il est difficile de dire s'ils sont véritables ou légendaires ; nous ne nous attarderons pas à les rapporter.

La doctrine de Jean Tauler est toute pénétrée de Néo-platonisme ; comme tous les Dominicains de l'Ecole de Strasbourg, il se plait à donner à Dieu ce nom d'Un par lequel les Alexandrins le désignaient. Pour décrire cette parfaite unité de Dieu, il retrouve les accents de Plotin et de Denys.

« L'Un ne sort pas de lui-même, dit-il [2] ; il ne connaît rien d'étranger, rien d'éloigné, rien de rapproché ; il n'a ni longueur ni largeur ; que dis-je ? Cet Un, qui est Dieu même, contient en

1. *Œuvres complètes de* JEAN TAULER... *traduites par* E. PIERRE NOEL, O. P., Tome I. 1911. Introduction, pp. 2-16.

2. JEAN TAULER, *Deuxième sermon pour le saint jour de Pâques (Œuvres de* TAULER, éd. cit., t. II, 1911, p. 289).

lui tous les biens. En dehors de lui, il n'y a rien. Par lui, les créatures ont leur essence, leur bien ; il ne tire rien des créatures. Or il faut en dire autant de ce qui est divin, qu'il s'agisse de l'homme, d'une œuvre ou d'un mode. Tout mode, en effet, en tant qu'il est divin, n'a rien en dehors de lui-même ; mais il possède en lui-même tout bien, sans largeur ni longueur, et cela simplement, essentiellement et en toute vérité. En lui, rien d'étranger, rien d'éloigné. »

Les docteurs catholiques les plus orthodoxes eussent sans doute contresigné ces paroles si elles ne contenaient un mot qui surprend ; c'est le nom de l'homme, mis à côté des opérations divines et des modes divins, comme s'il en partageait l'indivisible unité ; ce mot laisse déjà percer la doctrine d'Eckehart, au gré de laquelle l'homme n'est pas distinct de Dieu.

Se fondre dans l'unité de Dieu, c'est la tendance de l'homme et de toutes les créatures ; Tauler décrit cette tendance en termes qui nous font souvenir de Denys, mais où se remarquent, en outre, des expressions qui rappellent, sans l'affirmer expressément, la théorie d'Eckehart.

« Dieu, dit notre auteur [1], est une essence pure, qui est l'essence de toute essence, sans rien être, cependant, d'aucune autre réalité...

» Sans doute, toutes les créatures ont une certaine bonté, un certain amour, mais elles ne sont ni la bonté ni l'amour. Dieu seul est l'essence de la bonté, de l'amour et de tout ce qu'on peut appeler une essence.

» C'est à lui que l'homme s'appliquera, c'est dans cette essence qu'il se plongera de toutes ses forces et d'une manière active, sensible et contemplative, c'est dans cet Etre qu'il immergera son pur néant, pour qu'il y soit renouvelé, vivifié et, si je pouvais m'exprimer ainsi, *essentié* dans l'essence divine qui est la seule essence, la seule vie, la seule action de toutes les choses créées.

» Après cela, il contemplera la propriété de l'unité de chaque essence. Dieu, en effet, est au terme ultime de la simplicité et de l'unité ; en lui, toute multiplicité est unifiée et réduite à la simplicité, dans son essence uniquement une.

» De plus, son essence est son opération, sa connaissance, sa récompense, son jugement, sa justice, sa miséricorde. Tout cela,

1. Jean Tauler, *Quelques exhortations et conseils.* III *(Œuvres de* Tauler, éd. cit., t. VII, 1912, pp. 309-310).

en Lui, est un. Par opposition, l'homme rapprochera de cette unité cette incompréhensible multiplicité, afin que Dieu la rende simple, et la ramène à l'unité dans la simplicité de son essence. »

« Tauler écrit encore [1] : « Aussi longtemps que l'homme se possède, se sait, se trouve en Dieu, et qu'il possède Dieu en lui, il ne fait pas encore une seule et même chose avec Dieu. Il possède, en effet, il sait deux choses, Dieu et lui-même. C'est là une sorte de multiplicité, et ce n'est pas encore la parfaite unité. Or, dans l'unité, il n'y a pas de place pour la multiplicité.

» Là seulement est la vraie unité, quand l'homme est totalement entré et fondu dans cet Un, qui est Dieu et qu'on appelle Dieu, toujours présent à nos âmes ; la vraie unité, c'est quand l'homme n'aime rien, ne désire rien, ne fait rien en dehors de lui-même, ni Dieu ni les créatures, mais qu'il est complètement abimé et perdu en Dieu. Dans l'homme parfaitement uni à Dieu, c'est, si je puis parler ainsi, une seule essence, une seule vie, et l'homme, en dehors de Dieu, ne doit rien connaître de quelque nature que ce soit.

» Toutes les créatures tendent, à leur manière, vers cette unité. La multiplicité n'a pas d'autre but que de se réduire à l'unité ; le multiple veut être un. C'est de l'Un que procède, sans intermédiaire, la multiplicité, et toute créature se hâte de retourner à cet un indivisible ; tout son être y aspire, tous ses efforts y convergent. Il est hors de doute que tout amour, toute entreprise, toute agitation n'a d'autre but que le repos. Or le repos parfait ne se trouve vraiment qu'en Dieu, l'Un simple et indivisible. C'est ainsi que le flux est en vue du reflux. Notre émanation de Dieu n'a qu'un objet : Nous ramener à Dieu, notre principe et notre source. Et lorsque nous aurons parfaitement reflué en Dieu, alors ce sera le repos consommé et la tranquilité absolue. Cette paix, ce repos, tous les êtres le désirent naturellement et, pour l'obtenir, ils consument leur vie, tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils ont. Or jamais ils ne pourront obtenir ce repos parfait ailleurs que dans l'Un, c'est-à-dire en Dieu bon, puissant, en qui se trouve la plénitude de la paix ».

L'homme doit donc s'unir avec Dieu dans une unité telle « qu'il n'y ait plus, en elle, place pour la multiplicité ». Pour atteindre à cette unité, il ne lui suffit pas de délaisser la connaissance des créatures et de parvenir à un état où il ne connaîtrait

1. Jean Tauler, *Premier sermon pour le jour de Pâques* (*Œuvres de* Tauler, éd. cit., t. II, pp. 273-274).

plus que Dieu et lui-même ; ce serait encore la multiplicité ; il faut qu'il arrive « à ne rien connaître hors de lui-même, ni Dieu ni créature » ; c'est quand il n'aura plus que cette science absolument simple, quand il ne connaîtra rien en dehors de lui-même, quand « il n'aimera plus ni Dieu ni les créatures », que l'homme sera « complètement abîmé et perdu en Dieu », qu'il sera, avec Dieu, « une seule essence et une seule vie ».

La signification de ces paroles semble claire ; ce que l'homme doit rechercher uniquement, c'est ce fond de l'âme, cet *abditum mentis*, qui est sa propre nature dégagée de tout accident ; et quand il se sera réduit lui-même à n'être plus que cette nature toute simple, il sera uni à Dieu dans une unité qui exclut toute multiplicité, il sera identique à Dieu ; c'est la pure doctrine d'Eckehart et de Ruysbroec.

Ce fond de l'âme, d'ailleurs, cet *abditum mentis*, c'est le sujet auquel revient sans cesse l'enseignement de Tauler ; dans le passage suivant, il nous dira qu'elles influences dirigent cet enseignement.

« Un grand nombre [1] de docteurs anciens et modernes ont écrit beaucoup sur cette partie la plus noble de l'âme. Albert le Grand, Maître Thierry, Maître Eckehart lui ont donné différents noms. L'un l'appelle une étincelle, un autre un centre de l'existence, un troisième (c'est Albert le Grand) l'image de la Sainte Trinité.

» Or cette étincelle, pourvu qu'elle ne soit pas étouffée, monte si haut que notre intelligence ne peut plus la suivre. Et, en effet, elle ne s'arrête pas avant d'être arrivée au fond de la Divinité d'où elle est sortie et dans lequel elle était avant même d'être formée ».

Voilà, clairement énoncée, l'erreur que Gerson reprochait à Ruysbroec ; par la contemplation de l'intime fondement de sa nature, l'homme peut ramener son existence créée à l'existence idéale qu'il eut, de toute éternité, dans le Verbe de Dieu, partant, à ne faire qu'un avec Dieu même.

Tauler a demandé certains éléments de sa doctrine à des docteurs chrétiens qu'il nous fait connaître, Albert le Grand, Thierry de Freiberg, Eckehart ; mais il a lu aussi des auteurs païens.

« Il n'est pas douteux, poursuit-il [2], que les théologiens qui ont écrit sur ce sujet n'aient, par leur vie et leur étude, puisé cette doctrine dans la très pure vérité elle-même et qu'ils ne l'aient

1. Jean Tauler, *Deuxième sermon pour le treizième dimanche après la Trinité* (*Œuvres de* Tauler, éd. cit., t. IV, 1911, pp. 50-51).
2. Jean Tauler. *Loc. cit.*, pp. 51-60.

empruntée aux plus grands docteurs et aux saints les plus éminents de l'Eglise, car ceux-ci n'ont pas cessé d'en parler ; ils en ont même beaucoup écrit.

» Cependant, même en dehors d'eux, certains philosophes païens, qui vécurent longtemps avant l'ère chrétienne, s'appliquèrent de toutes leurs forces à chercher et à expliquer cette étincelle ; tels sont Platon, Aristote, Proclus....

» Proclus, un philosophe païen, appelle ce fond de l'âme un sommeil, un silence, un repos divin. Il dit que c'est la recherche occulte de l'Un unique, de cet Un qui est infiniment au-dessus de notre raison et de notre intelligence. Lorsque l'âme, ajoute-t-il, se recueille intérieurement au fond d'elle-même, elle devient en quelque sorte divine, elle mène une vie divine ».

Tauler avait certainement conçu, pour Proclus, la plus vive admiration ; il lui arrive de le mettre au-dessus de Saint Thomas d'Aquin. Dans un de ses sermons, par exemple, où il parle de l'image de Dieu en nous, il dit [1] :

« Saint Thomas s'est approché davantage de la réalité... Mais il est d'autres docteurs qui parlent de ce sujet d'une manière bien plus haute. Ils disent que cette image réside dans l'intime de l'âme, c'est-à-dire dans le fond le plus extrême, le plus caché de l'âme.

» Un philosophe païen, du nom de Proclus, parlant de ce fond, disait : « Tant que l'homme est occupé par les images qui sont » au-dessous de nous, il n'est pas croyable qu'il puisse se recueil- » lir dans ce fond. C'est à peine si nous pouvons nous persuader » à nous-même que ce fond existe au dedans de nous ; nous ne » voulons même pas croire qu'il soit loin de songer qu'il existe » en nous »... « Mais » — c'est encore Proclus qui parle — « vou- » lez-vous faire l'expérience qu'en réalité il existe ? Regardez-le » avec l'œil de l'intelligence, laissant de côté toute multiplicité. » Que si vous désirez vous rapprocher de lui encore davantage, » eh bien ! détournez le regard même de votre intelligence ; l'in- » telligence, en effet, est encore au-dessous de vous ; faites-vous » un avec Lui qui est Un ». Or cet Un, Proclus l'appelle l'obscurité reposée, silencieuse, dormante, divine et hors de soi.

» Un grand sujet de honte pour nous, mes chers amis, et une chose qui doit nous faire monter le rouge au front, c'est de voir qu'un gentil, un païen a pu non seulement concevoir par son

1. JEAN TAULER, *Deuxième sermon pour la Sainte Trinité* (*Œuvres de* TAULER, éd. cit., t. III, 1911 ; pp. 119-120).

intelligence, mais atteindre ce fond et descendre jusqu'à lui, alors que nous sommes si loin de l'égaler sur ce point ».

Proclus est donc le grand maître dont se réclame Jean Tauler ; il ne s'est pas contenté de lire la Στοιχείωσις θεολογική, car rien, dans ce livre, ne ressemble aux passages qu'il cite ou qu'il indique par voie d'allusion.

L'un des passages désignés par Tauler se rencontre dans un des opuscules traduits par Guillaume de Moerbeke, dans le traité *De fato et eo quod in nobis*. Proclus y parlait, à plusieurs reprises, de ce qu'il nommait : Τὸ ἐφ' ἡμῖν, de ce que Guillaume de Moerbeke, dans son latin mêlé de grec, appelait : Τὸ *in nobis* ; il entendait par là ce qu'il y a en nous de plus caché, de plus intime, de plus essentiel, ce fond de l'âme dont nous entretiennent si volontiers les Dominicains allemands ; ce qu'il en disait, nous l'allons voir.

Il décrivait, tout d'abord, quatre modes de connaissance de plus en plus élevés ; puis il ajoutait [1] :

« Au delà de toutes ces connaissances, je vous veux faire découvrir une cinquième intelligence, à vous qui vous êtes fié à Aristote ; il a conduit votre ascension jusqu'à l'opération intellectuelle, mais, au delà, il ne vous a rien fait soupçonner ; attachez-vous maintenant à Platon et, avant Platon, aux Théologiens ; ils ont accoutumé de nous vanter une connaissance qui est au-dessus de l'intelligence, une inspiration (μανία), au point de nous la décrire comme vraiment divine ; elle est, disent-ils, l'un de l'âme ; elle nous excite à découvrir cet un intellectuel et elle le conjoint à l'Un. Chaque chose, en effet, est connue par la faculté qui lui ressemble, ce qui est sensible par le sens, ce qui est capable d'être su par la science, ce qui est intelligible par l'intelligence, l'Un par la faculté qui unit. L'âme qui use de l'intelligence, nous l'avons dit, se connaît elle-même et comprend tout ce qui est contingent. L'âme devenue surintelligente s'ignore elle-même et ignore toutes ces choses ; attachée à l'Un, elle aime le repos, elle demeure close à toutes les connaissances, elle est devenue muette, elle se tait dans le silence intérieur. Comment, en effet, pourrait-elle s'attacher à la chose la plus indicible de toutes si la matière bavarde qui réside en elle ne sommeillait ? Qu'elle devienne donc un, afin de voir l'Un ; que dis-je ! afin de ne plus

1. Procli Diadochi *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* (Procli philosophi platonici *Opera inedita*. Quæ primus olim e codd. mss. Parisiis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. Parisiis, 1864. Coll. 171-172).

voir même l'Un ; si elle le voit, elle verra comme voit un être intellectuel ; elle ne sera pas au-dessus de l'intelligence ; elle comprendra un certain Un, et non pas l'Un en soi (τὸ Αὐτοέν, τὸ *Autounum*).

» Si un homme, mon ami, accomplit cette opération de l'âme, qui est la plus divine opération de l'être, s'il ne se fie qu'à lui-même et à lui seul, c'est-à-dire à ce qui est la fleur de l'intelligence, s'il demeure en repos, non pas à l'égard des mouvements intérieurs, mais à l'égard des mouvements extérieurs, il sera déifié, dans la mesure où c'est possible à une âme ; il n'aura plus qu'une connaissance semblable à celle des dieux, à cette connaissance indicible par laquelle chacun des dieux connaît toutes choses selon l'un qui lui appartient. »

Assurément, c'est de ce passage que Tauler entend invoquer l'autorité ; la citation qu'il en donne est bien loin d'être textuelle ; elle est probablement faite de mémoire ; mais certains traits permettent de le reconnaître sans hésitation.

Ce passage n'est pas, d'ailleurs, dans l'œuvre de Proclus, un fragment accidentel et de peu d'importance ; du Diadoque de Syrianus, il exprime une des doctrines essentielles, celle sur laquelle insiste tout particulièrement le *Commentaire au Premier Alcibiade de Platon*.

L'un des principaux objets de ce commentaire, en effet, est de méditer ce précepte, écrit sur le portique du temple de Delphes et dont Socrate avait fait sa devise : « Connais-toi toi-même, γνῶθι σαυτόν. »

Cette « pure connaissance de nous-même [1] » nous doit révéler « notre nature [2], notre essence totale, ἡ φύσις ἡμῶν καὶ ἡ οὐσία ὅλη ». C'est la plus haute forme de connaissance à laquelle il nous soit donné d'atteindre.

« La science discursive (ἐπιστήμη) [3], en effet, n'est pas le sommet de la connaissance ; au-dessus d'elle est l'intelligence intuitive (νοῦς) ; je ne parle pas de l'intelligence séparée de l'âme ; je parle de l'illumination émanée de l'intelligence et infusée dans l'âme...

1. Procli Diadochi *In Platonis primum Alcibiadem* (Procli *Opera*, éd. cit., coll. 295-296).
2. Procli Diadochi *Op. laud.*, éd. cit., coll. 309-310.
3. Procli Diadochi *Op. laud.*, éd. cit., coll. 519-521. — Ce passage est de ceux qu'avait traduits Marsile Ficin. [*Index eorum quæ hoc in libro continentur.* Iamblichus *de mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum, Assyriorum.* Proclus *in Platonicum Alcibiadem de anima, atque dæmone...* Fol. 31. v°, et fol. 32, r°. (La description de cette édition a été donnée t. IV, p. 346, note 1). — Procli philosophi platonici *Opera inedita.* Ed. Victor Cousin, Parisiis, 1864. Procli in primum Alcibiadem argumentum, pp. 275-276.]

Lors donc que nous nous élevons jusqu'à cette intelligence, elle nous permet de contempler l'essence intelligible; par des intuitions simples et indivises, nous saisissons les genres simples, fixes et indivis des êtres. Mais au delà de cette intelligence si digne de nos respects, il nous faut, de l'âme, éveiller ce qui en est la suprême subsistance même (αὐτὴ ἡ ἄκρα ὕπαρξις τῆς ψυχῆς); c'est par elle que nous sommes un ; c'est par elle qu'en nous, la multiplicité acquiert son unité. De même, en effet, que par notre intelligence, nous participons de cette Intelligence [divine] dont nous avons parlé, ainsi du premier Un, par lequel l'unité est en toutes choses, nous avons connaissance par ce qui est notre un et, pour ainsi dire, la fleur de notre essence (κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν); c'est par là surtout que nous nous conjoignons au divin. Toujours, en effet, le semblable est saisi par son semblable, ce qui est objet de science par la science discursive, ce qui est intelligible par l'intelligence intuitive, ce qui mesure les êtres avec la plus parfaite unité par l'un de l'âme (τῷ ἑνὶ τῆς ψυχῆς). De toutes les activités qui nous appartiennent, c'est la plus élevée ; par elle, nous sommes divinisés, nous fuyons toute multiplicité; en elle, nous concentrons notre propre unité et, devenus un, nous agissons d'une manière une...

» Fuyons donc la dense multiplicité afin d'atteindre à cette fleur de l'intelligence et à notre propre subsistance (τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ ἡ ὕπαρξις ἡμῶν)... Lorsque vous y serez parvenu, vous aurez délaissé toute multiplicité ; monté jusqu'à la source même du bien, vous verrez que le discours que vous venez de lire ne nous apporte pas un mince secours en nous prescrivant de nous enfuir loin de la multiplicité ; en songeant à la multiplicité qui se trouve répandue parmi tous les êtres, vous verrez combien il nous aide à parvenir au salut total de l'âme (εἰς πᾶσαν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς). »

Telle est la connaissance de nous-même à laquelle nous conviaient l'oracle de Delphes et Socrate par le célèbre précepte : Γνῶθι ταυτόν. De toutes les connaissances que nous pouvons avoir de nous même, c'est la plus élevée; « elle est la première, car on se peut connaître soi-même de bien des façons [1]. On se peut connaître du dehors, et c'est ce qui arrive quand on se connaît par le corps. On peut avoir de soi une connaissance politique, celle qu'on acquiert, par exemple, en connaissant la division de l'âme en ses trois parties. On peut se connaître comme purifié, si l'on se connaît délivré des passions. On peut avoir de soi-même une con-

1. Procli *Op. laud.*, éd. cit., coll. 595-596.

naissance théorique, si l'on se contemple à l'état d'abstraction (ἀπολελυμένον). On peut en avoir encore une connaissance théologique en se connaissant soi-même selon sa propre idée. » Ces connaissances diverses et de plus en plus élevées que Proclus énumère, ce sont évidemment celles du physiologiste ou du médecin, celle du psychologue ou du moraliste, celle du Stoïcien, celle de l'Aristotélicien, celle du Platonicien. Aucune d'elles ne satisfait encore vraiment au Γνῶθι σαυτόν. Celle qu'il nous faut atteindre, en voici la définition : « Nous pouvons enfin connaître par inspiration (ἐνθουσιαστικῶς), si nous nous connaissons nous-même en tant qu'un (κατὰ τὸ ἕν), si nous sommes, par l'inspiration, conjoint au dieu qui nous est propre. C'est donc par inspiration que Socrate se connaissait. »

Avec plus de détails que l'opuscule *Sur le Destin*, mais souvent dans les mêmes termes, le *Commentaire au Premier Alcibiade* a défini ce que Proclus entend par le salut total de l'âme. Ce salut consiste, pour l'homme, à répudier tout ce qui est changeant, divers et multiple, à ne contempler que sa propre essence dans son immuable Unité et, par là, à se fondre dans l'Un absolu ; pour atteindre à ce point, nul des procédés rationnels de connaissance décrits par les écoles philosophiques ne saurait suffire ; il faut recourir à une vision inspirée ; et pour désigner cette vision, Proclus use des mots ἐνθουσίασις, μανία qui veulent également dire en grec *transport délirant*, *folie furieuse*.

Ce n'est pas, en effet, le génie grec si mesuré, si raisonnable, si logique, ce n'est pas le sage Socrate, ce ne sont pas ses disciples authentiques qui ont conseillé d'interpréter de la sorte le précepte Delphique : Γνῶθι σαυτόν, connais-toi toi-même. Cette interprétation vient de l'Orient. L'inspiration par laquelle elle prétend conduire l'âme à son salut total est très proche parente de la démence extatique du fakir, du rêve sans fin, au bord du Gange, du brahme de Bénarès.

Cette doctrine, Jean Tauler la met au-dessus de celle de Saint Thomas d'Aquin ; il rougit à la pensée que les Chrétiens ont pu laisser à un païen l'honneur de les devancer à tel point.

Cette doctrine, cependant, qu'a-t-elle donc de commun avec le Christianisme ?

Sans doute l'enseignement de l'Eglise Catholique promet le salut au fidèle ; sans doute, il décrit ce salut comme une union intime avec Dieu, comme une indicible vision de l'essence divine.

Mais cette union, cette vision, l'Eglise déclare qu'elle est surnaturelle ; qu'il n'y a, dans la nature de l'homme, rien qui les exige

ni rien qui les explique ; qu'une transformation de cette nature par la grâce de Dieu y peut seule conduire. Or le salut que Proclus nous annonce consiste essentiellement à connaître notre propre nature, ἡ φύσις ἡμῶν.

L'union avec Dieu, la vision béatifique, ne sont pas, pour le chrétien, apanages dont il puisse jouir en cette vie ; c'est seulement après la mort que le salut lui est promis. Or, point n'est besoin de mourir, au gré de Proclus, pour atteindre à cette vision divine, à cette μανία, à cette ἐνθουσίασις qui conjoint l'âme à l'Un.

Enfin, à celui qui veut obtenir le salut, Jésus-Christ a commandé d'aimer Dieu par dessus toutes choses et son prochain comme lui-même. Or, quand est-ce que l'homme est, au gré de Proclus, en possession du salut total de son âme ? C'est « quand il n'aime rien, ne désire rien, ne fait rien en dehors de lui-même, ni Dieu ni les créatures. »

Cette dernière phrase n'est pas de Proclus ; elle est de Jean Tauler, fidèle interprète du Diadoque.

On ne la peut lire sans stupeur. On se demande avec étonnement comment Jean Tauler qui était, dans la pratique, nul n'en doute, un chrétien sincère, a pu l'écrire ; comment les Dominicains allemands, dont le désir d'orthodoxie n'est pas contesté, ont pu suivre l'enseignement de Proclus sans voir à quel point cet enseignement différait de la doctrine catholique.

Leur extrême admiration pour le philosophe alexandrin n'est pas, d'une telle méprise, une explication suffisante ; en effet, si leur foi eût été clairvoyante, elle les eût mis en garde contre cette admiration irréfléchie.

La source de la confusion est ailleurs ; elle jaillit d'une méthode vicieuse ; dans sa réplique à Jean de Schoenau, le prudent et perspicace Gerson l'a fort bien découverte [1].

« S'il se trouve, dit-il, que des docteurs aient usé d'un langage impropre, parabolique, inusité, figuré, il ne convient ni de l'étendre ni de s'efforcer de le mettre dans l'usage ; il le faut, au contraire, expliquer avec respect dans le sens propre et non figuré ; sans quoi, il eût été bien inutile de constituer des docteurs en théologie qui ont pour principal office d'élucider la sainte Ecriture ; et s'ils n'agissaient pas de la sorte, ils la rendraient de jour en jour plus confuse...

1. *Epistola magistri* Joannis de Gersonno *ad fratrem Bartholomæum carthusiensem contra prædictam defensionem.* (Joannis Gerson *Opera*, ed. cit., pars I, XVI. B.)

» Que les gens, donc, qui ont un grade moins élevé et moins de science supportent patiemment de voir leurs propos ramenés au sens propre, de ne les point voir dilatés au grand dommage de la foi catholique.

» C'est, je pense, cette considération qui a poussé les docteurs les plus récents, Thomas, Bonaventure, Alexandre de Halès et autres, à dédaigner tous les ornements du langage, à présenter la Théologie par questions : moyennant des règles fixes, et à l'aide de mots dont la forme est précise, ils nous ont donné une Théologie, tant pratique que spéculative, extrêmement sûre; pour cela, ils ont ramené ce qu'avaient dit tous les anciens docteurs à un langage propre, doué d'unité et de sécurité. »

Les erreurs de Maître Eckehart, de Ruysbroec, de Jean Tauler sont méprises de gens qui se pipent eux-mêmes en jonglant avec des termes dont le sens n'est ni clair de soi ni défini avec précision. Des raisonnements se déroulent, dont d'incessantes amphibologies font de simples jeux de mots. Esprits germaniques, d'ailleurs, sourds à la voix du bon sens, nos Dominicains ne sont nullement surpris des conclusions étranges auxquelles ils aboutissent. Ni l'opposition de ces conséquences avec les vérités métaphysiques les plus certaines, ni la contradiction avec les enseignements les plus formels de l'Eglise ne les avertit qu'ils ont fait fausse route. Des préceptes de Proclus, auxquels ils ont voué une entière soumission, ils déroulent les corollaires avec une constance imperturbable; leur théorie se développe, toute imprégnée de paganisme hellénique et de panthéisme oriental, tandis que leur pratique demeure celle de religieux très chrétiens ; la vie de leur raison et celle de leur cœur s'ignorent l'une l'autre; en eux se découvre déjà l'étrange dualité qu'on reconnaîtra si souvent, au cours des siècles, dans l'âme des penseurs allemands.

C'est, d'ailleurs, un Allemand, c'est le cardinal Nicolas de Cues qui prolongera, au xv^{e} siècle, la tradition inaugurée par Maître Eckehart.

Mais, jusqu'au temps où raisonnera Nicolas de Cues, quittons l'Allemagne et revenons à Oxford et à Paris.

CHAPITRE IV

D'HENRI DE GAND A DUNS SCOT

I

Richard de Middleton

Richard de Middleton a composé, nous le savons [1], ses *Questions sur les Sentences* fort peu de temps après l'année 1281 ; en 1283, il était bachelier à Paris [1] ; en 1285-1286, il avait le titre de maître en Théologie [2] ; les trois discussions quodlibétiques que nous avons de lui furent donc tenues au voisinage de l'année 1286. Les divers écrits en lesquels nous pouvons chercher la pensée philosophique du Maître franciscain sont ainsi datés de l'époque où l'enseignement d'Henri de Gand, à l'Université de Paris, brillait de tout son éclat.

Efforçons-nous de démêler les tendances diverses qui sollicitent Richard de Middleton et la mesure en laquelle il cède à chacune d'elles.

Il connaît les enseignements des grands docteurs qui l'ont immédiatement précédé et il n'ignore pas les prohibitions qui viennent d'être portées à Paris et à Oxford ; mais de ces enseignements et de ces prohibitions, il ne tient compte qu'autant qu'ils s'accommodent à sa propre pensée.

Nous avons entendu [3] Richard de Middleton invoquer, au

1. Franz Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften (Archiv. für Litteratur — und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. III, 1887, p. 417).

2. Franz Ehrle, *Die « Historia septem tribulationum ordinis Minorum » des Fr. Angelus de Clarino (Archiv für Litteratur — und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. II, 1886, p. 296, note b).

3. Voir plus haut : Quatrième partie. Ch. I, § VIII ; t. VI, p. 99.

besoin, les condamnations formulées par Etienne Tempier. En ses connaissances astronomiques, nous avons cru percevoir des reflets de l'*Opus tertium* [1], et nous pourrions relever d'autres marques qui semblent laissées par la lecture de Bacon. De Saint Bonaventure, l'influence paraît encore plus aisée à reconnaître ; contre l'éternité du monde, par exemple, Richard de Middleton argumente en des termes qui sont presque textuellement ceux dont avait usé le Docteur séraphique ; comment, par exemple, ne pas croire que, des deux passages suivants, le second a été écrit à l'imitation du premier ?

« *Cum enim creat animam hanc* [2], *non mutatur, quia ab æterno dixit aminam hanc nunc creandam. Unde eodem dicto, quo ab æterno dixit, nunc creat ; sicut si velle meum esset posse meum ; si vellem modo cras fieri rem, non esset mutatio in me si fieret.* »

« *Deus produxit mundum* [3] *non ab æterno sine renovatione suæ voluntatis, quia ab æterno voluit ut mundus crearetur in illo instanti in quo creatus est. Si voluntas mea esset omnipotens, et hodie vellem aliquid fieri cras, illud fieret cras, absque hoc quod in ejus factione oporteret meum velle renovari.* »

Cependant, en dépit de l'influence de Bacon et de Saint Bonaventure, en dépit des condamnations portées par Robert Kilwardby et par Jean Peckham, Richard de Middleton est bien loin d'admettre en totalité l'opinion d'Avicébron sur la matière et la forme.

De cette opinion, à dire vrai, il ne garde guère qu'une affirmation, c'est que les créatures intellectuelles telles que les anges, sont composées de matière et de forme [4]. La raison qu'il donne de l'existence d'une matière en la substance angélique est aussi éloignée de la lettre d'Aristote que de l'esprit d'Avicébron.

Les anges sont mobiles, non seulement de mouvement local, mais encore de ce mouvement purement intellectuel qui consiste à prendre une détermination volontaire. En son mouvement, l'ange se meut lui-même ; il faut donc qu'il existe en lui un moteur et un mobile, unis entre eux, mais distincts l'un de l'autre ; c'est la forme de l'ange qui est le moteur et la matière qui joue le rôle de mobile.

1. Voir : Seconde partie. Ch. VII, § X ; t. III, pp. 484-488.
2. Sancti Bonaventuræ *Collationes in Hexaëmeron*, Collatio III, 6 ; édit. cit., t. V, p. 344.
3. Ricardi de Media Villa *Quæstiones super quatuor libros Sententiarum* ; Lib. II, Dist. I, Art. III, quæst. IV ; éd. cit., t. II, p. 19.
4. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. III, Art. I, quæst. II ; éd. cit., t. II, pp. 51-52.

Aristote n'eût point tenu ce langage ; les seules intelligences dont il reconnût l'existence, en effet, étaient nécessaires et immuables ; on ne pouvait rencontrer en elles ce changement qui constitue une détermination volontaire. Si le Stagirite eût conçu des intelligences capables d'un tel changement, il eût été naturellement conduit à leur attribuer une matière adaptée au mouvement de la volonté comme il a attribué aux orbes une matière apte au mouvement local. La raison, par laquelle Richard de Middleton a mis une matière en la substance angélique, est donc très conforme aux principes du Péripatétisme.

Cette raison, nous avons entendu Henri de Gand l'exposer et la rejeter ; les deux maîtres combattent donc ici en des camps opposés.

Il n'en est pas toujours ainsi, et, le plus souvent, c'est sous la bannière du théologien de Gand que se range très fidèlement le théologien de Middleton. Nous allons le constater tout d'abord en rapportant ce qu'enseignait ce dernier touchant la distinction de l'essence et de l'existence.

En son premier quodlibet, il est amené à discuter cette question [1] : L'existence est-elle la même chose que l'essence ? « A cette question, dit-il, je crois devoir répondre, pour le moment, ce qui me vient à l'esprit, et le voici : L'existence actuelle ne signifie pas une chose réelle et absolue qui serait ajoutée à l'essence dont elle est l'existence ; en la réalité, donc, ou bien l'existence est la même chose que l'essence ou bien elle est la même chose qu'une partie de l'essence, quant à ce qu'elle exprime d'absolu ; de cette manière, en effet, elle exprime un certain rapport de l'essence au Créateur ; mais cette existence, je ne dis pas qu'elle soit la même chose que l'essence dont elle est l'existence, si je la considère comme le rapport dont cette essence est le fondement ; car il ne faut point admettre cette proposition : L'essence d'une créature, c'est son existence. »

En dépit d'un style peu châtié, ce passage nous laisse aisément reconnaître que la thèse de Richard est identique à la thèse d'Henri ; et si nous en pouvions douter, notre doute se trouverait tout aussitôt dissipé par la lecture des raisonnements que le Docteur franciscain développe en faveur de sa solution.

1. *Quodlibeta Doctoris eximii* Ricardi de Media Villa *Ordinis Minorum, quæstiones octuaginta continentia.* Brixiæ, De consensu superiorum, MDXCI. In fine : Brixiæ, apud Vincentium Sabbium, MDXCI. Quodlib. I, art. II, quæst. II : Utrum esse actualis existentiæ sit idem re cum essentia, cujus est esse. P. 12.

Ces raisonnements, d'ailleurs, font surgir une nouvelle question. Henri de Gand a déclaré que l'existence n'était rien qu'un certain rapport de ressemblance entre l'essence et le Créateur. Si l'on ne veut point que l'existence soit réellement distincte de l'essence, il faut qu'entre une ressemblance et la chose qui en est le fondement, il n'y ait point, dans la réalité, de distinction. C'est bien ce qu'affirmait Henri, et c'est ce que Richard répète à son tour [1].

Celui-ci, d'ailleurs, n'avait pas attendu le temps de sa première discussion quodlibétique pour admettre, touchant l'essence et l'existence, l'opinion de celui-là. Il la soutenait déjà en ses *Questions sur les Sentences*. Peut-on, par exemple, de la thèse d'Henri de Gand, souhaiter résumé plus clair et plus formel que celui-ci [2] :

« L'existence n'ajoute rien à l'essence, si ce n'est une relation entre cette essence et le modèle qu'elle a en la pensée de Dieu. La créature, en effet, a un certain rapport avec ce modèle aussi bien lorsqu'elle est faite, que lorsqu'elle n'est point encore faite, mais seulement faisable ; toutefois, le rapport n'est pas, en ces deux cas, de même sorte. La créature faite a, avec son modèle, un rapport réel ; la créature qui est non point faite, mais seulement faisable, n'est point, d'une manière actuelle, en rapport avec son modèle ; elle n'a avec lui qu'un rapport de raison. Car les créatures, avant d'être faites, n'avaient point d'autre existence qu'une existence conceptuelle, qui n'est point une existence réelle et en acte, mais seulement une existence de raison. Puis donc que l'existence exprime quelque chose de réel, elle ne convient pas aux créatures qui ne sont point encore faites et sont seulement faisables ».

Nous devons désormais nous attendre à trouver très souvent, en Richard de Middleton, un disciple d'Henri de Gand ; la théorie développée par le Maître franciscain au sujet de la matière va, en mainte occasion, justifier cette prévision.

Au sujet de la matière angélique, Richard ne suit pas Avicébron au delà de l'affirmation que cette matière existe ; en ce qu'il dit [3] pour établir que cette matière n'est pas de même genre

1. Ricardi de Media Villa *Quodlibeta* ; quodlib. I, art. II, quæst. III (marquée quæst. IX) : Utrum relatio realiter idem sit cum suo fundamento. Ed. cit,. pp. 14-15.

2. Ricardi de Media Villa *Quæstiones in libros Sententiarum* ; lib. III, dist. VI, art. II, quæst. II : Utrum in Christo suit duo esse. Ed. cit., t. III, p. 62.

3. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. III, art. II, quæst. I ; éd. cit., t. II, pp. 49-50.

(*unigenea*) que la matière corporelle, rien ne laisse supposer que ces deux matières, qui ne peuvent se transformer l'une en l'autre, puissent, par l'effet de déterminations différentes, dériver d'une même matière première.

D'ailleurs, en ces discussions sur la matière angélique, nous voyons intervenir la définition très spéciale que Richard donne de ce mot matière; la notion de matière n'est plus, pour lui, ce qu'elle était pour Aristote, ni ce qu'elle était pour Avicenne, ni, semble-t-il, ce qu'elle était pour Avicébron.

Richard prend soin de rappeler [1] qu'au dire d'Aristote, la matière est simplement puissance; que, de l'avis de Boèce, elle est chose purement possible; que, selon l'opinion d'Avicenne, la matière n'a d'autre existence que celle de réceptacle; mais toutes ces affirmations, il les rejette et les remplace par celle-ci : « La matière est une essence qui n'est pas purement possible; mais, parmi les êtres, elle occupe le plus bas degré d'actualité; d'elle-même, elle n'a pas une actualité semblable à celle des choses qui sont reçues en elle. Par voie naturelle, la matière ne pourrait exister en acte sans la forme, et l'actualité du composé [de matière et de forme] provient plus de la forme que de la matière; c'est pourquoi les Saints et les Philosophes ont dit que l'existence d'une chose provient de la forme ».

En toute actualité, donc, il faut concevoir deux degrés.

Le degré inférieur est celui que la matière possède d'elle-même; la matière ne pourrait, par les seules actions de la nature, exister avec ce seul degré d'actualité; cette existence, cependant, ne serait pas contradictoire; la puissance infinie et surnaturelle de Dieu la pourrait réaliser; « par la puissance divine, la matière pourrait exister sans être unie à quelque forme que ce soit [2] ».

Le degré supérieur d'actualité est celui que la matière acquiert par son union avec la forme; la matière avait auparavant une actualité incomplète; le composé de matière et de forme a maintenant une actualité complète.

Pour tous les anciens philosophes, ni la matière ni la forme n'étaient de même nature que la substance, puisque celle-ci était nécessairement composée de matière et de forme; pour Richard de Middleton, au contraire, la matière privée de forme, d'une part, et la substance composée de matière et de forme, d'autre

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, art. I, quæst I; éd. cit., t. II, pp. 142-144.
2. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*. Lib. II, Dist. XII, art. I, quæst. IV; éd. cit , t. II, p. 146.

part, sont deux choses de même nature [1], dont la seconde est seulement plus parfaite que la première.

« Si l'on entend par matière le fondement primitif de la transmutation naturelle qui reçoit la forme en laquelle consiste sa perfection essentielle, et qui ne se transmue pas en cette forme, je dis, en ce sens, que la matière est de même essence que le composé (*de essentia compositi*). C'est en ce sens qu'emploient le mot matière ceux qui distinguent entre une actualité qui est forme et une actualité qui n'est pas forme ; cette actualité qui n'est pas forme, ils la nomment le plus bas degré d'actualité, le degré indéterminé qui est apte à recevoir toute actualité susceptible de génération et de corruption et à être déterminé par cette dernière actualité ; c'est cette actualité infime qu'ils nomment matière ».

La matière n'est pas pure puissance ; elle est formée par l'union d'une certaine actualité infime avec une pure possibilité, qui n'est pas identique à la matière [2], mais qui est partie de la matière. « C'est ce principe purement possible qui est susceptible de se transmuer en la forme que l'action d'un agent naturel est capable de tirer de la puissance de la matière. C'est ce principe que quelques anciens, par équivoque, désignaient sous le nom de matière, tandis que, sous le nom de forme, ils comprenaient toute actualité, si imparfaite fût-elle ; mais alors, ils se voyaient contraints de dire que la matière devenait la forme même, car ce principe purement possible se transforme en l'actualité de la forme ».

Donc [3], « la matière première des choses susceptibles de génération et de corruption occupe le plus bas degré de l'actualité ; cependant il y a un certain être qui se trouve encore au-dessous d'elle ; cet être ne possède aucune actualité ; c'est l'être purement potentiel, capable d'être transmué en la plus infime des formes... Cet être là ne peut pas exister pour son propre compte ; il ne porte en lui-même aucune actualité qui lui soit propre. Aucun être ne lui peut être inférieur ».

Telle est, au sujet de la matière, la doctrine favorite de Richard de Middleton, celle qu'il oppose sans cesse à la théorie péripatéticienne où la matière est pure puissance ; c'est cette doctrine, et cette doctrine seule, qui donne un sens à des questions telles

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, Art. I, quæst. III ; éd. cit., t. II, pp. 145-146.
2. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, art. I, quæst. X ; éd. cit., t. II, pp. 162-164.
3. Ricardi de Media Villa *Quodlibeta* ; quodlib. II, art. I, quæst. V : Utrum Deus possit facere aliquam creaturam inferiorem prima materia generabilium et corruptibilium. Ed. cit., pp. 40-42.

que celle-ci [1] : « Y a-t-il plus d'actualité en la matière angélique qu'en n'importe quelle forme corporelle ? ».

Cette théorie de la matière tire évidemment son origine de l'enseignement d'Henri de Gand dont l'influence est, partout, aisée à reconnaître. Mais la langue de Richard de Middleton n'a plus la rigueur ni la précision du langage très abstrait qu'employait le théologien gantois ; elle est plus concrète, plus voisine des communes manières de parler. L'imagination trouve alors de plus grandes facilités pour pénétrer au sein des doctrines métaphysiques, et, partant, pour les rendre hésitantes ou inexactes.

Ce que la matière première peut, en l'absence de toute forme, avoir d'actuel c'est, pour Henri, l'*esse simpliciter*, l'existence pure et simple exempte de toute autre détermination. A l'actualité infime qu'il considère, Richard ne va pas laisser cette rigide nudité ; il va la revêtir de quelque chose qui se puisse varier et différencier ; nous le verrons mettre des actualités infimes différentes en des matières différentes ; ces actualités seront, pour lui, comme des sortes de formes amoindries.

Lorsqu'Henri mettait en la matière, à côté de l'existence pure et simple, une certaine puissance, il ne voulait pas que l'on regardât cette dernière comme la forme en puissance ; la matière, répétait-il avec insistance n'est pas forme en puissance, mais matière en puissance. Richard, au contraire, ne fait aucune difficulté à regarder comme une forme en puissance cette puissance pure qui, en la matière, est unie à l'actualité infime. Bien plus, à cette puissance, il attribue d'avance quelques-uns des caractères de la forme qui la viendra mettre en acte ; nous venons déjà de l'entendre déclarer que, de ces puissances, la plus humble est celle qui peut se transmuer en la plus humble des formes en acte. Dès lors, cette forme en puissance dont quelques traits annoncent déjà ce que sera la forme en acte, n'offre-t-elle pas une grande ressemblance avec cette raison séminale qu'Henri de Gand avait si nettement rejetée ? Richard de Middleton ne lui donne pas ce nom de raison séminale, mais nous verrons, en lisant Gilles de Rome, que d'autres le lui attribuaient. La théorie des raisons séminales, chassée par Henri, était rentrée en Physique grâce à l'altération d'une doctrine de ce grand philosophe.

Ainsi modifiée et troublée par Richard de Middleton, la théorie de l'actualité et de la puissance de la matière n'est plus en état d'évi-

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, Lib. II, Dist. III, art. II, quæst. II éd. cit., t. II, pp. 50-51.

ter mainte incertitude et mainte complication. Quoi de moins net et de moins précis, en effet, que la séparation entre ces deux degrés d'actualité, dont l'un appartient à la matière et l'autre à la forme ? Où marquer l'exacte séparation entre cette matière, qui est de même essence que le composé, qui est une sorte d'ébauche, de larve du composé, et le composé auquel la substance doit sa forme parfaite ? Et cependant, cette notion de matière, que Richard a obtenue, semble-t-il, en s'efforçant de combiner l'idée que saint Augustin et saint Bonaventure avaient mise sous le nom de raison séminale avec la doctrine d'Henri de Gand, va jouer, en la métaphysique de Richard et de ses successeurs un rôle si important qu'il nous faut nous efforcer de la bien concevoir.

En la Métaphysique d'Aristote, on pouvait, par la considération d'une substance unique, arriver à concevoir, en cette substance, ce que l'on pourrait nommer une matière accidentelle ; douée d'une forme accidentelle, cette substance était en puissance de recevoir une forme contraire ; ou bien encore, occupant un certain lieu, elle était capable d'occuper un autre lieu ; ainsi se concevait, par exemple, la matière locale (ὕλη τοπικὴ) des corps célestes. Mais de la matière que l'on eût pu nommer substantielle et qu'Aristote nommait matière première, l'idée ne pouvait naître que par la comparaison de deux substances dont l'une était engendrée lors de la destruction de l'autre ; elle était le fond permanent, le support qui demeure alors qu'une forme substantielle remplace l'autre.

Il en est tout autrement dans le système de Richard de Middleton ; la matière d'une substance se peut concevoir par la considération de cette seule substance ; elle existerait lors même qu'il n'y aurait au monde que cette substance-là ; elle est, en cette substance, ce qui a le degré d'actualité le plus infime. Que deux substances puissent se transformer l'une en l'autre, Richard n'en conclut pas, comme Aristote, que ces deux substances ont donc une même matière première, et que cette matière demeure en la génération de l'une de ces substances aux dépens de l'autre ; sa pensée est toute différente ; de même que les deux substances considérées sont diverses parce que les formes qui les déterminent sont diverses, de même les matières de ces deux substances sont numériquement différentes, car l'infime actualité que possède chacune d'elles suffit à la distinguer de l'autre ; elles sont seulement de même genre (*unigenæ*) ; lorsque l'une des deux substances est détruite et que l'autre est engendrée, il n'y a pas simplement substitution d'une forme achevée à une autre forme achevée ; il

y a aussi substitution d'une actualité infime à une autre actualité infime ; en même temps, donc, que les deux substances se transforment l'une dans l'autre, les deux matières, numériquement distinctes, se transforment aussi l'une en l'autre.

Telles sont les idées qui guident Richard lorsqu'il entreprend de répondre à cette question [1] : « La matière de tous les corps corruptibles est-elle numériquement une? » — « Non, répond-il, il n'y a pas une matière numériquement unique pour tous les corps corruptibles... Les matières qui existent sous des formes diverses sont différentes les unes des autres. Cela est évident si l'on suit l'opinion de ceux qui prétendent que la matière correspond au degré infime d'actualité ; dans ce cas, en effet, bien qu'incomplètes, les matières de composés divers se distinguent par elles-mêmes les unes des autres... Elles sont, d'elles-mêmes, distinctes les unes des autres, mais la distinction qui existe entre elles est du degré le plus bas qui puisse être... Il est donc vrai de dire que les divers corps corruptibles ont une matière qui est numériquement une par voie de succession. Mais ce n'est pas en ce sens que nous entendions l'unité de la matière lorsque nous nous demandions si la matière de tous les corps corruptibles est numériquement unique ; ce que nous cherchions, c'est de savoir si tous les corps corruptibles simultanément existants ont une matière qui soit numériquement la même. »

Si l'enseignement de Richard s'écarte de celui d'Aristote, il diffère bien davantage de celui d'Avicébron ; et cela ne doit pas nous étonner car, en toutes circonstances, le franciscain anglais condamne la méthode du rabbin de Malaga. Avec persistance, il reproche à cette méthode ce qui en est, en effet, le vice essentiel ; il lui reproche de conclure d'une simple distinction logique à l'existence de choses réellement distinctes, d'une analogie purement conçue à l'existence d'un principe physique commun.

« A ceux qui tiennent ce langage : Ce que l'on nomme universel, ce n'est rien d'autre que ce qui existe naturellement en plusieurs choses », il répond en ces termes [2] : « On ne doit pas entendre par là que la nature a fait quelque chose qui existe réellement en plusieurs individus numériquement distincts, mais qu'elle a fait quelque chose que, par une opération de l'intelligence, on conçoit de telle manière que la notion ainsi conçue se

1. RICARDI DE MEDIA VILLA *Op. laud.*, lib. II, dist. XII, art. I, quæst. IX éd. cit., t. II, pp. 161-162.
2. RICARDI DE MEDIA VILLA *Op. laud.*, lib. I, dist. XIX, art. III, quæst. II; éd. cit., t. I, pp. 188-189.

puisse également affirmer de plusieurs êtres numériquement différents. »

« L'universel [1], ce n'est donc pas une certaine chose qui, prise en sa totalité, existe réellement en chaque individu ; en réalité, l'universel redevient multiple dans les individus. Hors donc de l'action de l'intelligence, il n'existe aucune chose si ce n'est la chose singulière. — *Unde præter actionem intellectus, nulla res est nisi singularis.* »

Un conceptualisme si formel devait nécessairement aboutir à une vive critique dn réalisme extrême d'Avicébron.

Cette critique dirige déjà l'examen de cette question [2] : La matière des corps célestes est elle de même lignée (*unigenea*) que la matière des corps sublunaires ?

Rompant en cette occasion, avec la doctrine d'Avicébron, Richard déclare, bien que « *sine præjudicio et assertione pertinaci* », que les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas une matière de même lignée. Il veut, en effet, que l'on suive la pensée du Philosophe et « que l'on attribue seulement une même matière aux substances qui peuvent se transformer les unes dans les autres. Comme les corps corruptibles ne peuvent se transformer en corps que les actions naturelles ne peuvent corrompre ni inversement, il en résulte que ces corps n'ont pas une matière de même lignée ».

« Selon l'opinion que le Philosophe paraît professer expressément au X[e] livre de la *Métaphysique*, ces corps ne sont pas dans un même genre physique... Quelques personnes, cependant, les placent dans un même genre au point de vue de la considération logique. Mais le genre est un des cinq universaux ; et aucun des universaux n'est quelque chose de physique, car, sous le rapport par lequel il est universel, il n'a d'existence que dans l'intelligence ; cette solution semble donc manquer de clarté. »

Richard s'écarte ici d'Avicébron et de Roger Bacon pour se rapprocher d'Averroès et de Saint Thomas d'Aquin ; toutefois, entre les opinions de ces deux derniers, nous ne saurions marquer celle qui a ses préférences ; à l'une comme à l'autre, en effet, se peuvent appliquer ces paroles : « Je dis, moi, que les dimensions, dans les corps célestes, n'ont pas le même genre

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XII, art. I, quæst. IX ; éd. cit., t. II, pp. 161-162.

2. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XII, art. I, quæst. VIII ; éd. cit., t. II, pp. 149-161 (une faute de pagination fait sauter de la p. 150 à la p. 161).

d'existence naturelle que dans les corps corruptibles, bien qu'elles y aient le même genre d'existence mathématique. »

C'est également du Péripatétisme et du Thomisme que Richard de Middleton se rapproche lorsqu'il ne veut admettre en un élément qu'une seule forme substantielle [1]. C'est l'argument même de Saint Thomas en faveur de cette opinion qu'il rappelle lorsqu'il écrit : « Quelques-uns s'efforcent de démontrer cette vérité en disant que de deux choses qui sont, toutes deux, en acte, il ne se peut former un composé qui soit un par essence. »

Mais l'argument qui semble avoir ses préférences, c'est celui-ci : « C'est inutilement que plusieurs formes existeraient en un même élément. Or, comme il est dit au troisième livre *De l'Ame*, la nature ne fait rien d'inutile, car, ainsi qu'il est dit au même endroit, tout ce qui existe naturellement existe en vue de quelque chose; aussi est-il également écrit, au premier livre *Du Ciel et du Monde* : la nature ne fait aucune œuvre vaine. Il en résulte qu'en un élément, il n'y a qu'une seule forme substantielle. » Cette argumentation est celle qu'Henri de Gand opposait, lui aussi, à la théorie de la pluralité des formes substantielles.

A cette argumentation, Richard en joint une qui est plus spécialement dirigée contre celle d'Avicébron.

Ceux qui suivent l'enseignement du *Fons Vitæ* s'expriment ainsi :

« Toute définition est une notion rationnelle *(ratio)*, et toute notion rationnelle a des parties ; chaque partie de la notion doit être à l'égard d'une partie de la chose définie comme la notion totale à l'égard de la chose elle-même. Or la définition de tout élément se compose du genre de cet élément et de plusieurs variétés *(differentiæ)*; le genre de l'élément désigne donc une partie de la substance et la variété en indique une autre ; or le genre ne désigne pas la matière première, mais bien un certain composé de matière et de forme ; en tout élément, donc, il y a plusieurs formes... Autre est la forme qu'indique le genre, autre la forme qu'indique la variété...

» De plus, si toute variété indique une forme, des variétés diverses doivent indiquer des formes diverses ; mais tout élément admet des variétés diverses et non réductibles l'une à l'autre ; donc tout élément a plusieurs formes.

» Enfin, la forme par laquelle un élément a communauté

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XIV, art. II, quæst. I ; éd. cit., t. II, pp. 174-176.

(*convenientia*) avec un autre élément ne pent pas être la même que la forme par laquelle il en diffère. Or, les éléments ont, en commun, la forme par laquelle ils sont substance et celle par laquelle ils sont corps, mais ils diffèrent par leurs formes complètes; en chaque élément, donc, autre est la forme corporelle, autre la forme complète. »

A ces raisons, voici ce qu'il faut opposer : « Ces parties de la définition dont parle le Philosophe, ce ne sont pas des parties qui existent en la réalité, mais seulement des parties qui existent en la raison. C'est la même chose qui est désignée par le genre, puis par l'espèce, puis par la variété ; mais le genre désigne cette chose d'une manière indéterminée, l'espèce d'une manière plus déterminée, la variété d'une manière encore mieux déterminée...

» Toutes les variétés d'un même élément désignent la même forme, mais considérée tantôt sous un certain rapport et tantôt sous un autre; une variété plus générale qu'une autre désigne la forme tout entière ou l'essence tout entière, mais en la déterminant d'une manière plus générale ; une variété plus restreinte désigne la même forme ou essence, mais en la déterminant d'une manière plus spéciale.

» Entre les éléments, il n'y a rien de commun, en la réalité, si ce n'est une matière semblable ; lorsqu'un élément, en effet, est engendré aux dépens d'un autre élément, il y a résolution jusqu'à la matière première. Mais lorsqu'on dit qu'ils ont en commun la propriété d'être substance ou celle qui les fait corps, cela se doit entendre d'une communauté qui existe seulement en la raison. Cela veut dire que, par sa forme, la matière du feu possède le caractère substantiel et le caractère corporel d'une manière comparable à celle par laquelle la matière de l'eau reçoit, de la forme qui lui est propre, les mêmes caractères. »

On ne saurait mieux dire qu'Avicébron, et Roger Bacon après lui, ont été dupes d'une illusion qui leur a fait réaliser de pures abstractions.

Roger Bacon s'est complu à assimiler les formes universelles, les matières universelles, les composés universels, aux formes, aux matières, aux composés individuels. Il est clair que l'anti-réalisme de Richard de Middleton ne saurait s'accomoder d'un semblable rapprochement. Pour lui, la matière individuelle, la forme individuelle, le composé individuel ont, seuls, l'existence réelle ; plus précisément encore, le composé individuel existe seul, réellement et hors de l'esprit; tout le reste n'est qu'abstraction ;

il n'y a, hors de l'esprit qui les conçoit, ni forme ni matière de l'espèce, ni forme ni matière du genre. Nous venons de l'entendre dire de la forme ; Richard va le répéter de la matière [1].

» La matière n'existe dans le genre non plus que dans l'espèce, sinon par abstraction (*reductio*) ; c'est-à-dire qu'elle y est en tant qu'elle est une partie de chacune des choses réelles qui sont comprises dans le genre ou dans l'espèce ; en tant qu'elle est la matière générique de toutes les choses qui sont comprises dans le genre, elle est génériquement une ; en tant qu'elle est la matière de toutes les choses qui sont comprises dans l'espèce, elle est spécifiquement une... Mais elle ne doit être dite numériquement une qu'à partir du moment où on la conçoit sous la forme individuelle ; de même, en effet, qu'elle n'est matière générique ou matière spécifique que par abstraction (*reductio*), de même elle n'est numériquement une que par abstraction, c'est-à-dire en tant qu'elle est en un composé qui possède l'unité numérique. » Assurément, nous voici bien loin de la doctrine réaliste d'Avicébron.

Il ne faudrait pas croire, cependant, qu'en la théorie de l'unité de la forme substantielle, Richard de Middleton pousse aussi loin que Saint Thomas, ni même qu'Henri de Gand. Déjà, lorsqu'il ne s'agit plus d'un élément, mais d'un mixte [2], il demeure en suspens entre deux affirmations contraires. L'une, qui est celle d'Aristote, prétend que les formes des éléments ont cessé d'exister au sein du mixte, où subsiste une seule forme substantielle. L'autre admet que les formes substantielles des éléments persistent au sein du mixte, mais qu'elles y ont une existence incomplète et inachevée qui trouve son complément en la forme substantielle du mixte ; cette dernière exprime l'opinion de Saint Bonaventure et de Roger Bacon.

Plus formelle est la doctrine de Richard de Middleton au sujet de l'homme [3]. En l'homme, il y a deux formes substantielles distinctes et coexistantes ; l'une de ces formes est extraite par génération de la puissance de la matière ; l'autre, qui est l'âme raisonnable, est produite par création.

Durant la vie de l'homme, la première forme, unie à la matière, compose une substance inachevée, « quelque chose qui

1. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XII, art. I, quæst. IX ; éd. cit., t. II, p. 162.
2. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XV, art. I, quæst. I ; éd. cit. t. II, pp. 174-176.
3. Ricardi de Media Villa *Op. laud.*, lib. II, dist. XVII, art. I, quæst. V ; éd. cit., t. II, pp. 218-223.

n'a pas complètement le caractère de substance ni celui de corps ». L'âme rationnelle termine ce quelque chose, « en sorte que l'âme rationnelle ne constitue pas seulement l'homme en tant qu'homme, mais aussi en tant que substance complète, que corps complet, et ainsi de suite... De même que de la matière première et de la forme élémentaire se compose quelque chose qui est essentiellement un, et cela bien que la matière première possède déjà une certaine actualité non déterminée, de même, la matière prochaine [de l'homme], celle qui est appropriée à recevoir la forme intellectuelle, donnera, avec cette forme intellectuelle, un composé essentiellement un, en dépit de l'actualité incomplète et non déterminée qu'elle possède. »

A la mort de l'homme, la forme intellectuelle, l'âme raisonnable quitte le corps ; mais la forme produite par génération y demeure, assurant, par sa persistance, l'unité numérique du cadavre et du corps vivant ; cette chair morte est une chair incomplète, incapable d'accomplir toutes les fonctions de la chair vivante, mais capable encore de jouer, dans une certaine mesure, le rôle de chair ; entre le corps mort et le corps vivant, il n'y a pas simple homonymie ; il y a analogie.

« S'il n'y avait pas, en l'homme, d'autre forme que la forme intellectuelle, lorsque la forme intellectuelle, au moment de la mort, a été séparée du corps de Notre Seigneur Jésus-Christ, la matière de ce corps n'aurait pas gardé une corporéité numériquement identique à celle qu'elle possédait auparavant ; ainsi le corps qui a été déposé dans le sépulcre ne serait point numériquement ce même corps que Notre Seigneur Jésus-Christ possédait durant sa vie, ce qui est une erreur. »

Toute cette théorie de la double forme substantielle de l'homme nous montre, en Richard de Middleton le très fidèle disciple d'Henri de Gand.

II

Godefroid de Fontaines

Si Richard de Middleton, en toutes ses thèses importantes, s'accorde presque exactement avec Henri de Gand, celui-ci pouvait, de son vivant, et en l'Université même de Paris, s'entendre contredire sur tout, et de point en point ; de ses contradicteurs, le

plus déterminé et le plus marquant était, sans doute, Godefroid de Fontaines.

Les premières discussions quodlibétiques de Godefroid de Fontaines doivent être à peu près contemporaines de celles de Richard de Middleton [1] ; Henri de Gand disputait depuis huit ans environ ; il était alors dans tout l'éclat de sa renommée.

Prenons, une à une, les thèses essentielles d'Henri de Gand, dans l'ordre même où nous les avons exposées, et voyons quel démenti Godefroid de Fontaines oppose à chacune d'elles.

A. *L'éternité du monde.*

La première que nous ayons rencontrée est celle-ci : Prétendre que le monde existe de toute éternité, c'est nier la liberté de l'arbitre de Dieu, car ce qui existe éternellement existe aussi nécessairement.

Godefroid se pose, à son tour, cette même question : Le monde a-t-il pu exister de toute éternité ? Des deux raisons qu'il donne en faveur de la négative [2], la seconde n'est guère qu'une variante de la première, et la première est celle qu'Henri a développée :

« S'il était possible que le monde eût été, de toute éternité, créé par Dieu, il serait impossible qu'il ne l'eût point été ; ce serait donc d'une manière nécessaire qu'il tiendrait de Dieu son existence ; ce qui est, en effet, existe nécessairement tandis qu'il est ; de même, ce qui fut exista nécessairement tandis qu'il était. »

Contre cette doctrine vraiment aristotélicienne, Godefroid reprend purement et simplement celle qui sert de fondement à la Métaphysique d'Avicenne : « Ce qui constitue la créature [3], c'est que son existence, elle la tienne d'autrui qui la lui a donnée, non pas à partir de quelque chose, mais à partir de rien ; qu'en elle, l'existence succède à la non-existence dans l'ordre de nature, en sorte qu'elle ne possède pas, par elle-même, l'existence, mais plutôt la non-existence ; l'existence, elle la tient d'autrui, en tant qu'elle est un effet du premier principe. »

Godefroid ne voit donc rien, en l'existence d'un monde créé de toute éternité, qui puisse contredire à la liberté du choix divin :

1. P. Mandonnet, O. P. *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence* (1276-1287) (Revue Thomiste, t. XVIII, 1910).
2. *Les quatre premiers quodlibets de* Godefroid de Fontaines édités par M. De Wulf et A. Pelzer (*Les Philosophes Belges*, Textes et Etudes ; t. II, Louvain, 1911). Quodlib. II, quæst. III : Utrum mundus sive aliqua creatura potuit esse vel existere ab æterno ; p. 68.
3. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 71.

« De toute éternité [1], Dieu a pu faire le monde ou ne le pas faire ; de toute éternité, ont coexisté en Dieu le pouvoir de créer et le pouvoir de ne pas créer, le pouvoir de se déterminer à créer ou de se déterminer à ne pas créer ou, en d'autres termes, de choisir s'il voulait créer ou s'il voulait ne pas créer. Lors même que le monde eût été de toute éternité, Dieu, cependant, eût toujours pu le faire ou ne le pas faire, se déterminer à le faire ou à ne le pas faire ou, en d'autres termes, choisir s'il voulait le faire ou ne le pas faire. C'est librement qu'il se serait, de toute éternité, déterminé à le faire et c'est librement qu'il l'eût fait ; c'est-à-dire que le monde eût, de toute éternité, tenu son existence de la libre volonté de Dieu, mais cela de telle manière, qu'à parler d'une manière absolue, il eût pu, par la même libre volonté, ne pas recevoir l'existence. »

La thèse de l'éternité du monde qui ne va guère, en l'esprit des philosophes de l'antiquité et du moyen âge, sans la thèse de l'éternité de l'espèce humaine, se heurte à cette objection : Les âmes immortelles des hommes doivent, si l'espèce humaine a existé de toute éternité, former une multitude actuellement infinie ; or, le Péripatétisme regarde comme contradictoire le nombre infini actuel.

A cette objection, les philosophes antiques échappaient par la doctrine de la métempsychose ; un nombre fini d'âmes immortelles suffisait à une espèce humaine éternelle, car le retour périodique du terme de la grande année ramenait les mêmes âmes dans les mêmes corps.

Cette solution, Godefroid la tient assurément pour contraire au dogme révélé, mais elle ne lui paraît pas philosophiquement absurde. « Au sujet de la question de l'infinité des âmes, écrit-il [2], voici ce qu'il faut dire : Selon le cours actuel des choses, étant donné que l'homme est fait pour être béatifié en son âme et en son corps, il est clair que le monde n'a pu exister de toute éternité. S'il est vrai qu'on ne pourrait, selon l'ordre actuel des choses, admettre qu'il y a eu des hommes de toute éternité, on pourrait toutefois, à parler d'une manière absolue, admettre cette supposition, et admettre en même temps qu'il existe seulement un nombre fini d'âmes ; ces âmes suffiraient à tous les hommes qui naissent pendant la durée de certaines révolutions déterminées des orbes célestes ; on ferait, en effet, l'hypothèse suivante : Lors-

1. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 76.
2. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 79.

que tous les orbes seront revenus au même signe et au même degré où ils se trouvent maintenant, tout ce qui existe, aussi bien dans le monde supérieur que dans le monde inférieur reviendra au même état; alors aussi, selon ce cours purement naturel, ces mêmes âmes qui, aujourd'hui, animent nos corps, auraient à animer les mêmes corps ou, tout au moins, des corps entièrement conformes à ceux-là. De cette manière, il pourrait y avoir des âmes qui seraient en nombre fini, une circulation qui se poursuivrait à l'infini; et cette circulation ne serait point semblable à celle qu'imaginent les fables pythagoriciennes. Au onzième livre de la *Cité de Dieu*, Saint Augustin ne semble point avoir, pour rejeter la circulation des âmes, d'autre raison que l'alternative de félicité et de malheur qui en résulterait pour elles. Si donc on admettait que les âmes sont seulement ordonnées en vue de leur perfection naturelle, on ne trouverait aucune raison efficace pour improuver une circulation de cette sorte. » — A condition, eût justement objecté Origène, que le libre arbitre ne fût point compris en la perfection naturelle de ces âmes.

On met volontiers Godefroid de Fontaines au nombre des Thomistes ; c'est donner à Saint Thomas d'Aquin un disciple dont il eût nettement rejeté les doctrines.

Saint Thomas d'Aquin avait, lui aussi, soutenu que Dieu aurait pu créer le monde de toute éternité [1] ; lui aussi, il avait rencontré diverses objections dont « la plus difficile » était celle que l'on tirait de la multitude infinie des âmes; mais, parmi les solutions qu'il avait proposées, il n'avait même pas mentionné la théorie, si étrangement païenne, de la métempsychose et de la grande année. Plutôt que d'en être réduit à admettre une telle doctrine, il aimait mieux révoquer en doute l'un des dogmes essentiels du Péripatétisme : « En outre, écrivait-il, il n'est pas démontré que Dieu ne puisse pas faire qu'il y ait des infinis en acte. « *Præterea adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.* »

B. *L'essence et l'existence.*

Si l'on veut désigner le maître dont Godefroid suit la trace, ce n'est pas le nom de Thomas d'Aquin qu'il faut prononcer, mais bien celui de Siger de Brabant ; nous en aurons la certitude en examinant ce que Godefroid dit de l'essence et de l'existence.

1. S. Thomæ Aquinatis *De æternitate mundi contra murmurantes.*

Henri de Gand, en ses discussions quodlibétiques, revenait sans cesse à la théorie de l'essence et de l'existence ; cette théorie en effet, formait comme le pivot de sa philosophie. Contradicteur d'Henri, Godefroid de Fontaines ne peut guère donner moins de place au problème de l'essence et de l'existence ; en ses quatre premiers quodlibets, il y consacre trois questions, dont deux sont fort longues [1].

Selon Henri de Gand, l'essence est, en la réalité, forcément unie à l'existence ou bien forcément unie à la non existence, selon que la chose dont elle est l'essence existe ou n'existe pas ; mais en l'esprit qui la conçoit, l'essence n'est plus forcément liée ni à l'existence ni à la non-existence ; elle est indifférente à l'existence ou à la non-existence ; la manière d'être qui lui est propre, l'*esse essentiæ*, qui est une existence conceptuelle, est indépendante de l'existence réelle, de l'*esse existentiæ*, de la chose dont elle est l'essence ; lors même qu'aucun chien n'existerait, nous pourrions concevoir l'essence du chien, raisonner sur cette essence, affirmer que le chien est un être animé (*canis est animal, nullo cane existente*), car l'essence du chien n'en aurait pas moins le mode d'existence qui lui est propre, l'*esse essentiæ*, l'existence, sous forme de concept, en notre esprit.

Réduite à cette affirmation, la théorie d'Henri de Gand se confond avec celle de Saint Thomas d'Aquin. Déjà, elle avait remontré un rude adversaire en Siger de Brabant ; au dire de ce maître, l'essence ne peut, même par la pensée être séparée de l'existence, en sorte que s'il n'existait aucun homme, on ne pourrait pas dire : l'homme est un être animé (*homo est animal, nullo homine existente*).

Cette thèse de Siger de Brabant, également contraire à l'enseignement d'Henri de Gand et à celui de Thomas d'Aquin, c'est celle que Godefroid de Fontaines va reprendre ; laissant de côté les raisons de Thomas, il va, pour la défendre, s'en prendre aux arguments d'Henri et de son disciple Richard de Middleton.

C'est, d'abord, la théorie d'Henri de Gand qui est exposée [2]. Selon cette théorie, la créature peut être comparée à Dieu de

1. Godefroid de Fontaines. *Op. laud.* Quodlib. II, quæst. II : Utrum essentia creaturæ sit aliquid indifferens ad esse et non esse. Quodlib. III, quæst. I : Utrum creatura possit dici ens ratione suæ essentiæ, cum ipsa est non ens quantum ad esse existentiæ. Quodlib. III, quæst. II : Utrum prius creatur essentia quam esse. De ces deux dernières questions, comme de tous les quodlibets de Godefroid, à partir du troisième, on possède non seulement une *redactio longa*, mais encore un *epitome* ou *redactio brevis*.

2. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. II ; éd. cit., pp. 55-56.

deux manières ; on la peut considérer comme une image de l'idée que connaît la pensée divine ; on la peut considérer comme un effet de la puissance créatrice de Dieu ; lorsqu'on la rapporte à Dieu pris comme cause exemplaire, on en conçoit l'essence ; lorsqu'on la rapporte à Dieu pris comme cause efficiente, on en conçoit l'existence. Le premier rapport peut être conçu indépendamment du second ; il peut être conçu comme étant accompagné du second ou comme ne l'étant pas : « De cette manière, l'essence ou la nature d'une créature se comporte suivant une entière indifférence à l'égard de l'être et du non-être ; non pas qu'elle puisse ne posséder ni l'un ni l'autre, car ce sont des contradictoires ; mais, par sa propre nature, elle n'est pas si étroitement déterminée à l'un des deux qu'elle ne puisse recevoir l'autre ; en effet, l'essence de la créature n'est pas, par elle-même, tellement déterminée à la non-existence actuelle qu'elle ne puisse, d'autrui, recevoir effectivement l'existence actuelle ; et d'autre part, lorsqu'elle a, d'autrui, reçu l'existence, elle ne la possède pas si bien qu'elle ne retombe dans le non-être pour peu qu'elle soit abandonnée à elle-même ». C'est là, textuellement, l'enseignement d'Henri de Gand.

C'est à celui de Richard de Middleton que les paroles suivantes [1] font allusion :

« Certains ajoutent que l'on peut considérer l'essence ou quiddité d'une chose sous trois aspects, suivant les trois manières d'être qu'elle peut avoir : La première c'est la manière d'être qu'elle a hors de l'esprit, dans la réalité ; on la peut nommer l'existence de nature. La seconde, c'est la manière d'être qu'elle a en l'intelligence ; on la nomme l'existence de raison. La troisième, c'est la manière d'être qu'elle a en elle-même ; on la nomme l'existence essentielle (*esse essentiæ*) ».

Telle est la doctrine que Godefroid va combattre.

Et d'abord, entre l'existence et l'essence, doit-on mettre une distinction réelle ? « Doit-on dire [2] que l'existence actuelle de l'essence est chose réellement distincte de l'essence, de même que la forme, actualité de la matière, est réellement distincte de la matière ? »

A cette question, Godefroid commence par répondre, avec quelque timidité : « Ce que l'on peut dire de plus probable (*dicitur probabilius*) c'est que l'existence n'est pas chose réellement

1. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 59.
2. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 60.

différente de l'essence, mais qu'elle en diffère seulement suivant la raison ou suivant l'intention ».

Plus tard, il s'enhardit : « Certains se croient tenus de dire, écrit-il alors [1], que l'existence est chose réellement différente de l'essence, qu'elle est l'actualité de l'essence comme la forme est l'actualité de la matière. De même que la matière est, de soi, également en puissance de la forme et de la privation, de cette forme, de même l'essence, en ce qui la concerne, est en puissance de l'existence et de la privation d'existence... Partant, de même que la puissance de la matière ne peut être mise en acte que par quelque chose qui s'y ajoute et qui est la forme, de même la puissance de l'essence ne peut être amenée à l'acte que par quelque chose qui s'y ajoute, et qui est l'existence. L'existence diffère donc de l'essence comme la forme diffère de la matière.

» Si, en effet, un être qui n'est pas composé de matière et de forme et qui n'est pas amené à l'existence par génération, mais qui est un être simple en son essence et amené à l'être par création, si cet être, disons-nous, n'était point tel qu'il y eût nécessairement en lui une chose qu'il a reçue de sa cause créatrice, cet être serait acte pur et existence pure, il serait à lui-même sa propre existence, il serait infini et illimité, il serait l'être qui est de soi nécessaire...

» En dépit de ces raisons et d'autres analogues, il paraît plus exact de dire (*verius videtur dicendum*) que l'essence et l'existence ne sont point réellement différentes. En raison de la production d'une chose, production par laquelle cette chose peut recevoir l'existence, il n'est point nécessaire d'admettre que l'existence vient se composer avec la chose même ou avec l'essence de cette chose comme certains se croient tenus de le dire. »

C'est en ces termes fort sommaires que Godefroid passe condamnation sur l'opinion qui fut celle d'Avicenne et d'Al Gazâli, mais qui fut aussi celle de Saint Thomas.

D'ailleurs, s'il condamne cette opinion, ce n'est pas pour admettre celle d'Henri de Gand ; s'il rejette, entre l'essence et l'existence, toute distinction réelle, ce n'est pas pour y mettre une distinction d'intention ; le jugement qui efface l'une lui paraît également propre à effacer l'autre, car, aux paroles que nous venons de rapporter, il ajoute : « A cette raison se ramène presque toutes les raisons par lesquelles on prouve qu'il y a, entre l'essence et l'existence, soit

1. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.*, Quodlib. III, quæst. I ; éd. cit., pp. 158-160.

une diversité réelle, soit une diversité d'intention. La nécessité convaincante de cette raison-là une fois écartée, il se trouve qu'on a résolu, semble-t-il, toutes les autres raisons invoquées en faveur de ce parti ou, du moins, les plus difficiles d'entre elles. »

« Lorsqu'on dit : L'existence ne diffère pas réellement de l'essence, mais elle en diffère intentionnellement [1], cela est sans valeur... Il nous faut affirmer que l'essence ne peut être conçue comme privée de l'existence réelle, à moins d'être conçue, en même temps, comme privée de l'existence essentielle... Tout ce que l'on conçoit touchant l'essence, on le conçoit aussi touchant l'existence. »

« Il est donc évident [2] ... que le mot *existence* signifie exactement la même chose que le mot *essence*. *Patet igitur ... quod esse dicit id idem quod essentia.* »

« Délaissons donc [3] toute façon de parler de l'essence qui implique, entre l'essence et l'existence, une différence réelle ou une différence d'intention. Selon ce qui a été dit précédemment, tenons que l'essence et l'existence sont même chose (*id idem sunt*), en sorte que tout ce qui se conçoit de l'essence se conçoit en même temps de l'existence. Lors donc que l'on pose qu'une chose n'a pas l'existence, on la pose comme un pur non-être (*cum ponitur res non existens, ponitur simpliciter non ens*) ; on ne peut même plus dire qu'elle est un être par son existence essentielle. »

On ne peut, même en l'intelligence, séparer l'essence de l'existence ; on ne peut concevoir le chien sans concevoir un chien concret et individuel qui existe en un certain temps déterminé. « S'il n'y a pas de phénix présentement existant [4], cette proposition : Le phénix est un animal, ne saurait être vraie, à moins qu'on ne la complétât ainsi : le phénix est un animal passé, ou bien : le phénix est un animal futur ou en puissance, car phénix est le nom d'un animal qui appartient à un certain temps bien déterminé, ou qui possède l'existence actuelle en un temps bien déterminé. » C'est exactement le langage que tenait Siger de Brabant ; Godefroid va en atténuer quelque peu la rigueur ; plus tard, Gilles de Rome renforcera encore l'efficace de cette atténuation.

L'être que nous concevons, en qui l'essence et l'existence sont indissolublement liées, peut avoir une existence actuelle dans le temps présent, — ou bien il peut avoir possédé dans le passé cette

1. GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 171.
2. GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 166.
3. GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 177.
4. GODEFROID DE FONTAINES, *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. II, p. 66.

existence actuelle; il se peut aussi que nous concevions cet être comme un être qui aura, dans l'avenir, cette existence actuelle ; dans ce cas, nous le concevons comme possible, nous lui attribuons non pas l'existence actuelle, mais une existence virtuelle, qu'il a au sein des causes qui le pourront réaliser en acte. « Sous le nom de rose [1], nous pouvons comprendre quelque chose qui est apte à exister d'une manière actuelle en la nature réelle, parce que nous concevons que cette rose existe déjà en la vertu et en la puissance de ses principes. »

Qu'une chose soit en acte ou qu'une chose soit en puissance, l'existence de cette chose n'en est pas moins liée à l'essence par un lien indissoluble. Seulement, si la chose est en acte, son essence et son existence sont, toutes deux, actuelles ; si la chose est en puissance, son essence et son existence sont, toutes deux, potentielles [2]. Lorsqu'une chose est créée, elle passe tout entière de la puissance à l'acte, par son essence aussi bien que par son existence ; l'essence potentielle devient essence actuelle en même temps que l'existence potentielle devient existence actuelle.

Que deviennent donc les doctrines qui veulent établir, entre l'essence et l'existence produites par l'acte créateur, une certaine succession, non point dans le temps, sans doute, mais selon l'ordre de nature ?

Une de ces doctrines [3] — nous savons qu'elle est celle d'Henri de Gand — dit : « Ce qui émane en premier du Créateur, c'est cela qui est créé en premier lieu ; or cela, c'est l'existence. »

Une autre, plus vraisemblable, est celle d'Avicenne et de Thomas d'Aquin : Bien que l'essence ne puisse être créée sans l'existence, l'essence, toutefois, dans l'ordre d'origine, précède l'existence.

Les discussions qui peuvent s'élever entre les tenants de ces diverses opinions semblent vaines à Godefroid de Fontaines. « Puisqu'en réalité, l'essence et l'existence sont absolument la même chose, il n'y a là aucune priorité, aucun ordre réel ; tout au plus y a-t-il un ordre pour la raison ou pour le langage (*modus significandi*) ». Godefroid, d'ailleurs, décoche à Henri cette flèche du Parthe : « Même si l'on admettait, entre l'essence et l'existence, une différence d'intention, l'essence serait créée avant l'existence. »

1. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 64.
2. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.* ; Quodlib. III, quæst. I ; éd. cit., p. 172.
3. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.* ; Quodlib. III, quæst. II ; éd. cit., pp. 178-179.

C. *La matière des anges et la matière du ciel.*

Aristote avait très nettement affirmé qu'en une chose, autant on peut distinguer de formes superposées les unes aux autres, autant on peut discerner de matières. La matière première est en puissance de la forme substantielle ; mais la substance, composée par l'union de la matière première et de la forme substantielle et, partant, déjà en acte, est encore en puissance d'autres formes, de formes accidentelles, et, à l'égard de chacune de ces formes, elle se comporte à la façon d'une matière.

Godefroid de Fontaines adopte cette opinion [1] ; il veut seulement qu'on réserve le nom de matière à la matière première, à celle qui est en puissance de la forme substantielle; ce qui, déjà en acte par une première forme, n'est plus en puissance que d'une forme accidentelle, il ne le nomme pas matière, mais sujet : « Il y a une puissance absolue, qui ne possède aucun acte et qui est en puissance de l'existence pure et simple; cela, on le nomme matière première, *hyle*, et aussi sujet. Il y a aussi une puissance qui n'est pas absolue, mais relative; elle possède déjà un certain acte et elle est en puissance de quelque autre acte; cela, on ne l'appelle pas proprement matière, mais seulement sujet.

» Comme on peut trouver dans un ange des actes accidentels, il va de soi que, dans un ange, il y a de la puissance; mais cette puissance n'y joue pas le rôle d'une matière, car c'est la substance même de l'ange, pourvue de l'existence substantielle en acte, qui est le sujet des opérations d'intelligence et de volonté par lesquelles l'ange se perfectionne.

» Le ciel, lui aussi, est en puissance de mouvement ou de situation; il est donc, à l'égard des propriétés de ce genre, une sorte de sujet.

» Mais la substance même de l'ange qui est ainsi une puissance et un sujet, est-elle, en elle-même, composée d'une véritable matière et d'une véritable forme, voilà quelle est la question. »

Henri de Gand et Richard de Middleton avaient tous deux distingué, en la substance d'un ange, une puissance à acquérir de nouvelles connaissances ou à se déterminer à de nouveaux vouloirs ; cette puissance, Henri avait refusé de la nommer matière

1. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.* ; Quodlib. III, quæst. III ; Utrum natura angelica sit composita ex vera materia et vera forma ; éd. cit., p. 182.

tandis que Richard y avait consenti ; c'est au maître et non point au disciple que Godefroid donne ici raison.

Comment donc répondrons-nous à la question dont le sens précis vient d'être déterminé? En invoquant ce principe [1] : « C'est la transformation qui fait connaître la matière. Là donc où se rencontre seulement une transformation qui porte sur quelque accident, il faut admettre la matière qui convient à ce genre de transformations, et qui est un sujet déjà en acte. Mais là où il n'y a pas de transformation qui porte sur la substance, il n'y a pas non plus de [véritable] matière qui soit en puissance de devenir substance.

» Dire, en effet, qu'en certains êtres, il y a une véritable matière et que, cependant, ces êtres ne peuvent changer de forme, parce que l'appétit que cette matière éprouve pour la forme est totalement assouvi, soit à cause de la perfection de cette forme qui contient virtuellement en elle toutes les autres formes, soit à cause de la détermination reçue par la matière, détermination qui la destine à cette forme-là et exclut tout désir d'une autre forme, dire ces choses, cela semble déraisonnable. Il est, en effet, du rôle de la puissance pure de désirer toute forme qui est apte à lui apporter une perfection, de quelque nature qu'elle soit. Elle a beau exister sous une forme plus parfaite, dès là néanmoins qu'elle pourrait être perfectionnée par une forme moins parfaite, elle désire cette forme-là à la manière dont ce qui est vil [désire ce qui est beau], car à l'égard même de cette forme imparfaite, elle est vile et informe. »

Quelles sont les théories réfutées par Godefroid en ce passage? Il nous est aisé de les reconnaître.

Nous avons entendu Saint Thomas d'Aquin déclarer que le ciel avait vraiment une matière, mais que cette matière ne désirait point changer de forme, car elle était pourvue d'une forme parfaite.

D'autre part, nous entendrons Gilles de Rome affirmer que la matière véritable qui existe en la substance céleste ne peut changer de forme parce que la forme à laquelle elle est unie ne comporte pas de contraire ; cette théorie, Gilles la soutenait déjà en son opuscule *De materia cæli* dont la rédaction a certainement précédé la troisième discussion quodlibétique de Godefroid de Fontaines.

Ce que Godefroid réfute au passage que nous venons de lire, c'est donc une thèse de Thomas d'Aquin et une thèse de Gilles de

1. Goodfroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 184.

Rome ; ce que ces deux thèses affirmaient, c'est l'existence d'une véritable matière en la substance céleste ; pour prouver, donc, que les anges n'ont pas, à proprement parler, de matière, Godefroid est amené à démontrer que les orbes célestes n'en ont pas davantage.

C'est d'une manière très explicite que Godefroid lie ainsi l'un à l'autre le sort de la matière céleste et le sort de la matière angélique, car il conclut en ces termes [1] :

« Le Commentateur a vu que la matière des êtres soumis à la génération est le seul genre de matière qui soit vraiment puissance à l'existence, car cette matière est une puissance de contradictoires, une puissance d'être et de non-être ; il a vu également que le ciel était en puissance de mouvement ou de situation ; il a donc dit que le ciel ne possédait pas véritablement une matière, mais qu'il était un sujet simple.

». Dès lors, il est également vrai, selon [les principes de] ce même Commentateur, qu'il n'y a pas vraiment de [matière en un ange ; il y a seulement en eux cette autre puissance qu'il nomme, lui aussi, une sorte de matière, mais en employant ce terme d'une manière fort équivoque. Il est donc vrai qu'un ange est en puissance des susdits accidents, qu'il est sujet au changement, qu'il n'est donc point entièrement exempt de quelque chose qui joue le rôle de matière ; mais il n'est pas en puissance de l'existence pure et simple (*ad esse simpliciter*) ; partant, il ne possède pas vraiment de matière. »

C'est d'une façon très logique, semble-t-il, et très conforme aux principes du Péripatétisme, que Richard de Middleton et Godefroid de Fontaines ont comparé l'une à l'autre la matière céleste et la matière angélique, celui-là pour les admettre l'une et l'autre, celui-ci pour les rejeter toutes deux.

En niant qu'il y ait une véritable matière non seulement en la substance angélique, mais encore en la substance céleste, Godefroid a repris en toute sa pureté la tradition de l'auteur du *Sermo de substantia orbis*, tradition dont Thomas d'Aquin avait commencé à dévier, dont Henri de Gand et Richard de Middleton s'étaient écartés plus encore. A ce sujet, il s'est montré fidèle averroïste.

1. GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 185.

D. *La matière première.*

C'est, d'ailleurs, en tout ce qu'il dit de la matière première que Godefroid de Fontaines se montre fidèle averroïste ; avec le Commentateur, il enseigne que la matière première est pure puissance ; cet enseignement, il l'oppose fermement à celui d'Henri de Gand.

C'est, en effet, la doctrine d'Henri de Gand qu'il résume en ces termes [1] :

« Bien que la matière soit en puissance de la forme et de l'existence purement actuelle qu'elle reçoit par l'intermédiaire de l'actualité de la forme, elle n'est pas, cependant, en puissance de sa propre entité ; ce qu'elle est en la nature réelle, elle l'est par elle-même, en tant, toutefois, qu'elle est un effet de Dieu. L'action du Créateur, donc, peut lui conserver le genre d'existence qui lui peut appartenir, selon la réalité de sa nature substantielle, c'est-à-dire l'existence dépouillée de toute forme, puisque l'entité de la matière n'est ni l'entité ni l'existence de la forme.

» Mais, bien que la matière puisse avoir existence sans la forme, elle possède aussi existence avec la forme dans le composé. De ce que deux existences différentes semblent ainsi incluses, en quelque sorte, dans le composé, l'unité du composé n'en éprouve point d'empêchement. Si, par matière, on entendait quelque nature qui, par elle-même et par sa propre nature, serait apte à exister isolément hors du composé, si cette matière possédait cette même existence au sein du composé, alors l'unité du composé serait empêchée. Mais c'est seulement par l'action divine, par obéissance à une volonté surnaturelle que la matière peut garder cette sorte d'existence ; la matière qui demeure unie avec la forme ne possède pas cette existence-là. »

Cette doctrine qui joue, en la philosophie d'Henri de Gand et de Richard de Middleton un rôle si essentiel, Godefroid ne prend même pas la peine de la discuter. Il se contente de lui opposer les thèses d'Aristote et d'Averroès :

« Si l'on conçoit bien ce que l'on entend sous le nom de matière, il est évident que la matière ne peut exister sans forme.

» Par matière, en effet, selon l'enseignement du Philosophe et de ses commentateurs, nous entendons quelque chose qui n'est

1. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. IV : Utrum materia prima creata fuerit vel creari potuerit omnino informis sive carens omni forma. Ed. cit., pp. 8-9.

pas un pur non-être, un néant, mais qui a le minimum d'être ; aussi dit-on que la matière est proche du néant. Or l'être se divise en acte et puissance, c'est-à-dire en existence en acte, qui est l'existence absolue, et existence en puissance, qui est une existence relative (*secundum quid*). Dès lors, puisque la matière n'est pas un être absolu, un être en acte, elle est seulement un être en puissance...

» La matière apporte donc, en la nature des choses, une certaine réalité, une certaine entité ; néanmoins, elle est ainsi faite et conditionnée qu'elle ne saurait, en elle-même et pour son propre compte, exister parmi les choses de la nature. »

De cet axiome : La matière première est pure puissance, Godefroid, contre Henri de Gand et contre Richard de Middleton, tire ce corollaire : La matière première est absolument la même en tous les êtres où elle se rencontre, c'est-à-dire en tous les êtres soumis à la génération et à la corruption, puisque ceux-là seuls, au gré de Godefroid, ont une véritable matière.

La matière première, « c'est [1] la pure puissance à l'existence absolue (*esse simpliciter*), c'est-à-dire à l'existence que confère une forme substantielle quelconque ; elle n'implique donc rien qui la destine à telle forme substantielle plutôt qu'à telle autre ; il faudrait, en effet, que ce qui la déterminerait de la sorte fût déjà quelque chose d'actuel ; car si c'était une chose purement potentielle, on pourrait répéter à son sujet ce qui vient d'être dit de la matière.

» On ne peut pas dire, non plus, qu'une matière se distingue par elle-même d'une autre matière ; car c'est la forme seule qui détermine les distinctions essentielles tandis que la quantité marque les distinctions accidentelles.

» Ainsi donc qu'au sein du pur néant, on ne peut marquer aucune distinction, de même en l'être purement potentiel, qui ne possède par lui-même aucune actualité, il est impossible d'établir aucune distinction, et cela parce que la matière ou la pure puissance, tout comme le non-être, ne possède rien qui soit actuel ; elle possède, il est vrai, une certaine entité potentielle, mais elle n'a aucune actualité d'où puisse provenir une distinction essentielle.

» Déclarer, donc, que telle matière est plus noble et plus actuelle que telle autre, c'est ne rien dire du tout ; car là où,

1. GODEFROID DE FONTAINES *Op. laud.* ; Quodlib. III, quæst. III ; édit. cit., pp. 182-183.

d'aucune façon, il n'y a acte, il ne se peut, d'aucune façon, rencontrer quelque chose de plus ou moins actuel.

» Que l'on n'aille pas dire : Ce qui établit des distinctions en la matière, ce sont certains rapports ; ce sont les relations qu'a cette matière ou puissance à l'égard des formes diverses qu'elle peut recevoir. Ces rapports, en effet, n'ajoutent rien de réel à l'essence de la matière ; la matière ne peut donc se trouver ainsi subdivisée en matières distinctes par ces rapports. »

La conclusion s'impose donc : partout où il y a matière première, cette matière est la même. Ceux qui mettent une matière véritable non seulement dans les substances soumises à la génération et à la corruption, mais encore dans les orbes célestes, voire dans les créatures angéliques, se leurrent donc grossièrement lorsqu'ils veulent ensuite distinguer l'une de l'autre et hiérarchiser entre elles la matière inférieure, la matière céleste et la matière angélique.

E. *L'unité de la forme substantielle.*

Jusqu'ici, nous avons vu Godefroid de Fontaines très exactement fidèle à la philosophie péripatéticienne et averroïste ; sa pensée suit l'enseignement du Philosophe et du Commentateur de plus près que ne l'avait fait celle même de Siger de Brabant. Mais, d'autre part, notre théologien ne veut aucunement s'écarter de la doctrine catholique la plus orthodoxe ; il est prêt à renoncer à l'opinion d'Aristote si le dogme chrétien l'exige ; mais avant de céder à ces exigences dogmatiques, il veut avoir l'assurance qu'elles sont péremptoires et dûment autorisées ; parce qu'il plaît à tel docteur en théologie de déclarer que telle proposition est erronée, il ne se croit pas tenu de s'incliner devant ce jugement ; nous l'avons entendu dénier à un prélat, fût-il archevêque de Cantorbéry, le droit de décider à lui seul qu'une thèse est hérétique.

Il sait, d'ailleurs, dans les questions controversées, se garder des affirmations tranchantes, entourer son opinion des précautions nécessaires ; il sait aussi soumettre son jugement à celui des autorités légitimes. En la frondeuse et turbulente Université de Paris, tous les maîtres ne gardaient peut-être pas, à ce moment, la même déférence et la même circonspection. Godefroid nous apprend [1] qu'on attribuait à un certain Valens, clerc et maître,

1. Godefroid de Fontaines, *Op. laud.* Quodlib. III, quæst. V : Utrum dicere quod corpus Christi mortuum et alterius hominis mortuum fuerit corpus æquivoce sit erroneum. Ed. cit., p. 198.

le propos suivant : Celui qui veut soutenir l'existence, en l'homme, d'une seule forme substantielle et les propositions qui ont rapport à celle-là, n'est pas tenu, en ces questions, d'ajouter foi à l'autorité du pape, ni de Saint Grégoire, ni de Saint Augustin, ni de semblables docteurs, ni de quelque maître que ce soit ; l'autorité de la Bible et la contrainte de la raison lui suffisent. Valens, il est vrai, avait affirmé à Godefroid lui-même qu'il n'avait jamais dit ni pensé pareille chose. « Je ne crois pas, ajoute Godefroid, qu'aucun fidèle oserait aujourd'hui tenir semblable langage. »

Fort justement, Godefroid remarque [1] que « la question de l'unité de la forme substantielle en toute substance est une question philosophique. Mais en la restreignant à l'homme et, particulièrement, au Christ, on la réduit à être une question de foi. Il semble, en effet, à certaines personnes que la supposition d'une forme substantielle unique dans le Christ contredit à la foi, tandis que c'est le contraire qui, à d'autres, paraît vrai...

» A ce sujet, donc, je n'ai jamais rien dit d'une manière définitive et arrêtée ; je n'ai pas affirmé que l'une des deux thèses fût fausse et impossible et que la thèse contraire fût véritable et nécessaire. Ce que j'ai dit, c'est seulement ceci : La thèse selon laquelle il n'y a en l'homme, comme en tout être composé de matière et de forme, qu'une seule forme substantielle, est une thèse que l'on peut soutenir comme probable ; les raisons en faveur du parti contraire sont susceptibles de solutions probables... Les raisons très puissantes et très efficaces en vertu desquelles certaines personnes ne mettent, en du feu ou dans une pierre, qu'une seule forme substantielle, ne me paraissent pas avoir moins d'efficace pour l'homme que pour tout autre composé. De même, donc, que je n'ai pas affirmé qu'il y eût, en l'homme, une seule forme substantielle, de même je n'affirme pas qu'il y ait, dans les autres composés, une seule forme substantielle ; je ne vois pas, en effet, pourquoi les dites raisons n'auraient pas même été efficaces à l'égard de toutes les substances. »

Il est clair qu'en écrivant ce passage, Godefroid songeait à Henri de Gand ; après avoir démontré qu'on ne peut trouver, en un individu quelconque, plus d'une forme substantielle, Henri faisait exception pour l'homme et pour l'homme seul ; Godefroid l'accuse d'inconséquence.

Beaucoup de maîtres, à Paris, étaient sans doute, en ce point,

1. GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 197.

de l'avis de Godefroid ; les uns n'admettaient jamais plus d'une forme substantielle en un composé individuel, ce composé fût-il un homme ; les autres recevaient plusieurs formes substantielles tout au moins en tout être animé ; seuls, « quelques maîtres peu nombreux [1] ne mettaient qu'en l'homme plusieurs formes substantielles ».

Si Henri s'est vu contraint de prendre cette allure inconséquente, c'est que la thèse de l'unité de la forme substantielle, vers laquelle l'entraînait toute sa théorie, ne pouvait éviter ce corollaire : Le cadavre de Jésus-Christ n'est pas absolument et numériquement le même corps que le corps vivant du Christ. Or, cette proposition, il la jugeait erronée en la foi.

De cela, nous l'avons vu, Godefroid ne se croit nullement assuré. Le corps vivant du Christ et le cadavre du Christ sont-ils appelés corps d'une manière univoque ou d'une manière équivoque? Il tient la question pour douteuse et, donc, l'opinion pour libre.

Lors même qu'elle ne le serait plus, lors même que l'autorité religieuse aurait formellement décidé le point de foi et l'aurait décidé dans le sens indiqué par Henri de Gand, ce n'est pas la théorie philosophique de ce maître qui donnerait satisfaction à Godefroid.

Voici, en effet, une proposition qui semble, à celui-ci, entièrement certaine [2] : « Qu'il y ait en l'homme une seule forme substantielle ou qu'il y en ait plusieurs, on doit tenir, ce semble, que le cadavre du Christ et le cadavre de Pierre sont corps dans le même sens du mot (*univoce*). »

Or, cette proposition n'est point vraie en la théorie d'Henri de Gand. Si le corps vivant du Christ et le cadavre du Christ sont corps au même sens du mot, sont numériquement le même corps, c'est par une action surnaturelle, c'est parce que l'âme séparée du corps et le corps inanimé demeurent, tous deux, hypostatiquement unis à la personne divine du Fils de Dieu. Pour tout homme autre que l'Homme-Dieu, cette action surnaturelle cesse de se produire ; donc, tandis que le cadavre de Jésus-Christ est numériquement identique au corps de Jésus-Christ vivant, le cadavre de Pierre n'est plus, d'une manière absolue, le même corps que le corps animé de Pierre.

Si une telle théorie évite, au sujet du corps de Jésus-Christ, les

1. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 199.
2. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*., p. 201.

conséquences malsonnantes que l'on reprochait à la théorie de Saint Thomas d'Aquin, elle n'évite pas les corollaires qui semblaient jeter le discrédit sur le culte des reliques. Or les partisans de la pluralité des formes entendent rejeter ces corollaires-ci aussi bien que ces conséquences-là. « On le voit bien [1] par cet article qui, en Angleterre, a été jugé hérétique ; cet article disait : Le corps d'un saint ou de quelque homme que ce soit, avant même que la putréfaction l'ait transformé en gaz ou en corps élémentaires, n'est plus numériquement le même que le corps vivant ou, du moins, il ne l'est plus que sous un certain rapport, en raison de la communauté de matière. »

Si donc Henri s'est montré inconséquent à l'égard des principes philosophiques qu'il avait formulés et qui établissaient, en tout composé, l'unité de la forme substantielle, cette faute de logique lui demeure inutile ; elle ne le met pas à couvert des condamnations portées par Robert Kilwardby et par Jean Peckham. Ces condamnations, heureusement, étaient, à Paris, tenues pour lettre morte.

III

Le Compendium studii Theologiæ de Roger Bacon

Au temps qui s'écoula entre les années 1285 et 1290, l'Université de Paris fut le théâtre de discussions philosophiques d'une extrême importance. En ces combats, les deux chefs les plus en vue et les plus fermement opposés l'un à l'autre paraissent avoir été Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Celui-ci soutenait les thèses d'Aristote avec plus de fidélité que Siger de Brabant, avec une exactitude qui rappelait celle d'Averroès. Celui-là, tout en gardant plus d'une doctrine introduite ou admise par Thomas d'Aquin, s'écartait de ce dernier pour battre en brèche les fondements mêmes du Péripatétisme hellénique et du Néoplatonisme arabe.

De ces disputes, Roger Bacon a pu être le témoin, car en 1292, il vivait encore à Paris ; il y rédigeait son dernier ouvrage, le *Compendium studii Theologiæ* [2].

En ces tournois métaphysiques et théologiques, quel était le

1. Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*, p. 205.
2. E. Charles. *Roger Bacon ; sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits*. Thèse Paris, 1861, p. 92-96 et chap. VI, p. 410-416.

parti favori de Bacon? Il n'est guère vraisemblable que cette intelligence primesautière et si peu systématique ait jamais pu adhérer si fermement à une école déterminée au point d'en adopter toutes les thèses. Peut-on penser qu'il eût voulu tenir en toutes choses pour Henri de Gand ou, en toutes choses, pour Godefroid de Fontaines, celui dont la pensée bouillonnante roule pêle-mêle « les germes [1] des deux écoles rivales du Moyen-Age finissant, du Réalisme poussé à l'extrême de Scot comme du Nominalisme d'Occam? »

Le *Compendium studii Theologiæ* renferme tel passage qui conduirait à classer Bacon parmi les disciples enthousiastes de Godefroid; il contient telle autre doctrine que ce théologien eût combattue de toutes ses forces.

L'impossibilité de séparer l'essence de l'existence est affirmée par Bacon avec une force que n'ont atteinte ni l'enseignement de Siger de Brabant, ni celui de Godefroid de Fontaines : « L'essence passée, dit-il [2], n'est pas une essence, non plus qu'une essence morte [n'est une essence] ni qu'un homme mort [n'est un homme]. L'essence future n'est pas davantage une essence, non plus que l'essence en puissance ou l'être en puissance. Tout cela, en effet, n'est essence que sous un certain rapport (*secundum quid*), et, par conséquent, ne représente pas une essence pure et simple (*simpliciter*). Seule l'essence qui est présente sous l'existence actuelle est essence; si donc, le nom désigne l'essence, il désigne une chose qui est présente sous l'existence actuelle.

» On chicane à ce sujet en disant : Le nom désigne une chose considérée en son être essentiel (*esse essentiæ*), qui n'est pas l'existence actuelle, mais qui est commun au passé, au présent et au futur. A l'égard de cette existence essentielle, il faut procéder comme nous l'avons fait à l'égard de l'essence; il faut demander si l'objet qui se trouve sous cet être essentiel est quelque chose ou s'il n'est rien; si l'objet qui se trouve sous cet être essentiel est passé, il n'est rien; s'il est futur, il n'est rien non plus; il ne sera donc quelque chose que s'il est présent sous l'existence actuelle. Il est clair qu'on ne donne point de nom à un enfant s'il n'est sous l'existence actuelle. Il est clair aussi que l'existence actuelle doit être la même chose que l'essence, comme certains l'accordent, ou être une passion propre de l'essence, comme d'autres le pensent;

1. Fratris Rogeri Bacon. *Compendium studii Theologiæ.* Edidit H. Rashdall una cum appendice de operibus Rogeri Bacon edita per A. G. Little. Aberdoniæ, MCMXI. Introduction (by H. Rashdall), p. 22.
2. Bacon, *Op. laud.*, Pars I, cap. IV, pp. 54-55.

mais il n'est pas possible que l'essence possède l'existence essentielle sans l'accompagnement obligé de l'existence actuelle et présente. »

« D'après ce principe [1], on voit que l'homme ne peut être un animal s'il n'existe aucun homme. »

Qu'un nom puisse désigner une essence indifférente à l'existence et à la non-existence, c'est, au gré de Bacon, l'une des plus graves erreurs qui se puissent rencontrer en Philosophie comme en Théologie, l'une de celles qu'il se propose d'extirper, « bien qu'elle soit fort répandue et que la foule des gens d'étude la professe avec joie et obstination...

» Cette erreur-là est de celles qu'imposent l'autorité fragile et imméritée (*auctoritas fragilis et indigna*), la longue habitude et le déplorable esprit de la sotte multitude... — J'ai fort bien connu, de ces erreurs, le pire partisan et le plus bête : il s'appelait Richard de Cornouailles et avait grande renommée en la multitude des sots ; mais auprès des gens sages, il passait pour fou ; il fut réprimandé à Paris pour les erreurs qu'il y avait imaginées et qu'il débitait ; il y lisait alors les *Sentences*, qu'il avait lues auparavant à Oxford à partir de l'année 1250. Depuis l'an 1250, donc, jusqu'aujourd'hui, c'est-à-dire pendant quarante ans et plus, la foule en est restée aux erreurs de ce maître ; c'est à Oxford qu'elles ont le plus d'empire ; c'est là aussi qu'a commencé cette démence infinie. »

De cette « démence infinie », Henri de Gand était atteint, non moins que Thomas d'Aquin ; mais Siger de Brabant et Godefroid de Fontaines y avaient échappé.

En revanche, ils n'eussent pu éviter d'être atteints par une autre diatribe de Roger Bacon.

Nous avons entendu Roger Bacon proclamer, à l'imitation d'Avicébron, à la suite de Saint Bonaventure, que les créatures angéliques elles-mêmes étaient composées de matière et de forme ; à cette doctrine, il demeura fidèle jusqu'au bout ; jusqu'au bout, il la défendit avec cette violence de langage qui lui était coutumière.

« Nulle substance créée, disait-il au *Compendium studii Theologiæ*, [2] n'est pure forme ni pure matière... bien qu'un de ces hommes à l'autorité factice, en dépit de la renommée dont il jouit (*licet aliquis de fictis auctoribus, licet famosus*), estime que les

1. Bacon, *loc. cit.*, p. 59.
2. Bacon, *Op. laud.*, Pars I, cap. VI, p. 66.

substances spirituelles, telles les anges et les âmes, sont des formes pures. Plus loin, et au moment voulu, nous rejetterons ses thèses, les moyens par lesquels il les soutient et les raisons qu'il développe. »

Tantôt, au cours du *Compendium studii Theologiæ*, Bacon s'est trouvé du parti de Godefroid de Fontaines et, tantôt, du parti contraire. Mais il est un homme qu'il n'a cessé de combattre. Cet homme, c'est celui dont il repousse l'*auctoritas fragilis et indigna*, c'est celui qu'il nomme : *aliquis ex fictis auctoribus, licet famosus*. Cet homme, c'est Thomas d'Aquin. En 1267, l'*Opus tertium* nous a montré un Bacon révolté contre l'autorité établie d'Alexandre de Alès et d'Albert le Grand ; en 1292, le *Compendium studii Theologiæ* nous montre un Bacon rebelle à l'autorité naissante de Thomas d'Aquin.

IV

Gilles de Rome

En l'an 1292, alors que Roger Bacon s'élevait avec tant d'âpreté contre l'autorité de Saint Thomas d'Aquin, quels étaient les disciples qui fussent fidèlement et universellement soumis à cette autorité ? Il semble impossible d'en nommer aucun. Gilles de Rome lui-même, qui avait été élève du *Doctor communis*, qui, à ses propres dépens, avait rompu des lances en faveur des doctrines de son maître, abandonnait maintenant plusieurs de ces doctrines ou ne leur accordait plus qu'un acquiescement plein d'hésitations et de réticences.

La rédaction de l'œuvre philosophique de Gilles de Rome ; s'étend sur une longue durée ; selon le R. P. Mandonnet, l'opuscule *De gradibus formarum* aurait été composé en 1277 ; le commentaire au second livre des *Sentences* est postérieur à l'année 1309. Au cours de cette longue carrière, mainte opinion de Gilles a éprouvé des variations plus ou moins profondes, dues aux méditations réitérées de l'auteur sur un même sujet, dues aussi aux renouvellements ou aux progrès des thèses adverses. Il serait donc fort important pour nous de dater, au moins d'une manière approchée, les divers ouvrages que nous aurons à étudier en ce chapitre. Malheureusement, la tâche est malaisée et le résultat incertain ; parmi les indications que nous allons essayer de donner, plus d'une restera douteuse.

De tous les ouvrages que nous aurons à citer, celui que nous regardons comme le plus ancien est intitulé : *Quæstiones duo de materia cæli* [1].

Au début de ces questions, comme au début du traité *De gradibus formarum*, il n'est donné à Gilles aucun autre titre que celui d'ermite ; il semble donc qu'il n'eût pas encore, lorsqu'il les rédigea, le titre de docteur en Théologie ; il les aurait donc composées avant l'année 1285.

Diverses remarques s'accordent avec le résultat de cette induction.

Nous avons cru reconnaître, en la quatrième discussion quodlibétique tenue par Henri de Gand des allusions très nettes à la doctrine que Gilles soutenait aux *Quæstiones de materia cæli ;* or cette discussion eut lieu, vraisemblablement, en 1279.

La doctrine de Gilles est exposée, sous une forme extrêmement reconnaissable, et discutée, au troisième quodlibet de Godefroid de Fontaines ; or ce quodlibet doit être daté de l'avent 1286 ou du carême 1287 [2].

Si, d'ailleurs, les *Questions* de Gilles n'avaient pas précédé la discussion de Godefroid, l'auteur n'aurait pu y tenir le langage que voici [3] :

« A parler seulement des docteurs dont les écrits nous sont parvenus, tous les docteurs théologiens ont admis que le ciel n'était pas un corps simple, mais que c'était un être composé de deux substances, savoir, de matière et de forme. »

Après les *Quæstiones de materia cæli*, il nous faut placer les *Quodlibet* [4].

Les six discussions quodlibétiques de Gilles de Rome se répar-

1. Gaietani *expositio in libro de celo et mundo. Cum questione Domini* Egidii *de materia celi nuperrime impressa et quamdiligentissime Emendata.* Fol. 78, col. b : Egidii Romaini *heremite de materia celi questio feliciter incipit.* Colophon : Habeto itaque candide lector duas has questiones clarissimi doc. Egidii scilicet de celi materia : quas ideo posuimus quoniam summam iuvenibus in eis utilitatem esse novimus : et raram apud homines copiam viderimus. F. Egidius Heremita Viterbensis castigavit et dedit. Impressas Venetiis Mandato impensisque heredum Nobilis Viri D. Octaviani Scoti Modoctiensis. Per Bonetum Locatellum presbyterum Bergomensem. Anno domini 1502. Tertio Idus Julias.

2. P. Mandonnet, O. P., *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence (Revue Thomiste,* t. XVIII, 1910).

3. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli ;* quæst. II, éd. cit., fol. 81, col. c.

4. *Quodlibet domini* Egidii Romani. *Theoremata eiusdem de corpore christi.* Guliermus Ocham *de sacramento altaris. Cum Privilegio.* Colophon : Impressum Venetiis per Simonem de Luere : Impensis domini Andree Torresani de Asula. 18 Januarii 1502.

tissent vraisemblablement entre l'année 1285 et l'année 1291, à raison d'une par année en moyenne [1].

Viennent ensuite, croyons-nous, deux œuvres capitales de Gilles : Les *Commentaires* et les *Questions* sur le *De generatione* d'Aristote [2], d'une part, les *Commentaires* sur la *Physique* [3], d'autre part.

L'ouvrage sur le *De generatione* semble formé de deux écrits distincts : Un commentaire sur les deux livres du traité d'Aristote et une suite de questions sur le premier livre. De ces deux écrits, le second, prévu lors de la rédaction du premier, est destiné à compléter celui-ci. Paul de Genezano, qui les a tous deux revus et édités, termine les *Quæstiones* par cet avertissement [4] :

« *Nota candidissime lector : has Egidii questiones non esse incompletas : ut multi existimant : quia sunt questiones que ab ipso fuerunt dimisse in expositione littere ; ne tedio afficeret auditores : ut potes colligere ex verbis suis in expositione textus commenti 8. Alie autem que moventur ab eo in reliquis partibus libri sunt cum expositione littere connexe. Voluimus itaque hoc te non latere. Vale.* »

En effet, à l'endroit indiqué par Paul de Genezano, nous lisons [5] : « Ce que nous laissons ici de côté, nous y suppléerons plus loin. *Quod hic dimittitur infra supplebitur.* »

Que les écrits de Gilles sur le *De generatione* aient, tous deux, précédé le commentaire sur la *Physique*, nous en avons mainte preuve.

Le *commentaire* au second livre du traité *De generatione* se ter-

1. P. Mandonnet O. P., *La carrière scolaire de Gilles de Rome* (1276-1291) (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. IV, 1910, p. 495).

2. Egidius *cum* marsilio *et* alberto *de generatione. Commentaria fidelissimi expositoris* D. Egidii Romani *in libros de generatione et corruptione Aristotelis cum textu intercluso singulis locis. Questiones item subtilissime eiusdem doctoris super primo libro de generatione : nunc quidem primum in publicum prodeuntes. Questiones quoque clarissimi doctoris* Marsilii Inguem *in prefatos libros de generatione. Item questiones subtilissime magistri* Alberti de saxonia *in eosdem libros de generatione nusquam alias impresse. Omnia accuratissime revisa : atque castigata : ac quantum ars eniti potuit Fideliter impressa.* Colophon Impressum venetiis mandato et expensis Nobilis viri Luceantonii de giunta florentini Anno domini 1518 die 12 mensis Februarii.

3. Egidii Romani *in libros de physico auditu Aristotelis commentaria accuratissime emendata : et in marginibus ornata quotationibus textuum et commentorum. Ac aliis quamplurimis annotationibus : Cum tabula questionum in fine. Eiusdem questio de gradibus formarum.* Colophon : Preclarissimi summique philosophi Egidii Romani De gradibus formarum tractatus Venetiis impressus mandato et expensis Heredum Nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis, per Bonetum Locatellum presbyterum 12° Kal. Octobr. 1502.

4. Ægidii Romani *Quæstiones in primum librum de generatione* ; éd. cit., fol. 64, col. d.

5. Ægidii Romani *Commentaria in libros de generatione* ; éd. cit., fol. 10, col. a.

mine par ces lignes [1] qui promettent une exposition de la *Physique* : « Au sujet du temps et de la perpétuité de la génération, on pourrait toucher à d'autres difficultés. Avec l'aide de Dieu, nous en traiterons ailleurs d'une manière plus approfondie. Pour le moment, que l'on se contente de ce qui a été dit sur le livre *De la génération*. »

En une de ses *questions* sur le premier livre *De la génération*, l'auteur écrit [2] : « Cela concerne le livre des *Physiques ;* s'il nous arrivait d'écrire sur ce livre, nous montrerions.... »

D'autre part, au *Commentaire* sur la *Physique,* nous trouvons mainte allusion à l'ouvrage dont, précédemment, le *De generatione* a été l'objet. Dès le début, Gilles écrit [3] : « L'œuvre que nous avons publiée sur le *De generatione*.... » D'autres renvois à cette œuvre se rencontrent en divers endroits du même commentaire [4].

L'ordre dans lequel l'écrit sur le *De generatione* et le commentaire sur la *Physique* doivent se ranger l'un à l'égard de l'autre ne peut donc faire l'objet d'aucun doute. Il est plus malaisé d'assigner à ces deux traités le rang qu'ils doivent occuper en l'œuvre de Gilles.

Un passage du commentaire à la *Physique* nous paraît, cependant, contenir un renseignement utile à cet effet : « La question de la production des choses, écrit Gilles en ce passage [5], peut, d'une certaine manière, se ramener à cette autre question : Comment Dieu veut-il et connaît-il les choses qui sont hors de lui? De cette question, nous avons parlé plus longuement en certains écrits théologiques que nous avons publiés (*in quibusdam nostris editionibus theologicis*) ; nous traiterions aussi plus longuement de cette question s'il nous arrivait d'écrire sur la Métaphysique. »

Nous trouvons que la première question du sixième *quodlibet* de Gilles est consacrée, en effet, à examiner les relations de la connaissance divine avec la création [6]. Dès lors, il est permis de croire que les *Quodlibet* sont ces *quædam nostræ editiones theologicæ* auxquelles l'auteur vient de faire allusion. Les *Commenta-*

1. Ægidii Romani *Op. laud.*, éd. cit., fol. 51, col. b.
2. Ægidii Romani *Quæstiones super primo libro de generatione* ; quæst. XVI ; éd. cit., fol. 60, col. a.
3. Ægidii Romani *In libros de physico auditu Aristotelis commentaria.* Prologus. Ed. cit., fol. 2, col. b.
4. Ægidii Romani *Op. laud.* Lib. VIII, lectio VI (in fine) ; éd. cit., fol. 160, col. d. Lib. VIII, lectio VIII dubium primum ; éd. cit., fol. 165, col. c.
5. Ægidii Romani, *Op. laud.*, Lib. VIII, lect. III, dubium primum; éd. cit., fol. 158, col. b.
6. Ægidii Romani *Quodlibet* ; quodlib. VI, quæst. I : Utrum Deus ab æterno intellexerit fienda sicut nunc intelligit facta. Ed. cit., fol. 71.

ria in libros de physico auditu, et aussi, probablement, les écrits sur le *De generatione* seraient, alors, postérieurs à la dernière discussion quodlibétique de Gilles, postérieurs, donc, à l'année **1291**.

Du traité *De l'âme*, Gilles de Rome a donné une *Exposition* [1], accompagnée de nombreuses et courtes questions qu'il nomme des doutes (*dubia*). Que la rédaction de cette exposition soit postérieure à celle du commentaire sur la *Physique*, c'est chose certaine ; à deux reprises, en effet, l'auteur y cite ce commentaire : « *Ut probavimus in nostris editionibus quas fecimus super physicis* », dit-il [2] ; et encore [3] : « *In editionibus quas fecimus super physicis diffusius diximus.* »

Nous aurons encore à citer deux autres ouvrages de Gilles de Rome, l'*Opus super secundo libro Sententiarum* et l'*Opus hexaëmeron* ; mais de ceux-ci, la place est déterminée avec sûreté. Ils sont exactement contemporains l'un de l'autre, car ils se citent l'un l'autre ; d'autre part, les indications très formelles du *proœmium* permettent d'affirmer que les questions sur le second livre des *Sentences* ont été achevées après l'année 1309. Ces deux ouvrages sont donc des témoins de l'activité qu'eut encore, en sa vieillesse, l'archevêque de Bourges.

Un indice nous conduit, d'ailleurs, à supposer que la rédaction de l'*Opus hexaëmeron* et de l'*Opus super secundo libro Sententiarum* est postérieure à la composition du commentaire à la *Physique*. Nous lisons, en effet, en ce dernier ouvrage [4] :

» Remarquez bien que notre unique intention, ici, est de parler des corps mobiles dont les philosophes se sont occupés. Y a-t-il lieu d'admettre l'existence de quelque corps immobile ? Ce corps a-t-il quelque influence sur les choses sublunaires ? Ce n'est point aux philosophes qu'il appartient de le rechercher ; cela regarde les théologiens ; remettons donc cette recherche à un autre temps (*ideo hoc in tempus aliud apponatur*) ».

Il semble bien résulter de là qu'au moment où il rédigeait son commentaire à la *Physique*, Gilles n'avait encore rien enseigné

1. *Expositio domini* Egidii Romani *super libros de Anima cum textu. De materia celi contra Averroim. De intellectu possibili. De gradibus formarum.* Colophon : Venetijs impensis domini Andree Torresani de Asula per Simonem de Luere. 18 aprilis 1500.

2. Ægidii Romani *Op. laud.*, prologus ; éd. cit., fol. 2, col. b.

3. Ægidii Romani *Op. laud.*, lib. I, circa hunc textum : Videbitur autem nihil differe dicere unitates aut corpora parva... dubium 2m ; éd. cit., fol. 18, col. c.

4. Ægidii Romani *In Aristotelis libros de physico auditu commentaria ;* lib. VIII, lect. XII ; dubium 4m ; éd. cit., fol. 170, col. d.

touchant l'existence et la nature du ciel empyrée. Or de cette existence et de cette nature, il traite à maintes reprises en l'*Opus super secundo libro sententiarum* [1] et, surtout, en l'*Opus hexaëmeron* [2].

Les deux indications que nous venons de relever donnent au moins une apparence de raison au parti que nous prendrons en plaçant la rédaction des commentaires au *De generatione* et à la *Physique* après les discussions quodlibétiques de Gilles de Rome, et avant la composition de l'*Opus hexaëmeron* et des questions sur le second livre des *Sentences*.

Prenons quelques-unes des thèses qui donnaient lieu, vers la fin du XIII[e] siècle, aux plus vives controverses et disons, au sujet de chacune d'elles, de quel parti Gilles était le tenant.

A. *La pluralité des formes substantielles.*

Nous savons avec quelle force Gilles de Rome s'était prononcé, au début de sa carrière, pour la théorie averroïste et thomiste qui se refuse à reconnaître plusieurs formes substantielles en quelque substance que ce soit ; nous savons aussi comment il en était résulté, pour notre philosophe, de graves démêlés avec l'évêque de Paris. Pour être relevé de la disgrâce qu'il avait encourue, Gilles avait dû s'engager à ne plus soutenir les thèses qu'il avait avancées au *De gradibus formarum*. Il tint parole. Tout en continuant d'affirmer, avec Henri de Gand, qu'en tout composé substantiel autre que l'homme, une forme substantielle unique est unie à la matière, il se réfugia, au sujet de l'homme, dans une prudente abstention. C'est, du moins, cette attitude que nous lui voyons prendre en son *Expositio super libros de anima*.

1. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, quæst. III : Utrum in opere creationis competenter assignentur quatuor coæquæva. — Dist. XIII, quæst. I : Utrum in ipso creationis vel cum ipso opere simul, aliquomodo extitit et factum fuerit opus distinctionis. — Dist. XIV, quæst. IV: Utrum firmamentum debeat dici octava sphæra.

2. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, Cap. XII : Quod non solum opus creationis, sed etiam multiplicis distinctionis, secundum communem sanctorum sententiam, ante omnem diem dicitur esse factum. — Cap. XIV : Quod si pro firmamento accipiatur medium interstitium aeris, salvare poterimus quod etiam primis tribus diebus perfecta rerum distinctio facta fuerit. — Cap. XX : Quod non obstante, quod tempus quod nunc est, fuit unum de quatuor coævis, cælum tamen et terra ante tempus et ante omnem diem dicuntur esse producta, ut verba Augustini dicere videbantur. — Pars II, Cap. III : Cum multi modi dicendi de productione lucis sint tacti, quis illorum est probabilior. — Cap. XXIII : Quod multæ sunt æquivocationes in operibus sex dierum, et quod æquivoce dicatur terra facta in principio, quæ postea, die tertio, arida est vocata.

« Il faut savoir, dit-il en cet ouvrage [1], qu'il y a, pour les formes substantielles, à considérer deux genres de degrés ; l'un de ces genres est seulement selon la raison et l'autre selon la réalité.

» Le premier genre de degrés se trouve établi entre une forme commune et une forme plus spéciale ; selon la raison, en effet, on connaît qu'une chose est un corps avant de connaître qu'elle est tel corps, qu'elle est, par exemple, du feu ; cependant, ce n'est pas par une forme autre que celle du feu que cette chose est, à la fois, feu et corps... Toute forme, qui est actuellement telle, présupposerait donc la forme de corps comme l'espèce suppose le genre, si la thèse d'Avicébron était véritable ; cette thèse suppose, en effet, qu'il y a dans les formes des degrés réels disposés selon la suite descendante des prédicaments, semblables aux degrés qui s'y trouvent selon la raison et l'intention du Philosophe. En définissant donc une forme corporelle, si imparfaite soit-elle, on dirait alors qu'elle est l'acte d'un corps ; on ne dirait pas que le feu est composé de matière et de forme, mais bien d'un corps et d'une forme, savoir de la forme du feu.

» Mais la forme générique et la forme spécifique ne diffèrent que selon la raison. En effet, si le feu était corps par une forme et feu par une autre forme ; si, lorsque du feu est détruit et de l'air engendré, la forme corporelle demeurait la même ; s'il y avait réellement, dans l'air engendré, la même corporéité qui se trouvait dans le feu détruit, la forme générique serait véritablement univoque *(esset vera univocatio in forma generis)* ; le genre exprimerait une forme unique ; or, vers la fin du septième livre des *Physiques*, le Philosophe prouve le contraire par des raisons multiples.

» Il faut donc admettre qu'en un composé, il y a une seule forme substantielle.

» Mais cela est-il vrai de n'importe quel composé ? Il y a doute au sujet de l'homme. Y a-t-il, en l'homme, plusieurs formes substantielles ou non ? Nous avons décidé, quant à présent, de ne rien déterminer à ce sujet, car la solution de cette question réclame une science plus élevée. Lors donc que nous parlons de l'unité des formes, nous voulons toujours qu'il soit fait exception de l'homme. »

Cette réserve met Gilles de Rome à l'aise pour exposer la théorie de l'unité de la forme substantielle. Il explique, comme

1. *Expositio domini* Egidii Romani *super libros de Amina*. Venetiis, Simon de Luere, 1500. Lib. II, circa hunc textum : Amplius autem immanifestum si sit corporis actus amina... dubium 2^m^ ; fol. 25, coll. a et b.

l'eût fait Henri de Gand, qu'il y a, entre les formes, « des degrés qui sont réels dans une certaine mesure » ; que « les formes se contiennent les unes les autres de telle manière que la forme plus parfaite contienne la forme plus imparfaite » ; qu'ainsi sont « réservées » l'une dans l'autre la forme de l'élément, celle du mixte, puis la forme végétative, enfin la forme sensitive ; que « ces degrés n'existent pas seulement selon la raison, de telle manière que l'intelligence les produise comme elle met un ordre et une gradation entre le genre et l'espèce » ; mais que la nature même produit cet ordre des formes, que ces degrés sont naturels et réels et, partant, qu'il en faut tenir compte dans les définitions de la Physique. »

Tout en admettant que ces degrés sont, d'une certaine manière, naturels et réels, Gilles ne va pas jusqu'à prétendre qu'ils constituent, en une même substance, autant de formes substantielles distinctes ; il a clairement affirmé qu'en tout composé substantiel, sauf l'homme, il n'existait pas plus d'une forme substantielle ; s'il considère donc, en une substance unique, la forme du degré le plus élevé comme contenant les formes de degré moindre, il entend seulement parler d'une contenance virtuelle, semblable à celle qu'ont définie Saint Thomas d'Aquin et Henri de Gand ; rien donc, en ce que nous venons de lire jusqu'ici, qui ne s'accorde avec les enseignements de l'un de ces théologiens comme de l'autre.

Il n'en est plus de même des considérations que Gilles développe lorsqu'il prétend expliquer pourquoi l'âme est nommée forme du corps organisé et non pas forme de la matière. Ce qu'il dit à ce sujet [1] nous paraît contredire non seulement à l'enseignement de Thomas ou d'Henri, mais encore à toute la tradition péripatéticienne.

La matière première est étendue en puissance ; elle devient étendue d'une manière actuelle par l'union avec une certaine forme, la *quantité* (*quantitas*) qui possède, elle, l'étendue en acte ; telle est la première partie de la théorie de Gilles de Rome ; voici comment il la développe :

« Bien que la matière ne soit étendue que par la quantité, cependant, elle est véritablement étendue. Autre est l'extension de la matière, autre est l'extension de la quantité ; cela est évident ; que l'on divise, en effet, la matière quantifiée ; de même que la matière est autre chose que la quantité, de même les par-

1. GILLES DE ROME, *loc. cit.*, dubium 4^um^, éd. cit., fol. 25, coll. b et c.

ties de la matière sont autres que les parties de la quantité ; or c'est proprement grâce à l'extension que se fait cette subdivision ; l'extension de la matière est donc autre que l'extension de la quantité.

» Il faut, toutefois, remarquer ce qui suit : Bien que la matière tienne d'autrui son extension, la matière considérée comme étendue ne représente pas une réalité autre, ni une forme autre, ni une essence autre que la matière ; la quantité, en effet, confère par elle-même l'extension à la matière, car la forme perfectionne la matière par elle-même et non pas à l'aide de quelque intermédiaire. Donc, par cela même que la quantité est, de soi, étendue, et que la matière est en puissance de devenir étendue, aussitôt que la matière est conjointe à la quantité, que la puissance est conjointe à l'acte, la quantité, par elle-même, confère l'extension à la matière, et la matière, par elle-même, reçoit passivement l'extension... Ainsi donc la matière qui se trouve ainsi étendue et organisée d'une manière passive ne représente pas quelque chose d'autre que la matière ; mais elle représente une certaine manière d'être que possède la matière ; elle représente cette matière comme soumise à la quantité. »

Jusqu'ici, la description que Gilles a donné de cette forme qu'il nomme *quantitas*, qu'il suppose directement appliquée à la matière première à laquelle elle confère l'étendue, semble calquée sur la définition qu'Avicenne donnait de la *corporeitas*. Mais voici que l'enseignement du philosophe chrétien va s'écarter grandement de la doctrine du philosophe arabe ; de la quantité directement unie à la matière première, il fait une forme accidentelle, analogue en tout point à la gravité, à la rareté et aux autres accidents du même genre :

« Disons donc que l'extension passive de la matière n'est pas une autre chose distincte de la matière, bien qu'elle provienne d'une autre chose, savoir de la quantité inhérente à cette matière ; et ce que nous disons de la quantité, il le faut entendre de la qualité et de toutes les autres [formes] inhérentes à la matière ; en effet, si la matière est étendue passivement par la quantité, elle est affectée passivement par la gravité, passivement disposée par la rareté et par les autres accidents qui lui sont inhérents. »

C'est à cette matière déjà disposée d'une certaine façon par la quantité, par la gravité, par la rareté, par les autres formes accidentelles qui lui sont directement inhérentes, et non pas à la matière première toute nue, que la forme substantielle vient s'unir : « Si donc la forme substantielle vient perfectionner la

matière, il faut que la matière, à laquelle elle confère la perfection, soit telle que celle à laquelle elle est conjointe ; partant, si une forme de cette sorte est conjointe à une matière étendue par la quantité, affectée par la gravité, disposée par la rareté et par d'autres accidents, il est nécessaire que cette forme soit l'acte d'une matière ainsi étendue, ainsi affectée, ainsi disposée. *Igitur si forma substantialis materiam perficit, oportet eam talem materiam perficere quali materiæ est conjuncta ; quare si hujusmodi forma conjungitur materiæ extensæ per quantitatem, affectæ per gravedinem et dispositæ per raritatem et per alia accidentia, necesse est eam esse actum materiæ sic extensæ, sic affectæ et sic dispositæ.* »

Mais, dira-t-on, si des formes accidentelles telles que la quantité, la gravité, la rareté affectent directement la matière première ; si le composé substantiel résulte de l'union de la forme substantielle avec une matière déjà disposée par ces accidents inhérents, voilà donc que l'accident devient un des éléments qui servent à définir la substance, au grand scandale de la Philosophie péripatéticienne ! — Non pas, répond Gilles de Rome : « De ce que la matière ainsi comprise entre en la définition de la substance, il n'en résulte pas que l'accident entre en la définition de la substance ; les choses se passent seulement de la manière que voici : c'est la matière à laquelle les accidents sont conjoints qui entre dans la définition de la substance, ce que l'on ne doit pas regarder comme absurde ; en effet, il n'y a rien d'absurde à ce qu'une forme perfectionne une matière conjointe à des accidents, du moment que cette matière conjointe aux accidents n'entre pas dans la définition de cette forme »... « Si la matière ainsi prise entre dans la définition de la substance, ce n'est pas un accident, mais une substance qui entre dans la définition de la substance. »

Telle est la théorie de Gilles de Rome. Arrêtons-nous un instant à en examiner l'audacieuse nouveauté.

Entre la matière première et la forme substantielle qui constitue l'élément, Avicenne et Avicébron mettaient un intermédiaire, une première forme, la *corporéité*, qui conférait l'étendue actuelle à la matière. Gilles de Rome va, dans cette voie, plus loin que ces auteurs ; avant que la matière première puisse être unie à la forme substantielle, il veut qu'elle soit accomodée par son union à d'autres formes ; ces formes, directement inhérentes à la matière, comprennent non seulement la *quantité*, qui est fort analogue à la *corporéité* définie par Avicenne et Avicébron, mais encore la gravité, la rareté, en un mot toutes les formes qui con-

fèrent à la matière des propriétés communes à tous les éléments et à tous les mixtes.

Toutefois, pour demeurer fidèle à la doctrine péripatéticienne qui ne veut, en une substance unique, reconnaître qu'une seule forme substantielle, Gilles donne le nom de formes accidentelles à ces formes immédiatement adhérentes à la matière. Par là, il conforme son langage à celui du Péripatétisme ; mais, sous cet accord des mots, quelle contradiction entre les pensées !

Selon l'Aristotélisme, toute forme accidentelle s'unit non pas directement à une matière première toute nue, mais à la matière première déjà informée par la forme substantielle ; ce principe est même, pour Averroès, une définition ; par définition, une forme accidentelle, c'est une forme qui perfectionne le composé formé par la matière première et par une première forme ; celle-ci est, par définition, la forme substantielle ; en sorte que, pour Averroès, cette proposition : Il n'y a, en une substance, qu'une seule forme substantielle, est évidente par définition.

Comme ces notions se trouvent bouleversées par Gilles de Rome ! La forme accidentelle n'est plus, par définition, celle qui achève une matière déjà actualisée par la forme substantielle ; c'est la forme substantielle, au contraire, qui ne saurait s'unir à la matière, avant que celle-ci n'ait été disposée par certaines formes accidentelles, avant qu'elle n'ait reçu de ces dernières les propriétés accidentelles qui lui sont inhérentes, comme l'étendue, la densité et la pesanteur.

Ainsi, en retournant en tout sens la doctrine Aristotélicienne, la Scolastique la disloquait peu à peu ; à force de limer et polir cette philosophie, elle la réduisait en poudre.

B. *L'éternité du monde.*

La foi enseigne que le monde n'a pas existé de toute éternité, qu'il a eu commencement, que, pour lui, la non-existence a précédé l'existence. La Philosophie peut-elle démontrer cette proposition, comme le prétend Henri de Gand ? Nous laisse-t-elle, comme le veut Thomas d'Aquin, dans l'incertitude entre cette proposition et la proposition contraire, qui affirme l'éternité du monde ? A-t-elle, enfin, comme l'assure Siger de Brabant, des démonstrations convaincantes en faveur de l'éternité du monde, que nie le dogme chrétien ?

Nous ne voyons pas qu'en ses discussions quodlibétiques, Gilles de Rome ait eu occasion de prendre parti en ce grave débat. En

revanche, il lui consacre de longs développements en plusieurs de ses ouvrages ultérieurs.

L'examen qu'il fait de ce problème se trouve tout naturellement subdivisé en deux critiques partielles et successives. En premier lieu, les arguments donnés par Aristote, par Avicenne et par leurs disciples, en faveur de l'éternité du monde, sont-ils des arguments convaincants? En second lieu, les preuves que le monde n'est pas éternel, proposées par les théologiens, entraînent-elles certitude? De ces deux critiques, la première seule peut trouver place dans les écrits purement philosophiques comme les commentaires au *De generatione* et à la *Physique* ; mais la seconde vient se joindre à la première au cours des questions sur le second livre des *Sentences*.

C'est à la fin du commentaire au second livre *Sur la génération* que Gilles se heurte, pour la première fois, à la doctrine d'Aristote touchant l'éternité du monde. Il vient d'exposer cette théorie, que le Philosophe soutient avec toute l'Antiquité païenne : De même qu'elles n'ont point eu de commencement, la génération et la corruption des êtres sublunaires n'auront point de fin ; elles sont, en effet, commandées par les circulations célestes qui, éternellement, se répètent identiques à elles-mêmes ; la génération et la corruption, donc, alternent suivant un cycle qui recommence périodiquement et indéfiniment.

« Il faut remarquer, dit Gilles à ce sujet [1], que le Philosophe s'est appuyé à deux propositions qui ne sont pas absolument vraies ; c'est en les prenant pour hypothèses qu'il a démontré que la génération ne pouvait avoir ni commencement ni fin.

» La première proposition est celle-ci : Une chose ne saurait acquérir une disposition qu'elle n'avait pas auparavant, si ce n'est par l'effet d'un mouvement précédent. Or le mouvement, considéré en son universalité, ne peut être innové, étant donné que toute innovation résulte d'un mouvement précédent. En effet, si le mouvement universel avait pu commencer et être nouveau, il eût fallu qu'en l'univers, avant tout mouvement, il y eût un mouvement, ce qui est contradictoire. Il y a donc un mouvement éternel ; c'est le mouvement du ciel. Mais si le mouvement du ciel n'a pas eu de commencement, la génération et la corruption, qui sont les effets de ce mouvement, n'ont jamais commencé...

» La seconde proposition à laquelle Aristote s'est appuyé est

1. Ægidii Romani *In libros de generatione et corruptione Aristotelis commentaria*, lib. II, circafinem ; éd. cit., fol. 50, recto et verso, et fol. 51, recto.

la suivante : Une intelligence se trouve en la meilleure disposition qui lui puisse convenir lorsqu'elle meut ; et comme, d'autre part, on ne doit pas, à son gré, admettre qu'une intelligence se trouve autrement qu'en sa disposition la meilleure, on ne doit point supposer d'autre intelligence qu'une intelligence motrice... De cette proposition, il résulte que le mouvement ne cessera jamais, car les intelligences, afin de persister en la disposition la meilleure, seront toujours mouvantes. Si, d'ailleurs, le mouvement céleste ne doit jamais prendre fin, le Soleil ne cessera jamais d'engendrer des plantes et des animaux ; la génération et la corruption ne feront donc jamais défaut.

» Que ni l'une ni l'autre de ces deux propositions ne soit absolument vrai, il est aisé de le rendre évident...

» Si la Cause première peut agir sans que son action présuppose quoi que ce soit, elle peut donc agir sans aucun mouvement, sans aucun changement qui précède son action... Elle pourra produire des choses nouvelles sans aucun mouvement précédent, puisque, comme on l'a montré, il n'est pas nécessaire que son action s'exerce par mouvement et transmutation.

» Cela posé, il n'est plus contradictoire d'admettre que la génération a eu un commencement... »

Que la seconde supposition d'Aristote ne soit point vraie ; que la meilleure disposition d'une intelligence ne consiste pas à mouvoir un corps, Gilles le montre par diverses raisons ; en ces raisons perce même une pointe sarcastique que l'on dirait empruntée à Guillaume d'Auvergne :

« Les intelligences pourront donc cesser de mouvoir ; elles pourront ne pas mouvoir pendant une durée infinie, car leur fin n'est pas le mouvement.

» Dira-t-on que c'est le moyen par lequel elles atteignent ce qui est leur fin, car, en mouvant, elles deviennent semblables à la Cause première ; en mouvant, en effet, elles sont causes comme Elle est cause ; et c'est en cette assimilation que consiste leur bonheur [1] ? Si cette raison peut gagner l'esprit d'un homme sensé, ce sera fort étonnant.

1. On peut remarquer que les intelligences dont parle Gilles de Rome en ce passage ne sont ni celles qu'Aristote a définies ni celles qu'Avicenne a considérées. Pour Aristote comme pour Avicenne, les intelligences sont les êtres immobiles et désirables auxquels désirent s'assimiler les moteurs conjoints aux corps des cieux ou les âmes des cieux. Ces intelligences qui meuvent les corps des cieux afin de s'assimiler à la Cause première et unique, ce sont les intelligences célestes telles que Saint Thomas d'Aquin les a conçues par une déformation du système d'Aristote (v.). T. V, p. 539 à 549 et suiv.

» C'est une si modique assimilation à la Cause première qu'en cela, ne saurait consister la félicité des intelligences. De cette façon, en effet, le feu serait heureux lorsqu'il chauffe, car, en chauffant, il joue le rôle de cause, en sorte qu'il acquiert une manière de ressemblance avec la Cause première. Je ne nie point que les intelligences trouvent leur bonheur à s'assimiler au premier Principe car cette assimilation les rend, pour ainsi dire, déiformes ; mais cette assimilation à Dieu, en laquelle réside la félicité des intelligences, elle consiste à connaître Dieu et à l'aimer ; elle ne consiste pas à lui ressembler en mouvant des corps. Nous devons donc conclure de là que les intelligences ne cesseront jamais de connaître Dieu et de l'aimer ; non point qu'elles mouvront toujours des corps. Le mouvement des corps célestes peut donc prendre fin et, en fait, il prendra fin un jour. »

Non content de montrer la fragilité des hypothèses sur lesquelles Aristote a fondé sa démonstration de l'éternité du monde, Gilles réfute quelques autres raisons que l'on a coutume d'invoquer en faveur de cette éternité. Parmi ces réfutations, il en est qui méritent une mention.

Une des raisons invoquées est celle-ci : « La nature désire toujours le mieux et y tend sans cesse. Il faut dire que la nature tend au mieux non par la connaissance qu'elle en aurait en elle-même, mais par la connaissance qui réside en autrui...

» Dieu veut nécessairement son propre bien ; c'est l'objet principal de son vouloir. Or le bien créé n'accroît d'aucune façon le bien de Dieu ; ce n'est pas par les créatures que Dieu acquiert son bien ; il est absolument parfait en lui-même, alors qu'aucune créature n'existerait. Donc, à parler proprement et d'une manière absolue, Dieu ne veut d'une manière nécessaire aucun bien créé...

» C'est en vue de son propre bien, cependant, que Dieu veut toutes les créatures. En effet, c'est en se voulant lui-même qu'il veut les autres choses. Mais ces autres choses, il pourrait ne pas les vouloir, bien qu'il se veuille lui-même d'une manière nécessaire... Si donc quelque bien créé est nécessaire, ce n'est pas d'une manière absolue ; c'est seulement en vertu de l'ordre et de la disposition voulus par Dieu. La génération, donc, durera nécessairement aussi longtemps que Dieu l'a disposé et ordonné. L'argument proposé est donc un argument de rhéteur ; il n'est aucunement concluant. »

Un autre argument bien connu est celui-ci : Le temps n'a pu commencer ; on ne peut dire, en effet, avant le temps, il n'y avait pas de temps ; car le mot *avant* suppose un temps ;

avant donc que le temps commençât, il faudrait qu'un autre temps se fût écoulé. A cet argument, Gilles répond comme l'avait fait Al-Gazâli : « Si ce raisonnement était bon, il démontrerait que le Monde ou univers est infini en étendue... Mais ce raisonnement est sophistique. Lorsqu'on dit : hors de l'univers, il n'y a rien, le mot *hors* ne désigne pas une différence de lieu proprement dite, mais seulement une différence de lieu que l'on imagine... Mais cette imagination n'a aucun fondement en la réalité. La solution que le Philosophe a donnée touchant l'infinitude du Monde en grandeur, nous pouvons la reprendre au sujet de l'infinitude en durée... Selon l'imagination, il est vrai que le temps a toujours existé et qu'il existera toujours ; mais en vérité, le temps, qui est une certaine propriété du mouvement, n'a pas toujours été et il ne durera pas sans fin. »

En ses questions sur le premier livre *De la génération*, Gilles revient au problème de l'éternité du monde [1] et, en particulier, à ce principe que déjà nous lui avons entendu formuler : La première Cause peut agir sans que son action présuppose quoi que ce soit. C'est ce principe, en effet, qui permet de concevoir une création sans matière première préexistante. Voici, à cette occasion, quelles considérations développe notre auteur :

« Comment l'action de la Cause première peut s'exercer séparément de l'action des causes secondes, ce n'est pas ici le lieu de le dire ; c'est de Physique, en effet, que nous parlons, et les vérités de ce genre ne nous sont pas révélées par le sens non plus que par les choses sensibles dont le physicien, d'autre part, ne fait pas abstraction.

» Le Philosophe n'a donc pas péché lorsqu'il n'a pas supposé que quelque chose pût être produit de rien, lorsqu'il n'a pas supposé, non plus, qu'une chose nouvelle pouvait être produite par la Cause première sans intervention des causes secondes ; il était tenu, qui plus est, de ne pas faire ces suppositions, car elles excèdent les principes de la Philosophie naturelle. En cette Philosophie, le mouvement et le changement sont pris comme objet premier ; le physicien ne doit donc pas supposer que des choses sont amenées à l'existence sans changement ni mouvement.

» Mais si le Philosophe n'a point péché lorsqu'il s'est abstenu de supposer ces propositions, il a péché lorsqu'il les a niées. S'il

1. Ægidii Romani *Quæstiones super primo de generatione*. Prima quæst. XIII (Par erreur, deux questions successives sont numérotées XIII) ; éd. cit., fol. 57, col. d,

peut arriver, en effet, qu'affirmer telle vérité ne regarde pas telle science, il est une chose qui regarde toute science ; c'est de ne pas affirmer une erreur. Le Philosophe, donc, en tant que physicien, ne devait pas affirmer que Dieu a pu, de rien, produire quelque chose, et que, ce quelque chose, il le pourra ramener au néant ; cela était, en effet, hors des principes de la Philosophie naturelle ; mais, toutefois, il ne devait pas le nier. »

Ce que Gilles avait dit de l'éternité du monde en ses écrits sur le *De generatione*, il l'a repris plus au long en commentant le huitième livre de la *Physique*.

« Bien que nous ayons, à l'aide de moyens multiples, soutenu le raisonnement du Philosophe [1], tous ces moyens, cependant, reposent sur une supposition fausse. Ils supposent, en effet, que toute production est le terme d'un mouvement. Si l'on admet cette supposition, il est impossible de répondre aux raisons du Philosophe. Si, au contraire, nous parvenons à montrer qu'il est un agent capable d'amener les choses à l'existence sans qu'aucun mouvement précède cette action, les raisonnements du Philosophe n'apparaîtront plus que comme de vils sophismes. »

« Il est évident, donc [2], que toutes les raisons invoquées par Aristote sont fausses en elles-mêmes ; de plus, elles se complètent et se soutiennent les unes les autres ; dès lors, lorsque le Philosophe voulait, par ces raisons, prouver l'éternité du mouvement, il raisonnait à faux et prenait des erreurs pour fondements. Ces raisons, en effet, sont probantes si l'on suppose ce fondement faux qu'aucune innovation ne saurait avoir lieu sans qu'un mouvement la précédât. Mais une fois démontré que Dieu peut, sans aucun changement précédent, produire des choses nouvelles, ce qu'assurément nous avons démontré d'une manière suffisante, il apparaît clairement que les raisonnements du Philosophe ne sont pas des démonstrations, mais des sophismes. »

« Les raisons du Philosophe [3] ne prouvent pas d'une manière suffisante que le mouvement n'a pas commencé ; démontrent-elles d'une manière satisfaisante qu'il ne finira pas ?

» Quelques personnes prétendent que cette conclusion n'est point fort contraire à notre foi. Bien que, d'une certaine manière, cela soit vrai, si l'on considère cependant quelle est la pensée du

1. Ægidii Romani *In Aristotelis libros de physico auditu commentaria* ; lib. VIII, lect. II, dubium 2m ; éd. cit., fol. 157, col. c.
2. Ægidii Romani *Op. laud.*, lib. VIII, lect. III, dubium 4m (marqué dubium primum) ; éd. cit., fol. 159, col. b.
3. Ægidii Romani *Op. laud.*, lib. VIII, lect. IV, dubium 3m ; éd. cit., fol. 160, col. c et col. d.

Philosophe en tout ce qu'il dit ici de la perpétuité du mouvement, tout cela est poison pour la foi.

» Il a admis, en effet, que la génération et la corruption ne prendraient jamais fin parce que le mouvement local ne cessera jamais. Selon lui, d'ailleurs, le mouvement local ne s'arrête jamais car, seul, le mouvement d'un mobile corruptible peut se corrompre. Or cela est directement contraire à notre foi, car nous admettons que le mouvement du ciel s'arrêtera.

» Ce qui portait le Philosophe à admettre que les corps célestes et incorruptibles se meuvent d'un mouvement éternel et incorruptible, c'est ce principe : Les intelligences qui meuvent ces corps sont disposées de la meilleure manière possible lorsqu'elles meuvent ; afin donc qu'elles soient toujours en la meilleure disposition, elles seront toujours motrices.

» Que la génération et la corruption ne doivent pas continuer sans cesse ; que les mouvements de cette sorte n'existent pas éternellement; que ces mouvements, qui plus est, doivent finir dans le temps comme ils ont commencé dans le temps, nous l'avons, plus complètement, prouvé au *De generatione*. Que celui donc qui veut étudier à fond cette matière recourre à ce, qu'en ce livre, nous avons traité d'une manière détaillée. »

Gilles eût également pu renvoyer le lecteur à son écrit sur le *De generatione*, afin qu'il y trouvât la réfutation de l'argument bien connu par lequel on montre que le temps n'a pu commencer : « Les arguments de ce genre, dit-il [1], sont sophistiques. Le temps qui a précédé la création des choses ne fut pas un temps véritable ; c'est seulement un temps imaginé... Que tous ces raisonnements-là soient sophistiques, cela se voit bien aisément. De même que Dieu a fait le monde en ce temps-ci et non pas en ce temps-là, de même l'a-t-il fait en ce lieu-ci et non pas en ce lieu-là. Si donc un lieu autre que celui où le monde se trouve ne saurait être qu'un lieu imaginé, car hors du monde il n'y a pas de lieu, si ce n'est par imagination, de même, un temps autre que le temps en lequel le monde fut fait n'est rien qu'un temps imaginé. »

Cet argument, ce n'est pas à Aristote que Gilles l'oppose, c'est au Commentateur dont il réfute les preuves en faveur de l'éternité du Monde, après les avoir rangées sous ces cinq chefs [2] : Preuves

1. Ægidii Romani *Op. laud.*, lib. VIII, lect. VI, dubium 3m ; éd. cit., fol. 164, col. a.
2. Ægidii Romani *Op. laud.*, lib. VIII, lect. VI ; éd. cit., fol. 162, col. d, à fol. 164, col. b.

tirées des choses créées, preuves tirées du mouvement, preuves tirées du temps, preuves tirées des causes agissantes en général, preuves tirées des agents volontaires en particulier.

Nous n'examinerons pas plus longuement cette minutieuse discussion ; nous nous contenterons d'une remarque :

En ses écrits sur le *De generatione*, Gilles avait vivement reproché au Philosophe d'avoir affirmé que le monde était forcément éternel ; il avait montré que les raisonnements d'Aristote ne suffisaient pas à prouver l'exactitude d'une telle proposition. Mais il reconnaissait, d'autre part, que le Stagirite n'eût pu, sans faire appel à des principes que la Physique ne lui fournissait pas, démontrer la possibilité même de la création du monde ; cette création, il eût dû s'abstenir entièrement de la déclarer soit possible, soit impossible ; une logique très exacte lui eût commandé de demeurer, à cet égard, en une complète hésitation.

Au commentaire de la *Physique*, Gilles a passé presque entièrement sous silence les excuses qu'en son précédent ouvrage, il avait invoquées en faveur d'Aristote. Tout ce qu'il avait écrit au *De generatione* pour énerver la valeur probante des arguments péripatéticiens, il le reprend avec soin ; mais il s'abstient de signaler l'impossibilité où se trouvait Aristote de construire des raisonnements convaincants en sens contraire. Les mêmes considérations se trouvent ainsi prendre une allure nouvelle et plus hostile au Péripatétisme.

Les discussions sur l'éternité du monde, auxquelles Gilles avait déjà consacré une large place en ses écrits sur le *De generatione* et la *Physique*, se déroulent avec toute leur ampleur au cours des questions qu'examine l'archevêque de Bourges touchant le second livre des *Sentences* [1].

La première des questions consacrées à ce sujet expose les diverses raisons par lesquelles les philosophes ont pensé démontrer l'éternité du monde et prouve que ces raisons n'ont point de valeur démonstrative. Elle énumère avec beaucoup d'ordre et d'une manière très complète d'abord les raisonnements d'Aristote

1. *Excellentissimi sacre theologie doctoris domini* Egidii Romani archipresulis Bituricensis : *ordinis fratrum heremitarum divi Augustini : Super secundo libro Sententiarum : opus preclarissimum incipit.* Colophon : Egidii Romani Bituricensis ecclesie archipresulis super secundo Sententiarum opus dignissimum Lucas Venetus Dominici. F. librarie artis peritissimus : summa cura et diligentia Venetiis impressum. Anno salutis Mcccclxxxij. iiij. Nonas Maij : Joanne Moceniceno inclyto Venetiarum principe ducante. Dist. I, Pars I, Quæst. XIII : Utrum mundus de necessitate fuerit æternus — Quæst. XIV : Utrum possit demonstrari mundum incepisse. — Quæst. XV : Quomodo sit intelligendum quod in principio Deus creavit cælum et terram.

au VIII^e^ livre de la Physique, puis les arguments que l'on peut tirer des autres écrits du Philosophe, ensuite les raisons présentées par Averroès, enfin celles qu'Avicenne a invoquées. Nous ne pouvons songer à analyser ici cette longue et minutieuse discussion ; nous nous bornerons à citer quelques passages particulièrement propres, semble-t-il, à caractériser la pensée de Gilles. De ce nombre nous paraissent être les réflexions [1] qui suivent immédiatement la liste des arguments des philosophes en faveur de l'éternité du Monde :

« On pourrait encore citer plusieurs raisonnements qui tendent à cet objet ; on pourrait aussi, des paroles de ces mêmes philosophes, tirer quelques autres raisons ; mais il suffit de citer les raisonnements précédents car, en déliant ces raisonnements, nous aurons suffisamment vidé la question des difficultés qu'elle présente.

» L'Ecriture sainte et la vérité nous enseignent, contrairement à ces raisons, que le monde n'est pas éternel.

» Voici donc ce que je réponds :

» Ce sont les choses sensibles qui nous doivent conduire, comme par la main, aux choses intelligibles. C'est bien ainsi que le Philosophe a procédé lorsqu'il a voulu prouver que les corps soumis aux sens, que les mouvements et les transformations que nous voyons dans les corps sensibles n'ont pas, en leur universalité, eu de commencement et qu'en leur universalité, ils n'auront pas de fin ; cette proposition, il s'est efforcé de la prouver en partant des choses sensibles.

» Selon lui, en effet, telle chose capable de génération a commencé, telle autre chose corruptible a cessé d'exister ; mais, au gré du Philosophe, il est impossible d'assigner, dans le passé, le premier être soumis à la génération, non plus que d'assigner, dans l'avenir, le dernier être soumis à la corruption ; l'ensemble des choses soumises à la génération et à la corruption n'a donc jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin. A plus forte raison, les corps célestes qui causent les transmutations des corps inférieurs et assurent la perpétuité à ces changements, n'ont-ils pas eu de commencement et n'auront-ils pas de fin. Plus certainement encore, les intelligences ou les âmes des cieux, qui meuvent les orbes, n'ont pas commencé et ne finiront pas. Or, c'est là tout l'univers, savoir les corps soumis à la génération et

1. Ægidii Romani *Op. laud*, Dist. I, Pars I, quæst. XIII. Ed. cit., fol. (non paginé) qui précède immédiatement le fol. sign. c, col. c et d.

à la corruption, les corps célestes et les substances spirituelles. Le Philosophe a donc cru que le monde était éternel et que l'Univers n'avait jamais commencé.

» Quelques maîtres ont tenté, parfois, d'excuser le Philosophe au sujet de cette opinion ; ils ont prétendu qu'il n'avait pas professé ce sentiment. Si l'on considère, toutefois, quelles sont les paroles qu'il a dites, il est impossible de l'excuser de la sorte.

» Puis donc que toute notre connaissance commence à partir du sens, il nous faut examiner, en ces choses sensibles qui nous entourent, comment on peut concevoir un mouvement nouveau qu'aucun autre mouvement ne précéderait. En effet, si Dieu agissait de la même manière que les agents naturels, les raisonnements du Philosophe et de ses successeurs seraient démonstratifs. Mais dès là que l'on aura reconnu les différences qui sont entre Dieu et les autres agents, tous les raisonnements que nous avons exposés apparaîtront comme des sophismes faciles à délier.

» En cette matière, en effet, trois opinions peuvent être soutenues.

» La première, qui est celle des philosophes, est que l'éternité du monde peut être démontrée.

» La seconde est celle de quelques grands théologiens ; selon cette opinion, on peut démontrer que le monde a commencé il y a un certain temps.

» La troisième opinion est celle-ci : Le monde a commencé depuis un certain temps, mais on ne saurait démontrer ni cette proposition ni la proposition contraire ; toutefois, les raisonnements qui sont, de beaucoup, les plus difficiles à réfuter (*multo difficiliores rationes*) sont ceux des théologiens modernes qui prétendent démontrer que le monde n'est pas éternel.

» Afin de faire voir ce qu'ont de défectueux et de sophistiques les raisonnements des philosophes sur cette question, nous allons énumérer sept différences entre Dieu et les autres agents, attendu qu'à tout effet, sept choses semblent concourir. En tout effet, il y a à considérer : L'agent qui opère ; la force à l'aide de laquelle il opère ; l'action qu'il excerce ; la manière selon laquelle il agit ; la durée pendant laquelle il opère ; la fin à laquelle il tend ; enfin l'effet qu'il produit.

» Nous avons fait mention de la durée pendant laquelle l'agent opère, parce que nous voulons insister de préférence sur les choses sensibles de cette sorte, et sur le mouvement dont le temps est la mesure propre ; nous voulons montrer comment un mouvement peut être innové sans qu'aucun mouvement le pré-

cède. C'est, en effet, par la considération du mouvement que les philosophes se sont surtout efforcés de démontrer l'éternité du monde ; il est donc bon de voir sourdre la vérité de l'endroit même où l'erreur décevante avait jailli. »

Gilles nous laisse déjà entrevoir quelle va être sa thèse ; elle sera celle de son maître Thomas d'Aquin : « Le monde a commencé depuis un certain temps, mais on ne saurait démontrer ni cette proposition ni la proposition contraire. » Pour soutenir et faire triompher cette opinion, il lui faut livrer deux combats, l'un contre les philosophes qui croient avoir démontré l'éternité du monde, l'autre contre « certains grands théologiens modernes » qui prétendent établir que l'éternité du monde est impossible. Le premier combat remplit toute la question intitulée *Utrum mundus de necessitate fuerit æternus*. Au second, est consacrée la question : *Utrum possit demonstrari mundum incepisse*.

Le premier combat n'est pas, pour Gilles, lutte nouvelle ; pour la même cause il a déjà bataillé en ses écrits sur le *De generatione*, en ses commentaires à la *Physique*. Il n'aura donc, la plupart du temps, qu'à user d'armes dont il s'est déjà servi. Comme en ses écrits précédents, son effort ira surtout à établir qu'un agent naturel ne peut produire un mouvement nouveau qu'à l'aide d'un mouvement précédent, tandis que Dieu est exempt de cette nécessité. Sans nous attarder, donc, aux minutieuses discussions par lesquelles Gilles ruine les raisonnements des philosophes en faveur de l'éternité du monde, réservons toute notre attention à sa critique des arguments théologiques contre l'éternité du monde ; c'est là, en effet, bataille nouvelle, que l'archevêque de Bourges, en ses écrits de Physique, n'avait pas eu à livrer.

« On demande, en second lieu [1] s'il est possible de démontrer que le monde a commencé et qu'il ne pouvait pas être éternel. Certains maîtres admettent que cela peut être démontré. Nous allons donc citer les raisonnements qu'ils disent être des démonstrations, prenant ce mot démonstration au sens large, au sens de raison nécessaire et impossible à dissoudre. »

L'énumération des arguments qui ont été forgés par certains théologiens afin de prouver que le monde n'a pu exister de toute éternité est suivie de ces réflexions [2] où Gilles marque d'une façon très précise la position qu'il entend occuper, et qu'en sa

1. Ægidii Romani *Op. laud.*, Dist. I, Pars I, Quæst. XIV. Ed. cit., fol. sign. c 3, col. d.
2. Ægidius Romanus, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. sign. c 4, col. d, et fol. sign. c 5, col. a.

précédente question, il nous avait seulement laissé entrevoir :

» Il est certain que le Monde a eu un commencement. Mais à cette question : Est-il possible que le Monde ait existé de toute éternité, on peut répondre de trois manières différentes.

» La première consiste à dire : [Il est impossible] que le monde ait existé de toute éternité.

» La seconde déclare que l'on ne saurait démontrer que le Monde n'a pas pu être fait de toute éternité. Celui qui tient pour cette seconde opinion affirme moins que celui qui tient pour la première ; il y a, en effet, beaucoup de vérités dont nous ne pouvons avoir de démonstration.

» La troisième dit que les raisonnements précédemment cités ou que ceux qui ont été donnés par d'autres personnes ne sont pas des démonstrations. Celui qui tient ce langage dit encore moins que celui qui professe la seconde opinion ; il y a, en effet, beaucoup de propositions qui sont susceptibles d'être démontrées mais dont nous n'avons pas la démonstration, beaucoup de choses qui peuvent être connues et que nous ne connaissons pas.

» Si l'on nous demande à nous-même ce que nous pensons de l'éternité du monde, nous répondrons : Nous n'affirmons pas que le monde ait pu exister de toute éternité; nous n'affirmons pas non plus qu'il soit impossible de démontrer [qu'il n'a pu exister de toute éternité]. Nous disons seulement que tous les raisonnements, construits par autrui, que nous avons entendus jusqu'ici ou que nous avons lus en des écrits, afin de prouver que le monde n'a pu exister de toute éternité, ne sont point des démonstrations; du moins, nous semble-t-il que l'on peut les dénouer et nous paraît-il qu'ils ne sont pas démonstratifs. »

Qu'il soit impossible que le Monde n'ait pas eu de commencement ; Henri de Gand avait pensé le démontrer ; Gilles ne prendra pas le parti d'Henri. Thomas d'Aquin, au contraire, avait déclaré que rien, en la thèse de l'éternité du monde, ne répugnait à l'intelligence, qu'on ne saurait donc démontrer la nécessité du commencement du monde ; Gilles ne suivra pas Thomas d'Aquin plus qu'il n'a suivi Henri de Gand. Il n'affirmera ni que la non-éternité du monde soit démontrable ni qu'elle soit indémontrable ; content du rôle de critique, il se bornera à déclarer que cette thèse n'a pas été établie jusqu'à ce jour. Après avoir prouvé la fragilité de tous les arguments construits en faveur de l'éternité du monde, il va prouver que tous les arguments en sens contraires sont également caducs.

Parmi ces arguments, il en est plusieurs qui invoquent la dif-

ficulté que notre esprit éprouve à concevoir une durée infinie, un nombre infini — tel le nombre des révolutions déjà accomplies par le ciel, si le monde n'a pas eu de commencement. Gilles a su fort bien discerner ce qui vicie tant de raisonnements de ce genre : la confusion entre l'impossibilité d'imaginer et l'impossibilité de concevoir. « Il est étonnant que les hommes ne sachent jamais s'élever au-dessus de l'imagination [1] ; toujours, ils parlent de l'infini comme s'il s'agissait d'un futur limité et de l'indéterminé comme s'il avait des bornes. »

Toutefois, parmi les arguments de ce genre, il s'en trouve un que Thomas d'Aquin lui-même a jugé grave : « Il y aurait alors [2] une infinité actuellement existante d'âmes raisonnables, ce qui est impossible. A cet argument, voici ce qu'il faut répondre :

» On demande si l'on peut démontrer que l'existence du monde depuis l'éternité est une impossibilité ; mais il n'est pas question de tous les êtres qui sont dans le monde, ni de toutes les manières dont ces êtres sont dans le monde, ni, en particulier, de la manière dont ils s'y trouvent ou s'y pourraient trouver selon le cours réel de la nature. On demande seulement si Dieu aurait pu faire [que le monde existât de toute éternité] ou, en d'autres termes, s'il est possible qu'il en soit ainsi par l'action de Dieu.

» Nous allons prouver que cela est possible.

» Si l'on demandait : Dieu peut-il réinfuser les âmes dans les corps suivant une circulation périodique? Tout le monde, assurément, accorderait qu'il le peut. Dieu peut, en effet, en n'importe quelle matière, introduire n'importe quelle disposition. ... Si l'on demandait donc : Peut-il se faire, selon le cours réel de la nature, que les âmes puissent être réinfusées dans les corps suivant une circulation périodique ? Nous répondrions : Non. Mais si l'on demandait : Dieu peut-il faire qu'il en soit ainsi? Nous répondrions : Oui. Si donc Dieu réinfusait les âmes dans les corps suivant une circulation périodique, et si, alors qu'il agit de la sorte, le monde existait depuis l'éternité, les âmes ne seraient cependant pas en nombre infini. Par là, il est certain que si Dieu avait fait le monde de toute éternité et si l'homme existait de toute éternité, Dieu aurait pu faire toutefois qu'il n'y eût pas une infinité d'âmes...

» D'ailleurs, lors même que Dieu aurait créé le monde de toute

1. Ægidius Romanus, *loc. cit.* ; éd. cit., premier fol. après le fol. sign. c 5, col. b.

2. Ægidius Romanus, *loc. cit.* ; éd. cit., quatrième fol. après le fol. sign. c 5, coll. a et b.

éternité, il aurait pu faire l'homme dans le temps... Si le monde existait depuis l'éternité, il n'y aurait pas grand inconvénient à admettre que l'homme a été fait après le monde.

» Nous pourrions encore dire, comme nous le faisions ci-dessus, que si le monde eût existé de toute éternité et si l'homme eût existé aussi de toute éternité, Dieu eût pu trouver un moyen pour éviter qu'il n'y eût une infinité d'âmes, tel le moyen que nous avons indiqué, ou bien encore quelque autre moyen beaucoup plus convenable que notre intelligence n'est pas assez puissante pour découvrir. »

A l'argument opposé par les adversaires de l'éternité du monde, Thomas d'Aquin avait imaginé déjà cette échappatoire : Lors même que l'Univers n'aurait pas eu de commencement, l'humanité aurait pu en avoir un. Mais il en avait indiqué une autre qui méritait d'être suivie : Peut-être l'impossibilité de la multitude infinie actuelle n'est-elle pas bien démontrée. En son commentaire aux deux premiers livres des *Sentences*, achevé en 1344, un religieux du même ordre que Gilles de Rome, Grégoire de Rimini, devait analyser, avec une rare puissance logique, les deux notions de multitude infinie actuelle et de grandeur infinie actuelle. Mais le temps marqué pour ces considérations n'était pas encore venu.

Si Gilles ne dit mot de la possibilité de l'infini actuel, il songe, en revanche, pour résoudre l'argument qui lui est opposé à une solution que Thomas d'Aquin n'a point mentionnée et que, peut-être, il eût repoussée ; cette solution consisterait à admettre, à l'exemple de Platon et des Pythagoriciens, une métempsychose cyclique qui, périodiquement, réincarnerait les mêmes âmes. La forme même du langage employé par Gilles suffirait à prouver, s'il en était besoin, qu'il cède ici à l'influence de Godefroid de Fontaines.

Jusqu'ici, nous n'avons pas vu Gilles aux prises avec l'argument fondamental d'Henri de Gand qui, entre l'éternité du monde et la liberté de l'arbitre de Dieu, affirme l'existence d'une contradiction. Voici ce que notre auteur répond à cet argument [1] :

« Lors même que Dieu aurait fait le monde de toute éternité, il eût pu le faire à l'instant où il l'a fait en réalité ; il eût pu ne pas faire de toute éternité cela même que l'on admet qu'il a fait de toute éternité. Non pas qu'il eût pu, en même temps, faire une chose et ne pas la faire, mais parce qu'il était en son pouvoir de

1. Ægidius Romanus, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. précédant le fol. sign. d, col. b.

choisir l'un ou l'autre de ces deux partis et d'agir conformément à son choix. Lors même donc que le monde eût existé de toute éternité, avant [d'exister en soi], il eût existé dans sa cause, non par une priorité de durée, mais par une priorité de nature ; et comme Dieu agit par choix, avant de faire le monde, il eût choisi de le faire ou de ne le point faire. » Le choix divin doit, comme le veut Henri, précéder la réalisation du monde ; mais il n'est pas nécessaire qu'il la précède d'une priorité de durée ; il suffit qu'il la précède d'une priorité de nature.

« Ce qui est passé ne peut donc pas ne pas être passé ; si l'on admet que le monde a été fait de toute éternité, il ne peut pas ne pas avoir été fait de toute éternité ; et en quelque instant que l'on suppose qu'il a été fait, il ne peut pas ne pas avoir été fait à cet instant-là. Mais à quelque moment que l'on veuille placer la création du monde, qu'on suppose le monde créé de toute éternité on qu'on le suppose fait dans le temps, avant qu'il ne soit fait, il a dépendu de la puissance créatrice de le faire ou de ne pas faire. C'est pourquoi le monde n'a pas été créé par nécessité mais en vertu du libre arbitre divin. Il eût donc pu ne pas être fait si Dieu avait décrété de ne le point faire. »

L'argumentation de Gilles contre Henri de Gand complète, peut-on dire, celle qu'Avicenne avait dressée contre Aristote.

Pour Aristote, toute substance éternelle ne pouvait tenir que d'elle-même son existence ; pour qu'une substance pût être engendrée par une autre substance, il fallait que celle-ci précédât celle-là dans le temps.

A cette thèse-là, Avicenne avait opposé celle-ci : Une substance éternelle peut n'être que possible par elle-même ; elle peut tenir son existence d'une autre substance ; la cause créatrice n'a pas besoin de précéder dans la durée l'effet créé ; il suffit qu'elle ait sur celui-ci une priorité de nature ou d'origine.

Sans nier qu'une cause éternelle pût créer une substance éternelle, Henri de Gand voulait que l'on accordât un point à la thèse d'Aristote ; une telle création ne pouvait être, à son gré, que nécessaire ; un effet ne pouvait être librement produit que si la cause avait sur cet effet une priorité de durée.

C'est ce dernier point que nous venons d'entendre nier par Gilles. La priorité non de durée, mais de nature qu'un Créateur éternel aurait sur sa créature éternelle suffit pour que celle-ci puisse être un effet du libre choix de celui-là.

La longue et intéressante discussion dont nous n'avons pu que

résumer quelques phases conduit Gilles à une conclusion conforme à ce qu'il avait pris soin d'annoncer :

« Concluons donc, écrit-il [1], et disons ceci :

» Les raisonnements faits pour prouver que le monde n'aurait pu être de toute éternité, nous ont tous paru susceptibles d'être dénoués ; ils ne nous ont pas semblé démonstratifs. Toutefois, comme nous le disions plus haut, il y a beaucoup de vérités qui ne peuvent pas être démontrées, et il y a beaucoup de vérités démontrables pour lesquelles on n'a pas, jusqu'ici, trouvé de démonstration. Nous ne tenons donc pas que le monde aurait pu exister de toute éternité ; nous ne tenons pas non plus qu'il soit impossible de démontrer [la thèse contraire] ; nous tenons seulement que les raisonnements construits à cette intention ne nous paraissent pas être des démonstrations.

» Si parfois, en cette question, nous avons semblé dire que le monde eût pu exister de toute éternité, nous n'avons pas énoncé cette proposition pour en affirmer l'exactitude ; c'est seulement une supposition que nous faisions pour la commodité de la discussion, afin de pouvoir montrer que les raisonnements construits à l'encontre de cette proposition n'étaient pas concluants.

» Il est certain, toutefois, que, de toute éternité Dieu a pu faire le monde, en ce sens que de toute éternité il a eu le pouvoir de le créer ; ce pouvoir de créer le monde, ce n'est pas dans le temps qu'il l'a reçu. »

C. *L'essence et l'existence.*

Les longues discussions relatives au problème de l'éternité du Monde nous ont montré, en Gilles de Rome, un philosophe extrêmement prudent, au sens critique très aiguisé, porté à mettre à nu ce qui rend peu sûres les thèses d'autrui, plus volontiers qu'il ne l'est à soutenir des opinions personnelles. Une telle disposition intellectuelle, si contraire au dogmatisme, s'allierait malaisément à des convictions inébranlables touchant les théories si continuellement controversées de la Métaphysique. Si, parfois, Gilles varie ; s'il lui arrive, à la suite d'un examen plus délicat, de rejeter une opinion qu'il avait d'abord défendue pour adopter un sentiment tout différent, nous ne devrons pas nous en trop étonner.

D'une telle variation nous trouverons un exemple bien saisis-

1. Ægidius Romanus, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. cit., col. c.

sant en analysant ce que notre auteur a successivement pensé du problème de l'essence et de l'existence.

Ce problème, Gilles l'a vu se poser à lui dès sa première discussion quodlibétique [1]; ce qu'il en pensait à ce moment, il nous le montre de la manière la plus claire; il avait lu le *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin; il avait étudié les premières discussions quodlibétiques d'Henri de Gand; au premier de ces docteurs, il accordait pleinement raison à l'encontre du second; c'est ce que nous permet d'affirmer le passage suivant :

« Dieu qui, par essence, est sa propre existence, fait que toutes choses possèdent l'existence. L'existence n'est donc qu'une certaine actualité imprimée en tous les êtres par Dieu qui est le premier Être. En effet, l'essence d'aucune créature n'a assez d'actualité pour exister d'une manière actuelle à moins qu'une certaine actualité ne soit imprimée en elle par le premier Être; c'est cette actualité imprimée [en l'essence] qui se nomme existence... Ainsi toutes les essences (*naturæ*) autres que le premier Être ne sont pas, d'elles-mêmes et d'une manière actuelle, en état d'exister, mais elles sont en puissance d'exister, et cette existence, elles la reçoivent du premier Être.

» A ce sujet, certaines personnes veulent que l'existence ne soit pas réellement différente de l'essence et qu'elle soit seulement un certain rapport au premier Être. Ainsi, selon cette opinion, l'essence et l'existence seraient une seule et même chose; mais l'essence, ce serait la chose considérée en elle-même; l'existence, au contraire, ce serait la chose considérée par rapport au premier Être, et en tant qu'effet du premier Être.

» Si Dieu constituait par lui-même et d'une manière formelle l'existence de tous les êtres [2], peut-être ne serait-il pas nécessaire d'admettre une existence créée distincte de l'essence des choses. Mais Dieu n'est pas, d'une manière formelle et inhérente, l'existence de toutes choses ; il n'en est que la cause efficiente et la cause exemplaire ; en dehors donc de l'Être divin, il faut admettre une certaine existence actuelle qui soit imprimée, par ce premier Être, en l'essence même et en la nature même des choses. Il y aura donc, dans les choses créées ou dans les essences des créatures, une certaine actualité différente de l'essence ; c'est cette actualité qui se nomme l'existence. Partant, dans les choses créées, l'essence et l'existence diffèrent l'une de l'autre... L'existence

1. Ægidii Romani *Quodlibet*. Quodlib. I, quæst. VII : Utrum in omni ente creato differat esse et essentia. Éd. cit., fol. 5, coll. b et c.
2. C'est le panthéisme que Gilles définit en ces termes.

actuelle est réellement distincte de l'essence ; *actuale esse realiter ab essentia est distinctum.* »

En sa seconde discussion quodlibétique, Gilles se trouve encore aux prises avec le problème de l'essence et de l'existence [1]. Mais quel changement en la solution qu'il en propose ! Comme les lectures faites par lui, depuis un an, ont profondément modifié ses premières convictions !

La question était posée sous la forme suivante : Y a-t-il, dans les choses, une essence qui soit indifférente à l'existence et à la non-existence ?

Avant de répondre à cette question, Gilles ne s'est pas contenté de lire Henri de Gand ; il a lu également Richard de Middleton, car diverses expressions, empruntées à celui-ci, se rencontrent en l'exposé de ce qu'a pensé celui-là : « Quelques personnes concèdent à toute essence créée une certaine existence essentielle, tandis qu'elle est indifférente à l'existence réelle et à la non-existence réelle. Ils disent, en effet, qu'il peut arriver à l'essence d'être une ou multiple, universelle ou particulière. Si vous concevez l'essence prise en elle-même et toute nue, vous ne la concevez ni comme étant une ni comme étant multiple ; toujours, le concept absolu et tout nu de la chose précède tout concept de cette même chose qui serait relatif et comparé à quelque autre objet. Or, pour que l'essence puisse être dite multiple et particulière, il faut qu'on la compare aux individus en lesquels elle existe [réellement] ; on la nomme, au contraire, une et universelle lorsqu'on la compare à l'intelligence [qui la çoncoit]. Il faut donc que l'essence prise en elle-même ait priorité [sur l'essence rapportée aux individus en lesquels elle existe et sur l'essence rapportée à l'intelligence qui la çoncoit] ; il faut qu'elle précède l'essence conçue soit sous forme universelle soit sous forme particulière. Selon ces personnes, donc, l'essence a trois manières d'exister : l'existence naturelle, l'existence conceptuelle (*esse rationis*) et l'existence essentielle ; l'existence natureelle, c'est celle qu'elle a dans les choses mêmes ; l'existence conceptuelle, c'est celle qu'elle possède en tant que rapportée à l'intelligence ; enfin, l'existence essentielle, c'est celle qui lui appartient lorsqu'on la considère en elle-même...

» Ces personnes veulent donc que l'existence essentielle soit autre chose que l'existence naturelle et que l'existence con-

1. Ægidii Romani *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. VI : Utrum aliqua sit essentia quæ se habeat per indifferentiam ad esse et non esse. Ed. cit., fol. 14.

ceptuelle. C'est prise en cette existence essentielle que l'essence est indifférente à l'existence [naturelle] et à la non-existence [naturelle].

» Tout cela ne nous semble pas bien dit, et nous ne comprenons pas qu'il en soit comme le disent ces personnes. » Et Gilles se livre à une discussion minutieuse et précise de cette existence essentielle qu'Henri de Gand mettait au-dessus de l'existence universelle et de l'existence particulière. A cette distinction notre ermite de Saint Augustin va en substituer une autre, et cette autre, nous n'aurons aucune peine à reconnaître qu'il l'emprunte à Godefroid de Fontaines.

» Nous avons vu, dit-il, que les distinctions proposées ne sont pas suffisantes. Nous distinguerons donc, pour toutes choses, deux existences réelles et une troisième existence qu'elle possède en la pensée qui la considère.

» [Une rose, par exemple,] a une certaine existence en ses causes, et de cette manière, elle existe en puissance. Alors même qu'aucune rose n'existerait d'une manière actuelle, la rose existe en la puissance de la matière et dans les vertus actives et passives à l'aide desquelles une rose peut être produite, qui sont les propres causes de cette rose.

» La rose possède aussi une existence en elle-même ; et ce qu'elle a de la sorte, c'est l'existence actuelle.

» Enfin, l'intelligence peut considérer la rose et raisonner à son sujet.

» Lors donc que l'on nous demande s'il y a une essence qui soit indifférente à l'existence et à la non-existence, et si l'on veut parler d'une [essence qui soit douée de quelque] existence réelle, nous répondrons : Non.

» Prise, en effet, sous une existence de ce genre, ou bien l'essence existe en ses causes ; elle existe alors en puissance ; douée de cette existence en puissance, elle n'est pas indifférente à l'être et au non-être ; elle existe en puissance et n'existe pas en acte ; dès lors, elle tient plus du non-être que de l'être, car ce qui est en puissance a plus de non-être que d'être.

» Ou bien l'essence dont on parle est considérée comme existant en elle-même ; de cette manière, elle existe en acte ; lorsqu'elle existe de cette façon, elle tient plus de l'être que du non-être.

» Mais maintenant, si nous voulons considérer la chose comme le sujet des opérations de notre intelligence, notre intelligence est indifférente à l'existence ou à la non-existence de cette chose, et il peut arriver que cette chose soit ou qu'elle ne soit pas. Peut-

être, au moment même où la science est en acte, [où la connaissance s'acquiert,] importe-t-il que la chose soit ou qu'elle ne soit pas. Mais lorsque nous avons acquis la science d'une chose, de la rose par exemple, qu'il existe une rose ou qu'il n'existe pas de rose, l'intelligence peut continuer à concevoir une rose. »

Entre la pensée de Godefroid de Fontaines et la pensée de Gilles de Rome, la ressemblance se marque davantage encore au commentaire des livres *De generatione et corruptione* composé par le second de ces maîtres.

On aimait, au XIII^e^ siècle, à poser sous la forme suivante le problème de la distinction entre l'essence et l'existence : Peut-il y avoir science d'une chose qui n'existe pas ? S'il n'existait aucun homme, pourrait-on regarder cette proposition comme une vérité : L'homme est un être animé ? C'est de ce biais que Siger de Brabant et Roger Bacon avaient pris la question pour affirmer l'identité de l'essence et de l'existence. Godefroid de Fontaines n'avait point oublié de la considérer de ce côté et déjà Gilles de Rome, en sa seconde discussion quodlibétique, avait pris ce point de vue. Il le garde en son commentaire au *De generatione*. « Une chose étant détruite, la science de cette chose demeure-t-elle ? » C'est ce qu'il se propose d'examiner.

« Remarquons, dit-il [1], qu'une chose peut avoir trois sortes d'existences : l'existence en elle-même, l'existence en ses causes, l'existence dans l'intelligence.

» Ces trois existences, elle les possède suivant un certain ordre. Toute chose, en effet, qui possède en elle-même l'existence, qui a l'existence actuelle, existe en ses causes ; mais la réciproque n'est pas vraie ; beaucoup de choses, en effet, existent en leurs causes qui, cependant, n'existent pas en elles-mêmes et d'une manière actuelle. De même, tout ce qui possède l'existence actuelle ou l'existence en ses causes possède l'existence conceptuelle, existe en l'intelligence ; mais la réciproque n'est pas vraie ; la chimère est quelque chose en notre âme ; cependant elle n'est rien ni en elle-même ni en ses causes.

» Or, avoir la science, c'est connaître par les causes... Lors même, donc, qu'une chose cesserait d'exister d'une manière actuelle, pourvu qu'elle continue d'exister en ses causes, la science de cette chose ne se trouverait pas abolie.

» En outre, il faut remarquer avec grand soin que si l'existence

1. Ægidii Romani *Commentaria in libros de generatione et corruptione Aristotelis* ; lib. I, lect. I (non numérotée), dubium 3^m^ ; éd. cit., fol. 3, coll. c et d.

d'une chose en ses causes rend possible la science de cette chose, ce n'est pas seulement parce que la connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet ; c'est encore parce qu'il suffit pour constituer une nature (*quidditas*) qu'elle soit en puissance d'exister. Or, par le fait même que des choses existent en leurs causes, elles sont en puissance d'exister [d'une manière actuelle] ; étant en puissance d'exister, elles sont en possession d'une nature déterminée (*quidditas*) ; or, tout ce qui a une nature déterminée (*quidditas*) est objet d'intelligence ; les choses donc qui sont en leurs causes peuvent être connues et peuvent être objets d'opérations intellectuelles.

» Dès lors, si l'on considère des choses ce qu'elles sont en elles-mêmes, dès là qu'elles perdent l'existence actuelle, elles perdent aussi l'existence essentielle (*Res ergo, ut sunt aliquid in seipsis, cum destruuntur secundum esse actuale, destruuntur secundum esse essentiæ*). Partant, dire qu'une chose garde l'existence essentielle lorsque son existence actuelle est détruite, c'est mal dire ; on peut dire fort justement que l'existence est en dehors de ce qui constitue la nature (*quidditas*), en sorte que l'on peut concevoir la nature (*quod quid est*) d'une chose sans concevoir cette chose comme existant d'une manière absolue ; mais à proprement parler, il n'y a pas, pour une chose, d'autre manière de rester que la manière dont elle existe en elle-même (*proprie loquendo, non remanet res nisi ut est aliquid in seipsa*).

» Toutefois, ceux qui disent qu'une chose garde l'existence essentielle après qu'elle a perdu l'existence actuelle, pourraient, sous cette persistance d'une chose en son existence essentielle, entendre qu'elle garde l'existence en ses causes, existence selon laquelle elle demeure apte à servir d'objet à l'intelligence, selon laquelle sa nature peut être conçue ; ils auraient alors une idée juste, mais ils l'exprimeraient d'une manière impropre.

» Cela posé on voit clairement quelle opinion il faut tenir au sujet de la question posée. On demandait si la connaissance d'une chose peut subsister alors que la chose a cessé d'être... Il faut répondre ceci : Si une chose était tellement détruite qu'elle ne persistât plus ni en elle-même ni dans ses causes, si elle n'avait plus d'existence qu'en l'esprit, il n'y aurait plus de science d'une telle chose. Si, par exemple, la pluie était abolie en elle-même et dans ses causes, si elle n'existait plus qu'en l'esprit, la pluie n'existerait pas plus que la chimère, et il ne pourrait plus y avoir de science de la pluie.

» Toutefois les choses périssables de cette sorte sont ainsi faites

que, lorsqu'elles cessent d'exister en elles-mêmes, elles ne cessent cependant jamais d'exister en leurs causes. Or c'est à propos de telles choses que la question avait été posée... Nous répondrons donc d'une manière satisfaisante à la question en disant que la science de ces choses-là persiste alors même qu'elles ont cessé d'exister, puisque ces choses subsistent en leurs causes.

» Remarquons, toutefois, que si des choses particulières ont cessé d'exister en elles-mêmes, ce n'est plus sous cette forme qu'elles demeurent en leurs causes. Lorsque telle pluie particulière a cessé d'être, les causes naturelles ne sauraient ramener une pluie qui soit numériquement la même que celle-là. Lorsque la substance d'une chose a péri, on ne peut voir revenir une chose qui soit numériquement la même que celle-là... Il peut seulement revenir une autre chose de même espèce... Ainsi les choses qui ont cessé d'exister et qui demeurent en leurs causes n'ont donc [avec celles qui ont existé] qu'une identité spécifique, mais point d'identité numérique. Si donc la Physique était une science particulière, comme les choses particulières, une fois détruites, ne subsistent plus sous cette forme particulière ni en elles-mêmes ni en leurs causes, il serait raisonnable de dire que la science de ces choses n'existe plus lorsque les choses elles-mêmes ont cessé d'être. Mais la science porte sur les choses universelles, et comme les choses qu'elle considère, lors même qu'elles ont cessé d'exister, persistent dans leurs causes et y gardent entre elles une identité spécifique et universelle, il n'est pas douteux que la science de la pluie et des choses périssables de même sorte demeure alors même que cette pluie ou ces choses périssables ont cessé d'exister. »

Ce sont les pensées, c'est le langage même de Godefroid de Fontaines que nous reconnaissons en ce passage d'une doctrine si claire et si précise. Qu'il nous semble loin, maintenant, le thomiste qui écrivait, en sa première discussion quodlibétique : « L'existence actuelle est réellement distincte de l'essence, *actuale esse realiter ab essentia est distinctum* ! » D'un seul bond, sans s'arrêter à aucune des opinions intermédiaires, il est venu se reposer en la thèse la plus contraire au Thomisme ; il affirme que l'essence est inséparable de l'existence ; « lorsque les choses cessent d'exister d'existence actuelle, dit-il, elles cessent aussi d'exister d'existence essentielle ; *res cum destruuntur secundum esse actuale, destruuntur secundum esse essentiæ.* » Il serait difficile d'imaginer conversion plus soudaine ni plus complète. La théorie thomiste de l'essence et de l'existence est, désormais,

aussi absolument délaissée par Gilles de Rome qu'elle l'avait été, de suite, par Godefroid de Fontaines.

Les doctrines si semblables de Gilles et de Godefroid prêtent à une remarque qui mérite quelque attention. Nous voyons ces auteurs identifier l'existence en puissance d'une chose avec l'existence de cette chose en ses causes ou, si l'on préfère, avec l'existence des causes qui sont capables de produire cette chose. Cette manière de concevoir l'existence en puissance est essentiellement différente de la théorie péripatéticienne qui unit intimement les deux notions de matière et d'existence en puissance. Averroès attribuait à Jean Philopon cette proposition : L'existence en puissance d'une chose, c'est l'existence des causes capables de produire cette chose. Cette proposition, d'ailleurs, il la condamnait avec la dernière sévérité. Il eût trouvé fort malsonnant le langage de Godefroid de Fontaines et de Gilles de Rome.

Nous n'avons pas entendu encore toutes les variations que Gilles exécute sur ce thème : y a-t-il une distinction entre l'essence et l'existence et quelle est la nature de cette distinction ? Il nous reste à prendre connaissance des réflexions auxquelles ce sujet donne lieu dans le commentaire au *De anima* [1].

En cet ouvrage, le langage de Gilles semble tout autrement conforme au thomisme qu'il n'était au commentaire du traité *De generatione*. L'objet de notre auteur paraît même de dissiper une apparence de contradiction qui se remarque en la *Somme théologique* et que nous avons notée en son temps. Nous avons dit comment Thomas, en cet ouvrage, voulant établir, en Dieu, l'identité de l'essence et de l'existence, avait produit un raisonnement dont cette même identité se pourrait conclure en tout être privé de matière ; comment, cependant, le *Doctor communis* se hâtait tout aussitôt de distinguer entre l'essence et l'existence de toute créature, fût-elle angélique.

Le heurt de ces articles de la *Somme* avait été remarqué, assurément, de Gilles de Rome. C'est pour l'amortir qu'il entreprend de montrer qu'au sein d'une créature immatérielle, on doit, en un certain sens, nier l'identité de l'essence et de l'existence, tandis qu'en un autre sens, il est permis d'affirmer cette identité. Écoutons-le [2] :

1. Ægidii Romani *Expositio in librum tertium de anima* ; dubia 1um, 2um et 3um circa hunc textum : Quoniam autem aliud est magnitudo et magnitudinis esse. (*Expositio domini* Egidii Romani *super libros de Anima cum textu*... Venetiis, Simon de Luere, 1500, fol. 66, coll. b, c et d.)
2. Gilles de Rome, *loc. cit.*, dubium 1um ; éd. cit., fol. 66, coll. b et c.

« Quelqu'un se demandera peut-être comment, dans les choses matérielles, la chose diffère de l'existence de la chose ou bien encore comment la chose diffère de son essence (*quidditas*), tandis qu'il n'en est pas ainsi dans les choses immatérielles.

» Il ne faut pas, répondrons-nous, entendre que les choses immatérielles sont identiques à leur essence au point qu'il n'y ait rien en elles qui ne soit l'essence même. C'est seulement en la Cause première qu'une telle identité est véritable ; là, en effet, il n'y a aucune composition, c'est-à-dire qu'il n'y a d'aucune manière une chose distincte d'une autre ; tout ce qui est en Dieu est la même chose que Dieu même. Mais cette simplicité suprême ne se trouve pas au sein des intelligences ; là, en effet, l'existence est étrangère à la nature de l'essence (*esse est præter rationem quidditatis*), de même que la vertu est étrangère à la nature de la substance ; car si nous plaçons, en une intelligence, l'intellect ou la vertu qui connaît (*virtus intellectiva*), cette vertu, cet intellect est différent de la substance ; et si nous y mettons l'existence, cette existence est différente de l'essence (*illud esse est differens a quidditate*). C'est pourquoi lorsqu'on parle de la composition des intelligences, certains disent qu'il y a, en elles, composition *ex quod quid est et esse*, car elles sont composées d'existence (*esse*) et d'essence (*quidditas*) ; d'autres disent qu'il y a en elles composition de substance et de vertu ; comment chacune de ces deux affirmations est véritable, ce que nous venons de dire le rend, en quelque façon, évident. Une personne intelligente ne doit donc pas entendre que les âmes sont identiques à leur essence à tel point qu'il n'y ait rien en elles qui soit étranger à la nature de l'essence.

» Mais il faut savoir que nous rencontrons, au sein des choses immatérielles, une certaine identité de la chose avec son essence (*quidditas*) que nous ne rencontrons pas au sein des choses matérielles.

» La définition, en effet, est un discours qui exprime la quiddité et l'essence d'une chose ; les principes [constitutifs] de l'espèce, donc, principes au moyen desquels est composée la définition, sont ceux qui appartiennent à l'essence. Au sein des réalités matérielles, il y a certaines choses qui ont pour causes les principes de l'individu et d'autres choses qui ont pour causes les principes de l'espèce ; les propriétés, en effet, sont causées par les principes de l'espèce et les accidents par les principes de l'individu ; il n'est donc pas requis que tout ce qui se rencontre au sein d'une chose matérielle se ramène à la forme et à la nature de

l'essence (*ad formam et ad rationem quidditatis*) ; certaines choses se ramènent à la matière et à ce qui appartient à l'individu.

» Mais au sein d'une chose immatérielle qui est une forme existante par elle-même, il ne peut rien exister naturellement qui ne provienne de la forme et qui ne se ramène aux principes de l'espèce. Pour les choses immatérielles, donc, en tant qu'elles sont conçues par notre intelligence (*ut comparantur ad intellectum*), une chose est identique à son essence (*idem est res cum sua quidditate*) ; car une chose immatérielle et ce qui se trouve en elle ne sauraient être connues par une autre vertu cognitive que celle à laquelle l'essence de cette même chose est connaissable ; en effet, tout ce qui se rencontre en une chose immatérielle est ou forme ou effet de la forme ou relatif à la forme ; il n'y a donc, en une chose immatérielle, rien qui puisse être connu par le sens ; tout y est propre à être connu par l'intelligence, car tout y est forme et espèce ; et tout ce qui appartient á la forme et à l'espèce, en tant que tel, est connaissable par l'intelligence, non par le sens. Là donc la chose est identique à l'existence de la chose ou, en d'autres termes, la chose est identique à son essence (*ibi ergo idem est res et esse rei, vel idem est res et sua quidditas*). Non pas qu'il n'y ait là aucune composition ni que la chose soit, de toute façon, identique à son essence ; la chose est seulement identique à son essence en tant qu'à la même vertu cognitive à laquelle il appartient de connaître l'essence, il appartient aussi de connaître la chose et tout ce qui se trouve en cette chose. Ici, en effet, il nous est absolument impossible de dire que l'essence est connaissable à l'intelligence tandis que la chose ou une partie de ce qui se trouve en elle serait connaissable au sens. Tout cela est connaissable à une seule et même vertu, savoir, à l'intellect.

» Il n'en est pas ainsi pour les choses matérielles ; sans doute, l'essence même des choses matérielles est connaissable à l'intelligence ; mais la chose individuelle elle-même et tout ce qui, en elle, se tient, directement et par soi du côté de l'individu, tout cela n'est pas connaissable à l'intelligence, mais bien au sens ; en effet, par considération directe, l'intelligence ne peut connaître l'individu matériel ; si elle le connaît, c'est seulement par considération réflexe, et en tant qu'elle porte son attention sur les images. »

Rien de plus net, au moins en apparence, que la doctrine exposée en ce passage. Au sein d'une créature immatérielle aussi bien qu'au sein d'une créature matérielle, l'essence est distincte

de l'existence. Mais en une créature immatérielle, notre raison ne perçoit pas cette distinction, parce qu'elle connaît à la fois, à l'aide de la même faculté et par le même procédé, l'espèce et l'individu ; au contraire, en une créature matérielle, elle distingue l'essence de l'existence parce qu'elle connaît l'espèce et l'individu à l'aide de facultés différentes, par des procédés différents.

Mais pressons un peu plus fortement les conséquences de ces remarques.

En une créature, la dualité de l'essence et de l'existence est, pour nous, connaissable ou non connaissable selon que la dualité de l'individu est, elle-même, connaissable ou inconnaissable. Le proclamer, n'est-ce pas donner à entendre que la dualité de l'essence et de l'existence n'est pas autre chose que la dualité de l'espèce et de l'individu, que l'essence, c'est la forme spécifique et l'existence, le principe d'individuation ? Cette identité de l'existence et du principe d'individuation n'est-elle pas, d'ailleurs, admise par Saint Thomas lorsqu'il déclare qu'un être est un par cela même qui fait qu'il existe ?

Mais, d'autre part, si l'on admet que la matière seule est capable de subdiviser la forme spécifique en individus multiples ; que pour les substances immatérielles, formes pures, chaque forme spécifique est réalisée en un individu unique, qu'elle est individualisée par elle-même, qu'elle est, à elle-même son propre principe d'individuation, ne sera-t-on pas forcément conduit à cette conséquence : Pour les seules substances matérielles, il y a lieu de distinguer entre la forme spécifique et le principe d'individuation, partant entre l'essence et l'existence ; pour les substances immatérielles, le principe d'individuation ne fait qu'un avec la forme spécifique, et donc l'existence ne fait qu'un avec l'essence ? Ces conclusions ne sont-elles pas celles que Saint Thomas d'Aquin énonçait fort clairement en cet article de la *Somme* qui paraît avoir éveillé l'attention de Gilles de Rome ? Ne sont-elles pas celles qu'en son second *Doute*, Gilles formule dans les termes que nous allons rapporter ?

« En second lieu, écrit-il [1], quelqu'un pourrait se demander s'il n'y a pas quelque chose qui, dans les réalités matérielles, n'appartiendrait pas à la forme ni à la nature de l'essence (*ratio quidditatis*), tandis que, pour les réalités immatérielles, on pourrait dire que cette chose appartient d'une certaine façon (*aliquo modo*) à la forme ou à la nature de l'essence.

1. GILLES DE ROME, *loc. cit.*, dubium 2m ; éd. cit., fol. 66, col. c.

» Nous répondrons qu'au sein des choses immatérielles, l'individuation appartient d'une certaine façon à la forme et à la nature de l'essence ; voici comment on le peut démontrer :

» Une forme capable d'être reçue en la matière n'est pas, par elle-même, susceptible de multiplicité et n'est pas, d'elle-même, une chose déterminée (*hoc aliquid*) ; si toutefois, dans les choses matérielles, il se produit une individuation de la forme, cela a lieu par accident et en raison de la matière en laquelle cette forme est reçue ; ainsi donc, en de telles choses, la forme, en ce qui est d'elle-même, n'est pas susceptible de multiplicité ; si elle se trouve, cependant, individualisée et déterminée (*signatur*), c'est en raison de la matière en laquelle elle est reçue.

» Au contraire, pour les choses immatérielles telles que les formes qui existent par elles-mêmes, ces formes-là ne sont pas aptes par nature à la plurification ; ici, c'est par elle-même que chaque forme est individualisée et qu'elle est une chose déterminée (*hoc aliquid*). Mais alors tout ce qui appartient à la forme appartient d'une certaine façon à la nature de l'essence ; par cela même que, pour les choses immatérielles, l'individuation se fait par la forme, elle appartient d'une certaine façon à la nature de l'essence.

» Au contraire, pour les choses matérielles, l'individuation n'a pas lieu absolument et de toute façon (*simpliciter et per omnem modum*) par la forme ; elle a lieu par le moyen de la matière car, en ces choses, c'est la matière qui est le principe d'individuation ; en ces choses, donc, il est nécessaire que l'individuation soit tout à fait étrangère à la nature de l'essence.

» Ce que l'on cherchait est donc maintenant évident ; il est une chose, savoir l'individuation, qui, au sein des réalités immatérielles, appartient à la forme et à la nature de l'essence, tandis qu'elle ne leur appartient pas au sein des réalités matérielles. »

La réponse donnée à ce second doute fournit, comme le montre Gilles de Rome [1], la véritable raison d'être de la solution qu'il a donnée au premier : « Si, dans les choses immatérielles, les formes existent par elles-mêmes et, d'elles-mêmes, sont individualisées et déterminées, attendu qu'en ces choses l'individuation appartient directement à la forme, la même faculté qui est apte à connaître la forme et l'essence est également apte à connaître l'individuation ou l'individu, puisqu'ici l'individuation est de la nature même de la forme (*de ratione formæ*). Mais dans les choses

1. Gilles de Rome, *loc. cit.*, dubium 3m ; éd. cit., fol. 66, col. d.

matérielles l'individuation ne provient pas directement, absolument et de toute manière de la forme ; elle est produite par les conditions de la matière ; ce n'est donc pas à la même faculté qu'appartiennent directement la connaissance de la forme et de l'essence et la connaissance de l'individuation ou de l'individu. »

Ce n'est donc pas seulement à l'égard de notre esprit, c'est en la réalité même, que l'individualité d'une substance immatérielle est identique à la forme spécifique, que l'existence est identique à l'essence. Cette conclusion, Gilles cherche à en atténuer la portée en répétant ces mots : d'une certaine façon, *aliquo modo*. Mais rien, dans son raisonnement, ne justifie cette atténuation ; tout, au contraire, conduit à affirmer l'entière identité de l'essence et de l'existence au sein de toute substance immatérielle.

Cette identité, on était conduit à l'admettre par le raisonnement que Saint Thomas exposait dans la *Somme* ; on y est conduit toutes les fois que l'on veut sauvegarder ce dogme essentiel du Péripatétisme : La matière est le seul principe qui puisse subdiviser une forme spécifique unique en individus distincts. Thomas d'Aquin et Gilles de Rome adhéraient à ce dogme ; par lui et malgré eux, ils étaient conduits à identifier, en toute substance immatérielle, l'essence et l'existence. S'ils eussent été conséquents avec leurs prémisses, ils eussent admis, avec Aristote, que toute substance immatérielle est un Dieu, ou bien, avec Avicébron, ils eussent attribué une matière à toute créature spirituelle. A ces deux conséquences de leurs axiomes, ils se refusaient également.

D. *La matière angélique.*

En l'École franciscaine, fidèle à la tradition d'Avicébron, l'existence d'une véritable matière en la substance des anges était une thèse communément reçue ; Alexandre de Alès et Saint Bonaventure l'avaient soutenue ; jusqu'à son dernier jour, Bacon la défendit avec âpreté.

Hors de l'École franciscaine, au contraire, cette thèse ne trouvait, semble-t-il, aucun défenseur parmi les théologiens de l'Université de Paris ; Henri de Gand et Godefroid de Fontaines tenaient à peu près le langage qu'avait tenu Saint Thomas d'Aquin ; en la créature angélique, ils admettaient une certaine puissance au changement intellectuel, un certain pouvoir de former des idées nouvelles, de prendre de nouvelles décisions ; mais à cette puissance, ils refusaient d'un commun accord le nom de matière.

Seul, Richard de Middleton s'écartait, sinon de la doctrine, du

moins de la manière de parler communément reçue par les théologiens de Paris; il concevait la constitution de la substance angélique tout comme la concevaient Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines; mais à la puissance que ceux-ci ne voulaient pas appeler matière, il concédait ce nom; par cette divergence de mot plutôt que d'idée, il s'écartait en apparence de ces maîtres pour se rapprocher de la tradition franciscaine; que ce rapprochement fût, d'ailleurs, beaucoup plus apparent que réel, les critiques adressées par Richard à la théorie d'Avicébron en sont un sûr garant.

Il est tout naturel que nous trouvions Gilles de Rome parmi ceux qui, en cette question, tiennent pour le parti de Thomas d'Aquin, que nous l'entendions tenir le même langage qu'Henri de Gand et que Godefroid de Fontaines, que nous le voyions gourmander Richard de Middleton.

Dès sa première discussion quodlibétique, Gilles pose la thèse qu'il ne cessera de soutenir : « Dans les anges, dit-il [1], il n'y a pas de matière ; mais ils ont bien quelque chose qui tient lieu de matière, car ils ne sont pas acte pur et, en eux, une certaine potentialité est mêlée à l'acte ; aussi est-il écrit au *Livre des causes* que les intelligences ont leur *hyleachis*, c'est-à-dire leur principe matériel; et peut-être est-ce là ce que veulent dire ceux qui attribuent aux anges une matière, car ils disent eux-mêmes que cette matière n'est pas de même nature que la matière des substances corporelles ; on peut donc dire que le désaccord entre eux et nous est seulement dans les mots, car nous aussi, nous mettons dans les anges quelque chose de matériel. »

Cette doctrine, Gilles l'a fidèlement gardée jusqu'à la fin de sa vie, car il en reprend l'exposé en ses questions sur le second livre des *Sentences*.

« Avicébron, dit-il [2], a eu tort de mettre une matière dans les êtres spirituels aussi bien que dans les êtres corporels ; dès là, en effet, qu'il a attribué une matière aux esprits, il lui a fallu admettre que cette matière était, par soi, la même dans les esprits et dans les corps ; car s'il y a, dans les esprits, une matière qui soit pure puissance, elle n'a rien, de soi, par quoi elle diffère de la matière corporelle...

1. Ægidii Romani *Quodlibet* ; Quodlib. I, quæst. VIII : Utrum substantia angelica sit composita ex materia et forma. Éd. cit., fol. 6, col. a.
2. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XVII, quæst. III : Utrum anima fuerit producta de aliqua materia ; éd. cit., fol. suivant le fol. sign. hh4, coll. b et c.

» Peut-être dira-t-on que la matière qui est en l'âme n'est pas pure puissance, mais [qu'en l'âme, il y a matière] parce qu'en la nature de l'âme, il y a quelque aptitude potentielle à recevoir certaines perfections ultérieures, telles que des pouvoirs, des habitudes, des activités, toutes choses qui se rencontrent aussi bien dans les âmes humaines que dans les intelligences pures. Que celui qui s'exprime ainsi garde son avis, mais qu'il corrige son langage. Qu'il ne dise donc plus que l'âme ou l'intelligence est composée de matière et de forme, mais qu'elle est composée de puissance et d'acte, ou bien de substance et d'accident, ou bien encore d'essence et d'existence ; tout cela, nous le lui accorderons de grand cœur. »

C'est bien, semble-t-il, à Richard de Middleton que ce discours s'adresse.

Gilles, d'ailleurs, a soin de formuler sa propre pensée en des termes qui en soulignent l'accord de fond, sinon de forme, avec celle du Docteur Franciscain : « L'âme n'est pas composée de matière et de forme, si l'on prend le mot matière au sens propre. Nous pourrions, en effet, prendre ce mot au sens large ; de tout ce qui est en puissance, on peut dire que c'est quelque chose de matériel ou bien encore quelque chose qui se comporte à la façon de la matière ; en ce cas, les intelligences elles-mêmes ont leur principe matériel ou leur *hyleachis*, comme il est dit au commentaire de la neuvième proposition du *Livre des causes*. »

E. *La matière céleste.*

Henri de Gand, suivant une idée qui semble fort juste, avait un moment lié le sort de la matière céleste à celui de la matière angélique ; puis le lien qu'il avait noué, il l'avait aussitôt brisé, accordant aux orbes célestes une matière qu'il refusait aux anges. Richard de Middleton et Godefroid de Fontaines avaient rétabli le lien qu'Henri avait successivement attaché puis détaché ; ils avaient jugé que la matière devait être accordée à la fois à la substance céleste et à la substance angélique ou refusée en même temps à ces deux matières ; à partir de ce principe commun, ils avaient paru, toutefois, marcher en des sens opposés, puisque Richard mettait une matière dans les anges comme dans les orbes, tandis que Godefroid en privait les uns et les autres ; mais entre eux, la divergence n'était guère que dans les mots, Richard donnant le nom de matière à un principe potentiel que Godefroid

déclarait analogue à une sorte de matière, mais qu'il distinguait à juste titre de la matière première proprement dite.

Gilles suit, en cette question de la matière première, une voie qu'il a frayée et qui l'écarte de son maître Thomas d'Aquin, d'Henri de Gand, de Richard de Middleton, de Godefroid de Fontaines, pour le ramener non loin d'Avicébron. En ses *Quæstiones de materia cæli*, qui semblent être une de ses premières œuvres, l'ermite de Saint Augustin avait formulé avec une entière clarté sa théorie nouvelle, qui se résume en ces deux propositions :

Il y a, en la substance céleste, une véritable matière.

La matière première des cieux est identique à la matière première des éléments sublunaires.

A cette théorie, sans cesse présente à son esprit, il avait fait diverses allusions en ses discussions quodlibétiques, au cours de son écrit sur le *De generatione*, de son commentaire à la *Physique* ; il la développe amplement en son *Opus hexaëmeron* aussi bien qu'en ses questions sur le second livre des *Sentences*. C'est assurément l'une des doctrines qui lui sont les plus chères ; c'est aussi une de celles auxquelles les maîtres de la Scolastique attacheront de la manière la plus ferme le nom de Gilles de Rome.

Au moment où Gilles a conçu sa doctrine, il connaissait assurément l'enseignement que son maître Thomas d'Aquin avait donné sur la matière des cieux ; décidé à ne pas suivre cet enseignement, Gilles a soin de montrer à quel point la thèse du *Doctor communis* s'écarte de toutes celles qui avaient été soutenues auparavant.

« Aucun des docteurs antiques, écrit-il [1], aucun des philosophes, aucun des saints dont la tradition soit parvenue jusqu'à nous n'a soutenu, à en juger par les écrits que nous avons vus, la thèse suivante : Il y a, au ciel, une matière ; le corps du ciel, abstraction faite de l'intelligence, est composée de deux substances, savoir de matière et de forme ; cependant, cette matière-là est essentiellement différente de la matière des corps d'ici-bas. Seuls, quelques maîtres et docteurs modernes ont admis cette opinion. Quant aux anciens docteurs, les uns ont nié qu'il y eût au ciel aucune matière ; c'est la supposition du Commentateur ; les autres ont admis qu'il y avait une matière au ciel, mais ils ont affirmé qu'elle était la même que la matière des choses d'ici-bas. »

C'est l'opinion de ces anciens docteurs-ci, c'est-à-dire de Saint

1. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli* ; quæst. II : Dato quod in cælo sit materia, utrum illa materia sit eademper essentiam cum materia istorum inferiorum. Ed. cit., fol. 81, col. a.

Augustin et d'Avicenne (ce sont les seuls dont il rapporte les propos) que Gilles va embrasser. Toutefois, parmi les anciens philosophes, il en est un que les *Quæstiones de materia cæli* ne nomment point et dont l'exemple entraînerait Gilles beaucoup plus loin que ne sont allés Saint Augustin et Avicenne, beaucoup plus loin qu'il ne veut aller lui-même ; ce Philosophe, c'est Avicébron, qui accorde une même matière première non seulement aux corps sublunaires et aux cieux, mais encore aux créatures spirituelles. Nous savons que Gilles ne consent point à mettre une matière en la substance angélique. Sa prudente doctrine va donc se garder avec soin de deux excès, l'un qui s'autorise d'Averroès et l'autre d'Avicébron. C'est ce qu'il déclare en l'*Opus hexaëmeron*.

« Au sujet de l'identité de la matière, nous voulons, dit-il [1], éviter les extrêmes et tenir un juste milieu. Nous trouvons, en effet, des philosophes qui ont si largement étendu cette identité de la matière qu'ils ont affirmé que la matière était la même au sein de tous les corps tant corruptibles qu'incorruptibles, tant élémentaires que célestes, voire en tous les esprits ; c'est ce que l'on voit au livre qu'Avicébron a intitulé *Fons vitæ*... On peut dire qu'il y a deux sortes de quantités, une quantité de masse, qui ne se trouve que dans les corps, et une quantité de force qui se trouve aussi dans les esprits. Avicébron a donc voulu que les créatures spirituelles ne différassent pas des créatures corporelles par l'essence de la matière ; elles diffèrent seulement par les conditions auxquelles cette matière est soumise ; au sein des substances corporelles, la matière est sujette à la fois à la qualité [corporelle] et à la quantité de masse ; au sein des substances spirituelles, elle est sujette à la qualité spirituelle et à la quantité de force. Mais ceux qui suivent cette opinion, en admettant une matière même dans les êtres spirituels, donnent trop d'extension à la nature matérielle...

» Étendre donc jusqu'aux substances spirituelles l'identité de la matière, comme l'a fait Avicébron, c'est tenir un parti extrême ; c'est donner trop d'extension à la matière et en concevoir une fausse opinion. Ainsi les philosophes dont nous avons parlé jusqu'ici tiennent un des partis extrêmes en ce qu'ils étendent l'identité de la matière jusqu'aux substances spirituelles. Mais il en est d'autres qui tiennent l'autre parti extrême ; ils restreignent outre

1. D. Ægidii Romani *Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini Archiepis copi Bituricensis Opus Hexaemeron sive de Mundo sex diebus constituto*. Pars I, cap. IV : Quod materia unda secundum suam essentiam in omnibus corporibus est eadem.

mesure cette identité et n'hésitent pas à affirmer que la matière n'est pas de même essence en toutes les substances corporelles ; en soutenant cette opinion ils se déclarent tenants du Commentateur. Ceux-ci analysent les deux natures dont les corps célestes sont composés et ils prétendent que ces deux natures sont seulement homonymes de celles qui composent les substances inférieures... D'ailleurs, ceux qui prétendent que les corps célestes n'ont pas, en commun avec les corps inférieurs, une matière de même essence, après avoir dit qu'ils tenaient pour le Commentateur, ont ensuite, dans leurs écrits, combattu l'opinion du Commentateur [1].

» Ces préliminaires posés, disons qu'au sujet de l'identité de la matière, nous soutiendrons l'opinion moyenne. Nous ne tiendrons pas pour Avicébron [2] qui amplifiait cette identité au point de prétendre qu'en la matière toute nue, il y avait communauté entre les substances corporelles et les substances spirituelles ; mais nous ne tiendrons pas non plus pour ceux qui restreignent tellement cette identité qu'ils ne veulent pas accorder la communauté de la matière toute nue à toutes les substances corporelles, savoir aux substances célestes comparées aux substances d'ici-bas...

» Suivons donc la voie intermédiaire ; ne disons pas que les substances spirituelles et les substances corporelles ont une même matière ; ne disons pas non plus que la matière commune à certaines substances corporelles ne l'est pas à d'autres ; disons que toutes les substances corporelles ont une matière qui est la même par essence. »

La première proposition que Gilles entende établir est celle-ci : La substance céleste est une substance composée d'une forme véritable et d'une matière véritable. C'est contre Averroès qu'il lui faut argumenter.

« C'est au *De substantia orbis*, écrit-il [3], que le Commentateur examine quelle est la composition du corps céleste ; or, en cet

1. On regarde, en général, cette allusion comme visant Saint Thomas d'Aquin ; celui-ci, en effet, en sa *Somme théologique* (Première partie, quest. LXVI, art. II) rejette l'opinion, exprimée par Averroès au *De substantia orbis*, que le corps du ciel en est la matière et que l'intelligence motrice séparée en est la forme. Mais on ne voit pas qu'en ses écrits plus anciens, Thomas ait partagé l'opinion du Commentateur.

2. Au chapitre suivant (Pars I, cap. V), Gilles, reprenant les mêmes considérations, dit qu' « Avicébron a intitulé son livre *Fontaine de vie*, bien qu'il soit plein d'erreurs et qu'il y ait affirmé sans aucun fondement l'existence véritable et l'unité de la matière en toutes les créatures ».

3. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli* ; quæst. I : Utrum in cælo sit materia ; éd. cit., fol. 78, col. c.

ouvrage, au premier livre *Du Ciel et du Monde*, et presque partout où il traite de ce sujet, son opinion est la suivante : Le ciel est simple d'une certaine manière ; c'est une certaine substance simple dont le moteur est une intelligence qui est comme l'âme du ciel. ... Le ciel ne mérite donc pas d'être appelé matière ; au ciel, il n'y a pas vraiment de matière. . . Il veut que le moteur du ciel soit, en quelque façon, la forme du ciel, qui est uni au ciel par une espèce de composition. Quant au ciel lui-même, il admet que c'est un corps simple, non composé de matière et de forme, ni de plusieurs substances.

» Cette thèse, bien qu'Averroès la soutienne en plusieurs endroits, il l'examine tout spécialement au *De substantia orbis*. C'est en vue de répondre au Commentateur même que nous avons soulevé cette question, car, en ce point, il va en l'encontre de la vérité. »

Gilles de Rome, non content de réfuter les arguments d'Averroès à l'encontre de la matière céleste, en construit à son tour pour démontrer l'existence de cette matière [1]. Parmi ces arguments, l'un des plus intéressants est tiré des différences d'opacité et de transparence que l'on observe entre les astres et les orbes en lesquels iis sont logés [2]. « Le Philosophe lui-même veut que l'étoile soit la partie la plus dense (*spissior*) de l'orbe qui la porte. Il faut donc qu'entre ses diverses parties, le ciel ait une certaine [différence de] composition, puisqu'une partie est plus dense que l'autre ; or, selon ce que dit le Philosophe au second livre *De generatione*, une telle [différence de] composition présuppose, au sein des diverses parties, quelque chose d'un et d'identique ; elle présuppose l'existence d'une matière en chacune de ces parties... Si donc, au ciel, il y a une telle [différence de] composition qu'une partie soit plus dense que l'autre, que l'astre soit plus dense que son orbe, il faut qu'il y ait, dans les diverses parties du ciel, une matière grâce à laquelle elles puissent recevoir cette composition [différente de l'une à l'autre]. »

De ces arguments, l'archevêque de Bourges se croit en droit de tirer la conclusion suivante :

« Le corps du ciel [3] n'est pas un corps simple, un corps non

1. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli* ; quæst. I. — *Opus hexaemeron*, Pars I, capp. VI et VII. — *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, Pars II : De materia Quæst. III : De materia per comparationem ad corpora cælestia.

2. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli*, quæst. I ; éd. cit., fol. 79, coll. c et d. — Cf. *Opus hexaemeron*, Pars I, cap. VI.

3. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, quæst. cit. ; éd. cit., fol. sign. bb4, col. a.

composé de deux principes ; il faut que ce soit un corps composé d'une véritable matière et d'une véritable forme qui, en s'unissant ensemble, produisent un être vraiment un ». La thèse du Commentateur « est fort joliment dite et exposée, mais elle ne tient pas debout ».

Cependant, c'est un axiome emprunté au *De substantia orbis* qui va permettre à Gilles de poursuivre sa déduction ; cet axiome est le suivant : La matière première, qu'elle soit matière céleste ou matière élémentaire, est pure puissance ; *materia per se est potentia pura* [1].

C'est parce que la matière céleste et la matière élémentaire sont, toutes deux, puissance pure que ces deux matières ne sauraient, comme l'a voulu Thomas d'Aquin, comme l'ont voulu plus tard Henri de Gand et Richard de Middleton, être distinguées l'une de l'autre.

« C'est l'acte qui distingue [2] ; enlevez l'acte, vous enlevez toute distinction. ... La matière du ciel est puissance pure et la matière des corps sublunaires est aussi puissance pure ; si on les dépouillait de toute forme, cette matière-ci n'aurait plus rien par quoi elle put différer de celle-là, puisqu'en la puissance pure, il ne saurait y avoir de distinction. »

« En tant donc que la matière est pure puissance [3], elle est une et identique en toutes choses. »

« De même [4] qu'en l'acte pur, une distinction essentielle ne saurait trouver place, qu'il ne saurait exister deux actes purs essentiellement différents ; de même, en la puissance pure, il ne peut se rencontrer de distinction essentielle ; il ne peut y avoir deux puissances pures essentiellement différentes. Si donc la matière des corps célestes était autre que la matière des corps inférieurs, il faudrait que l'une des deux ne fût pas pure puissance et, par conséquent, ne fût pas matière...

» Certains théologiens [5] ont admis qu'il y avait une véritable matière dans les corps célestes aussi bien que dans les corps

1. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli* ; quæst. II ; éd. cit., fol. 82, col. a. — Cf. *Opus hexaemeron*, Pars I, capp. V et VI. — *Opus super secundo libro Sententiarum*, quæst. cit.
2. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli*, *loc. cit.*
3. Ægidii Romani *Commentaria in libros de generatione et corruptione Aristotelis*, lib. I, lect. III (non numérotée), dubium 3 ; éd. cit., fol. 7, col. b.
4. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, cap. V.
5. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, cap. V. — Le théologien désigné ici est Saint Thomas d'Aquin (Cf. *Summa theologica*, pars I, quæst. LXVI, art. II). En cette question, d'ailleurs, Gilles argumente sans cesse contre Thomas d'Aquin.

d'ici-bas ; mais, à leur avis, elle n'est pas la même ; si l'on dépouille de toute forme cette matière-ci et celle-là, elles ne seront pas identiques, mais, selon ces théologiens, elles différeront essentiellement l'une de l'autre.

» Il est étonnant que l'on puisse penser qu'en la véritable matière et, par conséquent, en la véritable et suprême potentialité, il se rencontre une différence essentielle. ... Que la puissance pure et, par conséquent, la potentialité suprême puisse offrir une distinction essentielle, c'est, dis-je, chose grandement étonnante ; par la même raison, en effet, l'acte pur et suprême pourrait présenter une distinction réelle. Dieu, qui est acte pur, est essentiellement un ... ; de même, la matière absolument nue qui est puissance pure, doit être une, non pour tous les êtres, mais pour toutes les choses qui ont matière. »

La fin de ce passage esquisse un argument que Gilles avait plus complètement exposé en ses *Questions sur la matière céleste* ; voici quel est ce raisonnement [1] propre à établir, à son gré, l'identité des deux matières ; Gilles de Rome s'y inspire, comme il a soin de nous en avertir, des *Confessions* de Saint Augustin [2] :

« De même que deux nombres ne peuvent être essentiellement différents, à moins que l'un ne soit, plus que l'autre, distant de l'unité, ... de même deux êtres ne sauraient différer essentiellement à moins que l'un d'eux ne soit, plus que l'autre, distant de l'Un.... Si donc la matière première est, proprement, puissance pure si elle est proche du néant, et, par conséquent, aussi distante que faire se peut du premier Principe, il est impossible qu'une matière dépouillée de toute forme diffère d'une autre matière dépouillée de même. L'ordre essentiel des choses se prend de leur rang analogue et de leur distance par rapport à l'Unité, c'est-à-dire à l'Acte pur et au premier Principe ; partant, deux puissances pures ne peuvent, par elles-mêmes, différer d'une manière essentielle, car elles ont même distance au premier Principe, même rang par rapport à un seul et même Acte pur. Vous ne pourrez donc donner deux puissances pures essentiellement différentes. Si vous voulez garder deux matières premières, deux puissances pures essentiellement différentes, il vous faudra admettre deux premiers Principes, deux Dieux ; vous pourrez dire alors

1. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli*, quæst. II ; éd. cit., fol. 82, col. b. — Cf. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, Pars II : De materia. Quæst. IV : De materia per comparationem ad suam unitatem. Art. I. Ed. cit., fol. qui suit le fol. sign. bb4, col. b.

2. D. Aurelii Augustini *Confessiones*, Lib. XII, cap. VII.

que cette pure puissance-ci diffère essentiellement de celle-là, parce que la première dérive du premier Acte pur, du premier Dieu et que la seconde dérive de l'autre Acte pur, de l'autre Dieu ; mais tant que vous n'admettrez qu'un Acte pur et qu'un Dieu, ce qu'il vous faut nécessairement admettre, admettez une seule matière première, une seule puissance pure, car il vous est également nécessaire de professer cette opinion. » Nous voyons ici, ramené à ses origines augustiniennes, l'axiome que Gilles invoque si volontiers : Deux puissances pures sont indiscernables.

Cette thèse de l'unité de la matière première, au sein des substances tant célestes que sublunaires, se heurte à une objection que Thomas d'Aquin avait empruntée à Averroès : Cette matière unique serait en puissance de toutes les formes corporelles ; par essence, elle aurait désir et tendance vers chacune de ces formes ; la matière qui est actuellement pourvue de la forme élémentaire désirerait exister sous la forme céleste et inversement ; ce désir, d'ailleurs, ne pourrait être éternellement frustré ; il faudrait donc qu'il y eût, au moins de temps en temps, transformation du ciel en quelque élément ou d'un élément en substance céleste ; le ciel ne serait plus la substance incapable de génération et de corruption que tout le monde s'accorde à y voir.

« Nous résoudrons, avait dit notre auteur [1], les raisons d'Averroès, raisons que les docteurs modernes » — lisez : Thomas d'Aquin — « font valoir pour montrer que la matière n'est pas la même au sein des corps célestes et au sein des corps sublunaires. »

En effet, à l'argument que nous venons de rapporter, voici la réponse qu'il oppose, et dont nous trouvons, en plusieurs de ses écrits, un exposé plus ou moins étendu [2].

« La matière, considérée en son essence toute nue, est puissance pure, en sorte qu'elle ne possède rien par quoi elle puisse différer d'une autre matière ; mais il est au pouvoir du Créateur de la soumettre à une forme corporelle qui ait son contraire, ou bien à une forme corporelle qui n'admette pas de contraire.

» Lorsque la matière est soumise à une forme corporelle qui admet son contraire, elle est affectée de la privation connexe de

1. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli* ; quæst. II. Ed. cit., fol. 81, col. a.

2. Ægidii Romani *Quæstiones de materia cæli ;* quæst. II, éd. cit., fol. 83, col. b. — *In libros de Physico Auditu Aristotelis commentaria*, lib. VIII, lect. XVI, dubium primum ; éd. cit., fol. 175, col. d. — *Quodlibet*, Quodlib. I, quæst. XII : Utrum cælum naturaliter habeat esse incorruptibile ; éd. cit., fol. 7, col. b. — *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, pars II, quæst. IV, art. II. — *Opus hexaemeron*, cap. V. La citation reproduite dans le texte est extraite de ce dernier ouvrage.

la forme opposée ; par suite de cette privation, elle est vile, sans beauté, efféminée, c'est-à-dire défectueuse ; par suite de cette privation, son appétit n'est point assouvi ; lorsqu'elle existe sous une certaine forme, elle désire être sous une autre forme ; c'est ce que l'on voit en la matière des corps d'ici-bas.

» Lorsqu'au contraire, la matière est soumise à une forme qui n'a point de contraire, elle n'est affectée d'aucune privation connexe ; elle n'est point avilie ni efféminée ; elle est sous une forme, mais jamais elle ne tend à être sous une autre forme ; telle est la matière du ciel ; ... comme elle n'est affectée d'aucune privation, ... son appétit est rassasié et, partant, le ciel est incorruptible. »

Comment donc faut-il exactement concevoir l'unité essentielle de la matière au sein de tous les corps ?

En des corps divers, « la matière peut être appelée la même de trois manières différentes [1] :

» En premier lieu, elle peut être la même parce qu'elle est privée de tout acte et prise dans un état d'indifférence absolue ; en ce sens, elle est la même en tous les corps, tant célestes que sublunaires ; en effet, si l'on concevait que la matière des corps célestes et la matière des corps sublunaires fussent privées de tout acte, il n'y aurait plus rien en elles par quoi elles pussent différer l'une de l'autre ; par son indifférence, l'une serait identique à l'autre.

» L'unité ou l'identité de la matière peut, en second lieu, se concevoir non comme la conséquence de l'indifférence et de la privation de toute forme, mais comme une même manière (*ratio*) de recevoir la forme. De cette façon-là, il n'y a point même matière dans les corps corruptibles et dans les corps incorruptibles, dans les corps célestes et dans les corps inférieurs. La forme, en effet, n'est pas, ici et là, reçue de la même manière. La matière des corps inférieurs reçoit une forme de telle sorte qu'à cette forme corresponde un contraire et qu'une privation lui soit annexée ; de telle sorte donc que son appétit ne soit point assouvi. En second sens, donc, tous les corps inférieurs ont une seule et même matière ; tous les corps supérieurs ont aussi une seule et même matière ; mais la matière des corps inférieurs n'est pas la même que celle des corps supérieurs.

» En troisième lieu, l'identité de la matière peut se conclure

1. Ægidii Romani *Scriptum super secundo Sententiarum*, Dist. XII, Pars II quæst. IV, art. III ; — Cf. *Opus hexaemeron*, Pars I, cap. IX, éd. cit., 2e fol. après le fol. sign. bb4, coll. a et b.

non pas seulement de l'indifférence, ni seulement d'une même façon de recevoir la forme, mais de la transmutation d'une forme en une autre ; deux choses sont dites alors de même matière parce que la matière de l'une peut se transmuer et prendre la forme de l'autre ; ces deux choses ont alors une seule et même matière dans le sens où le Philosophe entend les mots : unité de la matière, lorsqu'il dit que toutes les choses qui peuvent se transformer les unes dans les autres ont une même matière. De cette façon, d'abord, les corps inférieurs et les corps supérieurs n'ont pas même matière, car les corps inférieurs ne peuvent se transmuer à la forme des corps supérieurs ni inversement ; mais, de plus, il n'y a pas une même matière pour tous les corps supérieurs ni pour tous les cieux, car l'un d'entre eux ne peut se transmuer à la forme de l'autre ; et non seulement, en ce sens, les divers cieux n'ont pas la même matière, car l'un d'eux ne peut se transmuer à la forme de l'autre, mais encore deux parties différentes du ciel, voire d'un même ciel, n'ont pas même matière, car une de ces parties ne saurait se transmuer à la forme de l'autre ; en ce sens, chaque ciel — et chaque partie de chaque ciel — est formé de toute sa propre matière, car la matière de l'un ne peut éprouver un changement qui lui confère la forme de l'autre. »

« De cette façon [1], une étoile n'a pas même matière que l'orbe qui la porte. »

En accordant une même matière aux corps célestes et aux corps périssables, Gilles de Rome semblait vouloir apporter une doctrine toute nouvelle qui tînt le milieu entre celle d'Avicébron et celle d'Averroès. On voit qu'en dernière analyse, sa thèse se réduit à ceci : La matière des corps célestes et la matière des corps sublunaires sont identiques parce qu'elles sont toutes deux puissance pure, et cependant, la matière des corps célestes est, comme la matière des corps périssables, une véritable matière, c'est-à-dire qu'en la substance céleste, elle est unie à une forme.

Ces deux propositions nous semblent peu de chose ; l'identité qu'elles établissent entre les deux matières nous paraît bien lointaine, puisqu'elle prend fin pour faire place à une distinction radicale aussitôt que l'on considère le mode d'union de la matière à la forme. Pour bien comprendre la portée de la doctrine de Gilles, il la faut comparer à celle qu'enseignait Averroès au *Sermo de substantia orbis*. Selon cette doctrine, le corps du ciel est un être simple, non composé de matière et de forme ; ce

1. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, cap. IX.

corps est, actuellement, tout ce qu'il peut être ; il est seulement en puissance d'occuper un lieu autre que celui qu'il occupe ; si l'on peut considérer ce corps comme une matière, c'est seulement par équivoque, par homonymie avec les corps inférieurs ; cette matière céleste n'est pas unie à une forme de la même manière que la matière des corps d'ici-bas ; on peut appeler forme d'un ciel l'intelligence qui le meut ; mais cette intelligence est substantiellement séparée du corps du ciel ; elle n'a pas d'autre union avec lui que celle du moteur avec le mobile.

Cette doctrine d'Averroès, c'est à peine si Saint Thomas avait osé l'atténuer ; lorsque nous la rappelons à notre mémoire, nous comprenons à quel point Gilles de Rome était novateur en soutenant que le corps du ciel est formé d'une véritable matière et d'une véritable forme, que la matière première du ciel est identique à la matière première des substances sujettes à la génération et à la corruption. Il contribuait pour sa part, et pour une grande part, à effacer la ligne de démarcation que les philosophies antiques avaient tracée entre les substances célestes et les substances sublunaires, la frontière infranchissable que le Péripatétisme avait marquée d'un trait si ferme et si dur.

F. *La non-actualité de la matière première.*

Si grande était, à la fin du XIII^e^ siècle, l'emprise du Péripatétisme sur les intelligences, qu'il était impossible de s'y soustraire entièrement. Celui qui, en quelque doctrine, avait réussi à rejeter l'autorité d'Aristote et d'Averroès se courbait bientôt, en quelque autre théorie, sous le joug pesant de cette autorité.

Toute l'argumentation par laquelle Gilles de Rome a refusé une matière aux créatures intellectuelles, tout le raisonnement par lequel il a identifié la matière des corps célestes à la matière des corps sublunaires reposent sur ce principe qui est comme l'essence du Péripatétisme : La matière est pure puissance.

Ce principe, Gilles le maintient avec autant de fermeté que l'eût pu faire Averroès. C'est d'Averroès qu'il s'autorise, lorsqu'il écrit, dès le premier chapitre de son *Opus hexaemeron* [1] : « La puissance pure tient le milieu entre l'être et le néant ; elle n'est pas l'être, car elle ne possède pas l'existence ; elle n'est pas non plus le néant, car elle peut exister. Le mot puissance, en effet, signifie

1. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, cap. I. — Cf. : *Scriptum super secundo Sententiarum*, Dist. XII, pars II, quæst. I : De ipsa materia ut comparatur ad actum.

ce qui n'existe pas et qui peut exister ; en tant qu'elle n'existe pas, elle n'est pas l'être ; en tant qu'elle peut exister, elle n'est pas le néant... Disons donc que la pure puissance, que la matière absolument informe n'est ni l'être ni le néant, mais un moyen terme entre l'un et l'autre. »

Cette doctrine s'oppose absolument à toutes celles qui mettent une actualité quelconque en la matière première.

De ces doctrines, la plus ancienne est celle des raisons séminales prise sous la forme que lui donnait Saint Bonaventure, sous la forme qu'Henri de Gand connaissait et rejetait. Selon cette théorie, il existe, en la matière première, quelque chose d'actuel ; cette chose, la raison séminale, est le germe (*inchoativum*) de la forme complète. En sa seconde discussion quodlibétique, Gilles rejette, lui aussi, cette thèse [1].

Henri de Gand en avait conçu une autre, qui était plus savante. En la matière première, il y a quelque chose d'actuel, l'existence pure. A côté de cette existence, il y a une puissance : non pas une forme en puissance, mais un composé en puissance, car ce qui est engendré à partir de la matière, ce n'est pas la forme, mais le composé. Par les voies naturelles, la matière ne pourrait subsister en cet état où elle n'a rien d'actuel que l'existence pure, sans aucune forme ; mais une telle subsistance n'excède pas les bornes du pouvoir surnaturel de Dieu.

Cette théorie d'Henri de Gand avait été grandement développée, mais aussi quelque peu déformée par Richard de Middleton ; en la matière, celui-ci mettait une actualité infime et, à côté de cette actualité, une puissance dont il faisait une sorte de germe de la forme, fort analogue aux anciennes raisons séminales. En fait, on ne tarda pas à donner à cette puissance qui résidait en la matière, mais qui n'était pas le tout de la matière, le nom de raison séminale ; c'est Gilles qui va nous l'apprendre.

Gilles, en effet, qui ne fait, en ses discussions quodlibétiques, aucune allusion à la théorie d'Henri de Gand et de Richard de Middleton, s'attarde longuement, en ses derniers ouvrages, à réfuter cette théorie ; la forme sous laquelle il la prend pour la combattre est, le plus souvent, celle que lui a donnée le Franciscain anglais :

« Certaines personnes du temps moderne, dit-il [2], ont prétendu,

1. Ægidii Romani *Quodlibet* ; Quodlib ; II, quæst. XII : Utrum in materia sit potentia activa.

2. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, pars II, quæst. I, éd. cit., quatrième fol. après le fol. aa5, col. d, et fol. suiv., col. a.

dans leurs écrits, que la matière, prise en l'état où elle reçoit la forme, désigne quelque chose qui, de soi, est en acte. Ils admettent, il est vrai, que le sujet qui reçoit doit être entièrement dépouillé de la nature de la chose qu'il reçoit; par là, la matière n'est pas chose qui soit en acte, si par acte on entend l'acte des formes qu'elle reçoit... Il leur paraît donc que la matière a, par elle-même, une certaine actualité; mais cette actualité diffère de celle qui appartient à toute forme sensible, car la matière est apte, par nature, à recevoir toutes ces formes. »

Cette doctrine moderne, qui est venue supplanter, depuis peu d'années, la théorie des raisons séminales enseignée à Paris lorsque Gilles était étudiant, l'archevêque de Bourges la distingue avec soin de cette dernière, mais il ne la traite pas avec moins de sévérité.

« Parmi ceux, dit-il [1], qui s'inquiètent de savoir d'où vient la forme, il y a des avis divers...

» Certains ont admis l'existence de certains germes (*inchoationes*) des formes; mais une forme n'a pas de parties, en sorte que l'on ne peut supposer qu'une partie de la forme soit le germe de la forme entière; on ne peut donc admettre qu'un principe, différent de la matière, soit le germe d'une forme, à moins que ce germe ne soit l'essence totale de cette forme. Aussi, avons-nous entendu de nos propres oreilles certaines personnes, qui enseignaient la Théologie à Paris, déclarer que les formes spécifiques, prises en leur essence, sont en la matière; par la génération, ces formes acquerraient seulement l'existence. Partant, à leur avis, voici ce qui a lieu lorsque l'air se transforme en feu. Avant la génération du feu, l'essence de la forme du feu se trouvait déjà dans l'air; puis, par l'opération génératrice, cette forme acquiert l'existence du feu et devient du feu. Mais il est contradictoire de poser une essence dénuée d'existence et d'admettre qu'elle puisse, de la sorte, être d'une manière actuelle. En effet, au dire du Commentateur, la quiddité ou essence d'une chose n'est point un être, sinon par l'intermédiaire de l'existence des choses auxquelles appartient cette essence; l'essence d'une chose ne saurait donc être séparée de l'existence de cette essence; l'essence d'une forme ne peut résider en quelque chose sans se donner à elle-même l'existence... Tous les propos [de ces personnes] sont donc fort absurdes.

1. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XVIII, Pars II, quæst. II : Quid est ratio seminalis ; art. I ; éd. cit., fol. précédant immédiatement le fol. sign. ll., col. c.

» D'autres personnes, qui appartiennent à l'époque moderne, ont prétendu que la matière était quelque chose en acte; en cette matière, ils ont mis une chose qui est purement en puissance et de laquelle la forme se fait ; cette chose-là, par une extension du mot, ils l'ont nommée raison séminale ; cette pure possibilité, ils la placent au-dessous de la matière. Tout cela est fort ridicule à dire. La matière, en effet, est si proche du néant que si l'on descend au-dessous d'elle, on atteint aussitôt le néant ; on ne peut donc rien mettre au-dessous d'elle. En outre, admettre que la matière est quelque chose qui est en acte, c'est contredire à la fois à Saint Augustin, à Aristote et au Commentateur. »

A l'égard de la doctrine de Richard de Middleton, Gilles ne se contente pas de cette discussion quelque peu sommaire; il en expose une autre [1], plus minutieuse, où il répond en détail aux raisons par lesquelles Richard a distingué [2] la matière de la pure puissance qui est en elle.

« Afin de rendre leur thèse plus claire, ces gens-là font eux-mêmes, dit Gilles de Rome, les déclarations suivantes : En la matière, la génération de la forme est précédée d'une certaine possibilité pure qui est différente de l'essence de la matière ; c'est de cette pure possibilité que la forme est faite par l'action de l'agent ; par cette action, il y a conversion en forme de cette pure possibilité. » Gilles reconnaît que nombre de raisons militent en faveur de cette théorie ; il reconnaît qu'elle se peut autoriser non seulement de divers passages de Saint Augustin, mais même de certains textes du Philosophe. « Mais, ajoute-t-il, cette théorie qui admet, en la matière, quelque chose qui précède la forme, dont la forme sera faite, et qui diffère réellement de la matière, c'est l'erreur d'Anaxagore, supposant l'existence de formes latentes... Pour éviter cette erreur, le Philosophe a été contraint d'admettre qu'à proprement parler, ni la forme ni la matière ne peuvent être faites ; seul, est fait le composé de matière et de forme... Tous ceux qui ont voulu parler de la production de la forme comme si cette forme était faite isolément, se sont trompés, car la forme n'a rien dont elle soit faite, et le composé a seul quelque chose dont il soit fait ; ils n'ont donc pu éviter d'admettre soit l'existence latente des formes, soit quelque germe (*inchoativum*) de la forme, soit encore, comme ceux dont nous parlons,

1. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, Pars II, quæst. II ; De materia ut comparatur ad suam potentiam ; art. I.

2. Ricardi de Media Villa *Quæstiones super libros Sententiarum* ; Lib. II, Dist. XII, art. I, quæst. X ; éd. cit., t. II, pp. 162-164.

une pure possibilité de laquelle la forme est faite ; sinon, il leur eût fallu supposer que la forme était faite de rien...

» Aussi longtemps que nous voudrons chercher de quoi la forme est faite [1], aussi longtemps nous serons dans l'erreur. Nous ne devons pas, en effet, demander de quoi la forme est faite, mais dans quoi la forme est faite. Elle est faite en la matière, et avant que la matière commence à se transmuer vers la forme, elle n'a pas besoin de posséder, d'une manière spéciale, quoi que ce soit de cette forme ; mais après qu'elle a commencé à se transmuer, la matière possède quelque chose de la forme ; elle a une certaine disposition à recevoir cette forme ; cette disposition peut fort bien être un accident, car l'accident dispose à la réception de la forme substantielle ; ainsi lorsque la chaleur échauffe un corps susceptible d'être échauffé, l'échauffement acquis dispose ce corps à se changer en feu. La chaleur incomplète est ainsi une prédisposition à la forme du feu ; elle peut, pendant un certain temps, précéder cette forme. »

En sa discussion, Gilles a fort bien montré quelle pensée avait dirigé Henri de Gand et Richard de Middleton ; ceux-ci voulaient que la matière ait pu, de rien, être créée sans aucune forme et que la forme ait été, ensuite, engendrée en la matière ; ils voulaient que la matière nue ait pu, dans la durée, précéder la forme. Gilles ne saurait admettre ces propositions.

La matière étant, par elle-même, pure puissance et privée de toute espèce d'actualité, ne saurait exister en l'absence de toute forme. Lors donc que Saint Augustin déclare que Dieu a créé, en premier lieu, une matière informe, il n'entend pas attribuer à cette matière une priorité dans le temps, mais seulement une priorité de nature par laquelle cette matière informe ne précède la matière informée que dans notre raison [2]. Quant à cette matière informe dont les cieux et les corps sublunaires ont été formés, et qui occupait toute la sphère embrassée par le ciel empyrée [3], c'était une matière chaotique qui n'était point absolument dépouillée de toute forme [4].

Pour établir que la matière des cieux, et aussi la matière première des éléments, qui lui est identique, sont pure puissance, Gilles a une raison autre que celles dont nous avons entendu

1. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. XII, Pars II, quæst. II, art. II.
2. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, Cap. II.
3. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, Cap. X.
4. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, Cap. I.

l'énoncé. « La matière qui existe sous la forme céleste est pure puissance, dit-il [1]. Si cette matière était quelque chose qui fût en acte, la matière du ciel et la forme du ciel ne pourraient former quelque chose qui fût vraiment un ; ou, du moins, s'il se formait par là quelque chose qui fût vraiment un, ce serait seulement d'une unité accidentelle et la forme du ciel serait une forme accidentelle. Seule, en effet, la forme substantielle s'unit immédiatement à la matière ; toutes les autres formes sont des formes accidentelles. Nous disons : les autres formes sont des accidents, parce que, seule, cette forme substantielle est unie immédiatement à la matière même, laquelle, par elle-même, est puissance pure ; les autres formes se conjoignent à un être qui est déjà en acte, à la matière déjà mise en acte par la forme substantielle, et l'on dit que ce sont des accidents ».

A la doctrine d'Henri de Gand et de Richard de Middleton, Gilles oppose l'axiome d'Averroès, si souvent invoqué par Saint Thomas : Deux principes en acte ne sauraient, par leur union, constituer une chose qui soit vraiment et substantiellement une. Cet axiome est le fondement sur lequel repose la théorie de l'unité de la forme substantielle, et nous venons d'entendre, rappelées par Gilles, les propositions fondamentales de cette théorie. L'Archevêque de Bourges a bien pu, touchant la distinction entre l'essence et l'existence, touchant la matière des cieux, délaisser et même attaquer les positions de Saint Thomas d'Aquin ; mais il est demeuré, jusqu'à la fin, un ferme tenant de la thèse essentielle du Thomisme ; il n'a jamais consenti à ce que deux formes substantielles différentes se pussent rencontrer en une substance unique.

Nous savons que l'*Opus hexaemeron* est exactement contemporain du *Scriptum super secundo libro Sententiarum*, et que ce dernier écrit n'a pas été achevé avant 1309 ; si nous n'eussions tenu compte que de cette date, nous aurions reporté l'examen des doctrines de Gilles de Rome après l'exposé des théories de Duns Scot ; mais, sans doute, l'Archevêque de Bourges n'avait fait, en ces deux ouvrages, que réunir des leçons données autrefois à Paris, dont il avait, sans doute, retouché la forme sans modifier grandement le fond. C'est à ces retouches de pure forme que l'Archevêque de Bourges paraît faire allusion, lorsqu'au préambule de ses questions sur le second livre des *Sentences*, il qualifie [2] d'*edi-*

1. Ægidii Romani *Opus hexaemeron*, Pars I, Cap. IX.
2. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum ;* proœmium. éd. cit., fol. sign. a, col. a.

tio limata, polita et tersa l'ouvrage qu'il offre à Robert d'Anjou, roi de Sicile.

L'*Opus super secundo libro Sententiarum* et l'*Opus hexaemeron* doivent donc être considérés comme l'expression de doctrines antérieures, d'un assez grand nombre d'années, au temps où ils furent publiés. On comprend ainsi qu'ils ne contiennent aucune allusion à des thèses déjà divulguées à ce moment, par exemple aux thèses de Guillaume Varron.

V

Hervé Nédélec

Au quinzième siècle, et plus tard encore, Saint Thomas d'Aquin devait rencontrer des disciples aveuglément fidèles, pour qui la moindre thèse du maître serait proposition essentielle du dogme catholique, qui regarderaient comme hérésie la plus faible modification apportée à la doctrine thomiste. Le Moyen Age ne paraît pas avoir connu ces intelligences serviles. Le *Doctor communis* y a compté des admirateurs dont l'enseignement suivait volontiers les leçons de leur saint devancier ; mais les plus fervents d'entre eux n'hésitaient pas à s'écarter de leur modèle lorsqu'ils pensaient ainsi se mieux saisir de la vérité. Gilles de Rome, par exemple, n'a pas craint de soutenir, à l'encontre du grand Dominicain, l'identité de la matière des cieux avec la matière première des éléments. Hervé Nédélec, à son tour, après avoir fermement soutenu nombre d'opinions de son frère en Saint Dominique, le combattra sans défaillance au sujet de la distinction entre l'essence et l'existence.

Hervé Nédélec a beaucoup écrit [1] et nombre de ses ouvrages ont été imprimés. On a de lui des *Questions sur les quatre livres des Sentences*, onze *Quolibets*, de nombreux *Opuscules*. La plupart de ces ouvrages soutiennent des thèses thomistes. L'opuscule *De materia cæli*, par exemple, soutient, avec le *Doctor communis*, que les corps célestes ont une matière, mais qu'entre cette matière et celle des corps sublunaires, il n'y a pas communauté de nature. L'opuscule *De unitate formarum*, qui prend fin sur un pieux hommage à Thomas d'Aquin, argumente vivement contre les

1. Voir, à ce sujet : Barthélemy Hauréau, *Hervé Nédélec, général des Frères Prêcheurs* (*Histoire littéraire de la France,* t. XXXIV, 1914, pp. 314-351).

divers systèmes qui multiplient les formes substantielles au sein d'une même substance.

Parmi les thèses thomistes, il en est une qui avait rencontré une opposition particulièrement vive. Comme Moïse Maïmonide, comme son maître Albert le Grand, Thomas d'Aquin avait soutenu l'impuissance du Philosophe à démontrer que le monde a commencé ; que le monde ait eu un commencement, c'est une vérité de foi dont la raison humaine n'aurait pu, par ses seules forces, acquérir la certitude.

Du vivant du *Doctor communis*, une telle affirmation avait soulevé de vives récriminations ; Thomas avait composé son opuscule *De æternitate mundi contra murmurantes*. Ces murmures, par la bouche de Saint Bonaventure, s'étaient transformés en une attaque violente. Guillaume de la Mare avait fortement censuré la thèse thomiste. Henri de Gand avait prétendu démontrer par la seule raison que le Monde n'a pu exister de toute éternité. Gilles de Rome n'avait pas osé suivre Thomas jusqu'au bout. Sans déclarer s'il était possible ou impossible de résoudre par la seule philosophie la question de l'éternité du Monde, il s'était contenté d'avouer qu'aucune des démonstrations connues ne lui avait paru conclure d'une manière convaincante ni dans un sens ni dans l'autre.

Nul ne s'aventurait donc à soutenir, touchant l'éternité du Monde, la thèse du *Doctor communis*. Sur ce terrain, Nédélec n'abandonna pas son confrère en Saint Dominique ; il en défendit vaillamment la doctrine, aussi bien dans ses *Questions sur les Sentences* que dans son opuscule *De æternitate Mundi*.

Afin de montrer que la philosophie ne saurait, par ses propres forces, démontrer que le Monde n'a pas toujours été, il en vient à restreindre singulièrement la portée de la Métaphysique séparée de la Révélation.

L'un des arguments dont il prétend établir qu'ils ne sont pas convaincants est, en effet, celui-ci : Si le Monde et, partant, l'espèce humaine avaient existé de toute éternité, les âmes immortelles des défunts formeraient, aujourd'hui, une multitude infinie.

Au sujet de cette objection qu'Avicenne et Al Gazali avaient jadis examinée, il observe [1], tout d'abord, et fort justement :

1. Hervei Natalis Britonis. *Doctoris Theologi Parisiensis, Præstantissimi, et sublimissimi ac quondam Ordinis Fratrum Prædicatorum, Generalis Magistri, In quatuor Libros sententiarum Commentaria. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papæ*. Parisiis, Apud viduam Dyonisii Moreau et Dyonisium Moreau, filium, via Iacobæa sub signo Salamandræ Argenteæ. MDCXLVII. Lib. II, dist. I, quæst. prima : Utrum mundus potuerit esse ab æterno ; p. 194, col. b, et p. 195, col. a.

« Selon ceux qui ne regardent pas comme absurde l'existence actuelle d'une multitude infinie, il est facile de répondre ; il suffit de nier que la conséquence présente une impossibilité. »

L'objection devient plus embarrassante si l'on admet « que l'existence actuelle d'un infini implique contradiction, tout comme il est contradictoire que le blanc soit noir ». Alors, « de même que Dieu ne pourrait faire que le blanc fût noir, ... ainsi ne pourrait-il faire qu'une multitude infinie d'anges coexistassent pendant un temps infini, quand même on supposerait le temps infini ». Ce n'est pas une réponse. Comment concilier cette impossibilité avec la toute puissance créatrice de Dieu ? Lui aurait-il donc été interdit de créer un ange chaque jour ? Ou bien se fût-il vu contraint de détruire les anges précédemment créés au fur et à mesure qu'il en eût créé de nouveaux ? Mais passons, et lisons ce que notre Frère Prêcheur imagine, en cette hypothèse, pour éviter la coexistence d'une multitude infinie d'âmes humaines.

« Si l'on admettait que le monde a été de toute éternité, Dieu pourrait, à la génération des hommes, assurer une durée infinie sans que la multitude des âmes fût infinie.

» Il le pourrait faire, tout d'abord, à l'aide du retour cyclique des âmes ; car si Dieu le voulait, les mêmes âmes pourraient être incorporées une infinité de fois.

» Il le pourrait faire aussi parce qu'au moment de la mort, chaque âme cesserait d'exister ; il suffirait qu'à la mort de chaque homme, Dieu retirât à l'âme l'influence qui la fait subsister ; car s'il est vrai que l'âme ne dépend point du corps, elle dépend, toutefois, de l'influence divine.

» Mais, direz-vous, cela ne conviendrait pas. Je réponds : Cela ne conviendrait pas selon le cours actuel des choses, soit ! Mais cela pourrait convenir suivant un autre cours que Dieu eût pu instituer au sein des choses. Selon cet autre cours, il pourrait convenir que les mêmes âmes fussent incorporées une infinité de fois, ou bien que les âmes, par suppression de l'influence conservatrice de Dieu, cessassent d'exister ; Dieu donnerait alors aux hommes une telle façon de vivre ; tout le salaire qu'ils doivent recevoir sous forme de peine ou de récompense serait reçu dès cette vie, bien qu'actuellement, il n'en soit pas ainsi. Que Dieu puisse trouver, pour la génération et le salaire des hommes, un mode convenable et différent de celui qui est actuellement réalisé, c'est ce que nul ne saurait nier. »

En déniant à la Métaphysique le pouvoir de démontrer que le monde a eu commencement, Saint Thomas d'Aquin a semé

une graine qui produira d'immenses conséquences. Voici que déjà la graine commence à germer. Pour assurer l'impossibilité que son maître a déclarée, Hervé Nédélec y joint de nouvelles impossibilités ; par ses propres forces, la raison humaine ne saurait démontrer qu'il n'y a pas de métempsychose ni que l'âme est immortelle ; Dieu eût pu faire qu'une même âme se réincarnât indéfiniment ; il eût pu la détruire au moment de la mort ; si donc il n'en est pas ainsi, c'est par sa révélation seule que nous le pouvons savoir.

Le nombre des vérités que nous ne pouvons connaître par la seule Philosophie et dont la foi seule nous peut assurer se trouve grandement accru. Avec Duns Scot, avec Ockam, nous le verrons croître encore davantage, réduisant enfin à néant la valeur démonstrative de la spéculation métaphysique.

Les ouvrages imprimés d'Hervé Nédélec nous pourraient fournir bien d'autres témoignages du Thomisme de l'auteur. Nous ne nous attarderons pas à les recueillir ; c'est un écrit inédit qui va maintenant retenir notre attention. Nous l'avons pu étudier sur un bon exemplaire manuscrit conservé par la Bibliothèque Municipale de Bordeaux [1] ; peut-êre ne trouvera-t-on pas déplacée la description, plus précise que celle de B. Hauréau [2], que nous en allons donner.

En haut d'une page [3], se lit un titre presque effacé ; en ce titre, il est des mots que nous avons conjecturés avec hésitation, d'autres que nous n'avons pu lire ; voici ce que nous en avons deviné :

Incipiunt tituli questionum de 4^or materiis fratris HERVEI NATHALIS *magistri ordinis predicatorum.... recapitulatio conclusionum* (?) *multarum* (?) *et impugnatio condemnabilium* (?) *15 quolibet magistri henrici de gandavo.*

Ce titre annonce une table des questions qui seront examinées ; cette table, en effet, vient aussitôt après [4]. Il nous annonce aussi que l'œuvre est un examen et une discussion des doctrines soutenues par Henri de Gand dans ses *Quolibets*.

Nous avons été avertis que la polémique porterait sur quatre

1. Bibliothèque municipale de Bordeaux, ms. nº 147 : HERVÆI NATALIS *Varii tractatus*. — Le volume contient, tout d'abord, les Questions sur les Sentences d'Hervé Nédélec. L'ouvrage considéré en occupe la fin (fol. 203, rº, à fol. 275, col. c).

2. B. HAURÉAU, *Op. laud.*, seconde partie ; XIII (pp. 337-339) ; XV (pp. 339-340) ; XVI (pp. 340-342) ; XVII (pp. 342-343) ; XVIII (p. 343). — V. aussi, p. 632, une note de Noël Valois.

3. Ms. cit., fol. 203, rº.

4. Ms. cit., fol. 203, coll. a et b.

principales matières ; aussi se trouve-t-il, en quelque sorte, subdivisé en quatre opuscules ainsi intitulés :

Herveus *contra* Henricum *de formis*.
Herveus *contra* Henricum *de esse et essentia*.
Herveus *contra* Henricum *de speciebus*.
Herveus *contra* Henricum *de voluntate et intellectu*.

Le traité *De formis* [1] comprend treize questions [2] consacrées à la théorie d'Henri de Gand sur la forme substantielle ; ces questions exposent avec beaucoup de soins les thèses et les arguments de l'auteur des *Quolibets*, sans leur adresser aucune objection. Elles sont suivies d'une réponse [3] divisée en dix chapitres ; au cours de cette réponse, Hervé fait valoir ses raisons contre la théorie soutenue par Henri et présente sa propre manière de voir.

Le traité *De esse et essentia* est construit sur le même plan. Cinq questions [4] reproduisent, sans aucune critique, la doctrine qu'Henri de Gand avait soutenue touchant l'essence et l'existence ; puis la discussion de cette doctrine, l'exposé de l'opinion d'Hervé, remplissent les huit chapitres de la riposte [5].

1. Fol. 204, col. a, incipit : In primo quolibet, questione prima, querit H. utrum sit ponere in divinis bonitatem essentialem et principalem.

2. Voici les titres de ces questions :
Utrum in divinis sit ponere bonitatem principalem.
Utrum deus potuerit assumere naturam humanam ab eterno.
Utrum verus est homo propter unionem corporis et anime vel utrisque additum supplementum.
Utrum separata anima Christi in morte, successerit ei aliqua forma substantialis.
Utrum ibi remanserit aliqua forma preexistens.
Utrum caro Christi viva et mortua fuerit eadem numero.
Utrum vegetativum et sensitivum in Christo sint educta de potentia materie.
Utrum mors Christi fuerit naturalis.
Utrum in quidditate rerum naturalium sit ponere plures formas.
Utrum corpus Christi vivum et corpus Petri vivum sint idem in specie.
Utrum Ecclesia teneat quod dicendo : hoc est corpus meum, fiat transsubstantatio in animam rationalem etc.
Utrum sola anima rationalis possit esse forma substantialis in homine.
Utrum si Christus fuisset mortuus senio fuisset putrefactus.

3. Fol. 210, col. a, incipit : Positis istis quas iste tractavit de unitate forme, intendo nunc dicere de eis illud quod sentio.

4. Ces questions sont les suivantes :
Utrum esse creature realiter differat a sua essentia.
Utrum aliqua essentia se habeat per indifferentiam ad esse et non esse.
Utrum ponens essentiam idem cum esse possit salvare creationem.
Utrum esse existentie accidentis sit aliud ab esse subjecti.
Utrum verius dicatur creari forma educibilis quam materia.
Fol. 216, col. c, incipit : Eodem vero primo quolibet, questione VIII, querit utrum esse creature realiter differat a sua essentia.

5. Fol. 220, col. c et col. d, incipit : Ad videndum igitur quomodo sit de esse et essentia in creaturis, oportet videre quid nomine essentie importetur et quid nomine ipsius esse, et postea videre est quomodo se habeat esse ad essentiam secundum ydemptitatem et diversitatem ; et ultimo quomodo

Aussitôt après cette riposte, la table des questions [1] aussi bien que le texte [2] portent ce titre : Herveus *contra* Henricum *de materia et forma*. Ce titre semble indiquer un traité particulier ; nous aurions alors affaire à cinq traités distincts alors qu'on nous annonçait seulement des *Questions sur quatre matières*.

Il ne s'agit pas en réalité d'un traité, mais seulement de deux questions séparées que l'auteur a placées entre le traité *De esse et essentia* et le traité *De speciebus*.

De ces deux questions, la première seule [3] répond au titre, car elle examine si la matière peut exister sans la forme ; elle est aussitôt suivie d'un chapitre de réfutation. Quant à la seconde, purement théologique et très courte [4], elle ne comporte pas de réfutation, car Hervé déclare recevable l'opinion d'Henri.

Le traité *De speciebus* [5] ou *De intellectu et speciebus* suit le même ordre que les deux premiers traités. Dix-huit questions [6] exposent toutes les thèses d'Henri de Gand qui ont trait à la théorie de la connaissance ; la réponse vient ensuite, divisée en vingt et un chapitres. Au commencement de cette réponse [7],

stent ea que rebus attribuuntur cum positione que ponetur de ydemptitate eorum ; et hiis positis, descendetur ad questiones premissas.

1. Ms. cit., fol. 203, col. a.

2. Ms. cit., fol. 228, col. a, dans la marge supérieure.

3. Ms. cit., fol. 228, col. a, incipit : Predicto primo quolibet, questione decima, querit utrum materia possit esse sine forma.

4. Ms. cit., fol. 229, col. a, incipit : Eodem quolibet, questione XI, querit utrum peccatum veniale retardet a gloria.

5. Ms. cit., fol. 229, col. a, incipit : Eodem quolibet, questione duodecima, querit utrum anima separata naturaliter intelligat se et alia per seipsam an per species.

6. Voici la liste de ces questions :

Utrum anima separata intelligat se et alia per essentiam vel per species.
Utrum intellectus beatus videat Deum per essentiam vel per speciem.
Utrum intellectus se et alia intelligat per speciem vel sine specie.
Utrum de Deo in visione beata formetur verbum.
Utrum angelus cognoscat res per proprium esse vel per similitudines.
Utrum per actum intelligendi necesse sit formare verbum.
Utrum intellectus conjunctus possit aliquid intelligere.
Utrum intellectus in formatione verbi se habeat active vel passive.
Utrum intellectus de re sibi presente per essentiam formet verbum aliud ab ipsa.
Utrum angelus possit aliquid de novo intelligere per alterius angeli operationem.
Utrum anima separata recordetur eorum que novit conjuncta.
Utrum in sompnis possit haberi aliqua notitia intellectualis.
Utrum anima conjuncta intelligat universale.
Utrum anima possit informari habitu vel specie sine actu considerandi.
Utrum intellectus agens intelligat.
Utrum intellectus naturaliter intelligat fantasmata.
Utrum sit ponere in nobis intelligere abdictum.
Utrum esse quidditativum sit ab intellectu possibili.
Utrum demones videant cogitationes nostras.

7. Ms. cit., fol. 234, col. a.

Hervé marque en quelques mots le caractère commun des questions examinées : « Toutes ces questions, dit-il, ont été soulevées, pour une bonne part, afin de rechercher s'il faut supposer, dans l'intelligence, une espèce intelligible autre que l'acte même de connaître ; puis comment se comporte une telle espèce, si on l'admet, ainsi que le verbe intérieur, l'acte même de la connaissance, et cet état qu'on nomme science ».

Le traité *De voluntate et intellectu* [1] est, de tous, le plus considérable ; il comprend un exposé, en vingt-trois questions [2], de tout ce qu'Henri a enseigné touchant la volonté et le libre arbitre.

Si, dans les diverses questions, la pensée d'Henri de Gand est exposée avec un soin minutieux, les réponses ne sont pas moins attentives à la discuter et, le plus souvent, à la rejeter ; des unes aux autres, se produit un curieux changement d'appellation ; dans les questions, le philosophe gantois est généralement nommé *Henricus* ou bien désigné par la lettre *H* ; dans les réponses,

1. Ms. cit., fol. 243, col. c, incipit : Querit etiam primo quolibet, XIIII questione que sit altior potentia, scilicet voluntas vel intellectus. — Ms. cit., fol. 275, col. c, explicit : Sed ex hoc non sequitur quod sit magis libera quantum ad 3am libertatem, sed quantum ad secundam.

2. Les titres de ces questions sont les suivants :

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

Utrum actus intellectus precedat actum voluntatis.

Utrum propositis majori et minori bono, voluntas possit eligere minus bonum.

Utrum determinatio rationis sit causa determinationis voluntatis vel e converso.

Utrum voluntas discordans a ratione erronea sit mala.

Utrum agens contra conscientiam erroneam magis peccet quam agens secundum eam.

Utrum voluntas moveat seipsam.

Utrum imperare sit actus rationis.

Utrum actus voluntatis sit propter actum sicut propter aliquid perfectius.

Utrum intellectus magis uniatur intellecto quam voluntas volito.

Utrum appetitus sensitivus possit movere voluntatem ad consentiendum absque notitia in intellectu.

Utrum ratione dictante aliquid esse faciendum voluntas pro illa hora possit resistere.

Utrum subjectum possit causare in se sua accidentia.

Utrum amicitia sit virtus.

Utrum operationes vitales sint a principio intra vel extra.

Utrum idem possit se reducere de potentia in actum.

Utrum voluntas possit actuari ab aliquo a quo non determinetur.

Utrum ad liberum arbitrium sufficiat quod voluntas possit impedire ne ab alio actuaretur de necessitate.

Utrum ad eliciendum actum voluntatis requiratur aliquid impressum voluntati.

Utrum bonum sub ratione boni et convenientis sit objectus voluntatis.

Utrum actus voluntatis sortiatur speciem ex objecto.

Utrum unum et idem secundum rem possit esse fundamentum plurium relationum realium.

Utrum voluntas et intellectus sint potentie eque libere.

Hervé affecte de le traiter dédaigneusement ; il ne l'appelle plus que : cet homme-là, *iste homo*.

La théorie de la connaissance, la psychologie, la morale ne sont pas en cause au présent ouvrage ; nous ne dirons donc rien, ni du traité *De intellectu et speciebus*, ni du traité *De voluntate et intellectu ;* notre attention se portera seulement sur les débats qui les précèdent et qui ont, avec la Cosmologie, des liens plus étroits.

Nous nous attacherons, en premier lieu, à la question isolée sur la matière et la forme.

Henri de Gand voulait que l'existence d'une matière première dépouillée de toute forme ne fût pas une absurdité ; Dieu donc eût pu créer et faire subsister une telle matière toute nue. Fidèle aux enseignements du Péripatétisme, Hervé repousse absolument cette pensée. « A cette question, dit-il [1], voici ce que je réponds : Il ne me paraît pas que la matière puisse, d'aucune façon, exister en acte et dans la nature des choses en l'absence de toute forme ; et je le montre par six raisons. » De ces six raisons nous ferons grâce au lecteur.

Henri de Gand a supposé que toute substance autre que l'homme possédait une seule forme substantielle. Pour l'homme, il a jugé que la foi l'obligeait à ne point garder cette thèse ; comment, en effet, celle-ci permettrait-elle de dire que le cadavre délaissé par l'âme de Jésus-Christ et déposé par Joseph d'Arimathie dans le sépulcre était encore le corps du Christ ? Il a donc admis que l'homme possédait deux formes substantielles ; l'une, la corporéité ou forme du mixte, est tirée par génération de la puissance de la matière ; l'autre, l'âme raisonnable, est infusée par création.

Dans son traité *Des formes*, Hervé commence par reproduire en grand détail l'argumentation à l'aide de laquelle son adversaire défendait cette doctrine ; mais en fidèle thomiste, il tient pour une opinion toute contraire ; de sa longue discussion, reproduisons seulement le commencement [2] ; il contient l'essentiel de sa pensée.

« Après avoir exposé comment celui-là (*iste*) a traité de l'unité de la forme, j'ai maintenant l'intention de dire mon sentiment sur ces questions.

» Il faut, tout d'abord, examiner la quatorzième question du quatrième quolibet, celle où il demande s'il y a plusieurs formes

1. Herveus *contra Henricum de materia et forma*. Ms. cit., fol. 228, col. a.
2. Herveus *contra Henricum de formis* ; premier chapitre de la réponse. Ms. cit., fol. 210, col. a.

dans l'essence des choses sensibles ; c'est surtout, en effet, de la réponse à cette question que dépend la solution des autres questions.

» Touchant cette question, je n'ai pas l'intention de traiter en détail de la théorie des formes ; ce serait trop long ; mon intention, c'est de montrer que ce qui appartient en propre à cet homme-là est dénué de vérité ; je le veux réfuter. A ce sujet, je me propose de faire trois choses. J'entends, premièrement, réfuter sa thèse en elle-même et dans ce qui est propre à l'auteur. J'entends, en second lieu, dire ce qu'il convient de supposer. En troisième lieu, en répondant à ses raisons, j'entends montrer que ses motifs sont nuls.

» La thèse qui est sienne, qui lui est propre, la voici : Dans les êtres autres que l'homme, il n'y a qu'une forme ; dans l'homme, il y en a deux ; l'une, qui est l'âme, vient du dehors ; l'autre, qui est la forme de corporéité, vient du dedans.

» Cette thèse, je l'entends réfuter par quatre raisons ; la première est directement démonstrative ; les trois autres sont des réductions à l'absurde.

» La première se tire de l'existence que donne la forme substantielle ; elle procède ainsi :

» Dans les êtres autres que l'homme, selon lui, il ne saurait y avoir plusieurs formes substantielles, parce que chacune d'elles donnerait l'existence (*esse existentiæ*) pure et simple (*simpliciter*) et complète. Mais si l'on admet en l'homme plusieurs formes substantielles, il faut aussi que chacune d'elles donne l'existence pure et simple, l'existence complète. De même, donc, qu'à son avis, l'existence de plusieurs formes substantielles en d'autres êtres est impossible, de même est impossible en l'homme l'existence de plusieurs formes substantielles.

» La majeure de cet argument, je la lui emprunte ; en effet, il dit expressément que si, dans une substance autre que l'homme, il y avait plusieurs formes substantielles, elles donneraient plusieurs existences pures et simples, ce qui ne peut être ; selon lui, donc, dans les substances autres que l'homme, il ne saurait y avoir plusieurs formes substantielles.

» Quant à la mineure, je la démontre de deux façons et, premièrement, comme suit :

» Ce qui convient à la forme substantielle en tant qu'elle est forme substantielle convient à toutes les formes substantielles. Mais donner l'existence pure et simple, c'est chose qui convient à la forme substantielle en tant qu'elle est forme substantielle, et

non pas en tant qu'elle est tirée de la puissance de la matière ; en effet, donner l'existence pure et simple, c'est ce qui établit la différence entre la forme substantielle, en tant que substantielle, et la forme accidentelle ; or le caractère en vertu duquel une sorte de choses diffère proprement (*per se*) d'une autre sorte convient à cette première sorte et à toutes les choses qu'elle comprend. Toute forme substantielle, donc, qu'elle vienne du dehors ou du dedans, que ce soit en l'homme ou dans une autre substance, donne l'existence pure et simple... »

A Henri de Gand, Hervé, se souvenant de l'enseignement de Thomas d'Aquin, oppose ici la pure tradition d'Averroès [1].

Quand Saint Thomas se borne à maintenir avec fermeté la doctrine péripatéticienne, Hervé Nédélec se montre thomiste très fidèle ; mais quand le *Doctor communis* délaisse la tradition d'Aristote et d'Averroès, le disciple, à son tour, ne craint pas de s'écarter de la voie suivie par le maître et de restaurer l'enseignement du Lycée. Sollicité par Avicenne et par Al Gazâli, Thomas d'Aquin avait admis, entre l'essence et l'existence, une distinction qu'un Péripatétisme exact eût durement condamnée ; concilier cette distinction avec la doctrine authentique du Philosophe avait été un de ses soucis constants ; de ce souci, les tâtonnements qui font hésiter plusieurs de ses théories nous sont un témoignage éclatant. Gilles de Rome, qui ne voulait rompre ni avec l'enseignement d'Aristote ni avec celui de Thomas d'Aquin ne s'est pas montré moins embarrassé dans les nombreuses circonstances où il a traité ce sujet. Hervé Nédélec ne connaîtra pas ces hésitations ; il rejettera sans hésiter la distinction qu'Avicenne avait introduite en Métaphysique ; dans son traité *De esse et essentia*, il semblera combattre seulement la théorie d'Henri de Gand ; mais sa réfutation ne sera pas moins ruineuse pour les doctrines thomistes ou égidiennes.

Ecoutons, tout d'abord, les paroles par lesquelles il résume, avant de la combattre, la thèse du philosophe gantois.

« Touchant l'essence de la créature, dit-il [2], voici quelle est la thèse de cet homme-là...

» Le terme d'essence implique un certain composé formé par un rapport à l'égard de Dieu considéré comme modèle (*exemplar*) et par une nature comprise dans un certain genre ; cette nature-ci sert de fondement à ce rapport-là ; l'animalité, l'humanité sont

1. Voir : Troisième partie, Ch. III, § IV ; t. IV, pp. 537-540.
2. Hervæus *contra Henricum de esse et essentia* ; Ch. premier de la réponse. Ms. cit., fol. 220, col. d.

de tels rapports. Un semblable rapport se trouve, dit-il, en dehors de tout genre [1]; partant, l'existence essentielle (*esse essentiæ*), qui est précisément ce rapport même, n'est pas, non plus, comprise dans un genre ; elle est simplement le rapport qui se trouve ainsi fondé, l'humanité ou l'animalité par exemple. Il admet, par conséquent, que l'essence n'est pas comprise en un genre par tout ce qu'elle implique ; elle l'est seulement par une de ses deux parties, par la nature dans laquelle le dit rapport trouve son fondement.

» En outre, il dit que ce rapport se trouve dans les choses de toute éternité ; il suppose donc que les essences des choses ont, de toute éternité, une existence réelle (*esse reale*). Sinon ces propositions : l'homme est homme, l'homme est un être animé, et autres semblables, qui sont vraies de toute éternité, ne trouveraient rien sur quoi leur vérité fût fondée de toute éternité. Il en résulterait aussi que ces termes : homme, animal, et autres analogues, alors que les choses [concrètes] n'existent pas, ne désigneraient plus rien de véritable ; ils ne désigneraient qu'un être imaginaire, tout comme le terme chimère, si les créatures, avant même qu'elles ne fussent créées, ne possédaient l'existence naturelle qui convient à leur essence (*esse naturale essentiæ*). »

Hervé combat vivement cette doctrine ; son plus fort argument consiste à montrer qu'en voulant attribuer aux créatures une existence essentielle (*esse essentiæ*) qu'elles posséderaient de toute éternité, on est contraint de leur accorder une existence proprement dite (*esse existentiæ*) non moins éternelle.

« J'entends réfuter [2] ce qu'admet cette thèse, et qui est ceci : Par le fait que, de toute éternité, la créature a en Dieu son idée (*exemplar*), elle a, de toute éternité, une existence essentielle réelle, mais non pas une existence proprement dite. Sans doute, en effet, l'idée divine représente la créature de toute éternité, et l'essence de la créature répond à cette idée comme une imitation répond à son modèle ; mais cette idée représente aussi de toute éternité l'existence de cette créature, et l'existence de la créature répond à cette idée comme une chose représentée répond à ce qui la représente. Mais, au dire de cet homme-là, la raison pour laquelle la créature possède de toute éternité une existence essentielle réelle, c'est qu'une idée divine lui correspond, qui la représente de toute éternité. Elle a donc de toute éternité, pour une

1. C'est-à-dire en dehors des dix catégories considérées par Aristote.
2. Hervé Nédélec, *loc. cit.* Ms. cit., fol. 221, col. a.

raison toute semblable, une existence proprement dite réelle. »

Saint Thomas d'Aquin eût contresigné cet argument [1]. Hervé le va renforcer encore.

« Peut-être va-t-on répondre à cela : Il est vrai que l'idée (*ydea*), que l'exemplaire représente l'existence de la chose ; mais l'idée ne représente pas cette existence à titre principal ; elle ne la représente que par voie de conséquence, tandis qu'elle représente l'essence à titre principal ; il n'est donc pas nécessaire que l'existence soit de toute éternité.

» Mais cette objection ne vaut rien. La correspondance entre l'idée et la chose ne paraît pas concerner l'existence de celle-ci moins que l'essence. Que dis-je ! Elle la concerne davantage, semble-t-il, car la chose est considérée d'une façon plus actuelle au point de vue de l'existence qu'elle ne l'est au point de vue de l'essence ; or ce qui se trouve plus pleinement en acte paraît se mieux prêter à la représentation intellectuelle.

» Admettons, toutefois, que l'existence soit seulement représentée à titre secondaire par l'idée. Si le fait d'être représenté par une idée divine assure à la chose représentée un être (*esse*) réel, il en résulterait tout au moins ceci : De même que l'essence possède un être réel à titre principal, du fait qu'elle est représentée à titre principal, de même l'existence possède un être réel à titre secondaire, du fait qu'elle est représentée à titre secondaire. De même façon, dans la production d'une substance qui possède un accident, la substance est produite à titre principal et l'accident ne l'est qu'à titre secondaire et par voie de conséquence ; cependant, on ne saurait dire que l'accident n'est pas produit ni que, d'une certaine façon, il n'existe pas ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'est pas fait à titre principal et d'une manière directe, mais seulement d'une manière secondaire et par voie de conséquence.

» Cela se peut encore montrer de la manière suivante :

» Ce qui est seulement un être de raison (*ens secundum rationem*) ne possède aucune existence réelle. Cette proposition est évidente, car être de raison et être réel se distinguent l'un de l'autre par voie d'opposition, et l'on ne saurait attribuer à l'un une détermination exclusive qu'elle n'exclue l'autre. Mais ce qui n'a point d'autre existence que l'existence sous forme de représentation (*esse representatum*) dans une intelligence, quelle que soit, d'ailleurs, cette intelligence, possède seulement une existence de

1. Voir : Troisième partie, Ch. XII, § V, t. V, p. 505 et suiv.

raison (*esse rationis*). ... Partant, ce qui possède simplement l'existence sous forme de représentation dans une intelligence ne possède aucune existence (*esse*) réelle. Or ce qui possède seulement en Dieu une idée ou modèle, sans qu'aucune causalité effective soit jointe à cette idée ou à ce modèle, n'a que l'existence à titre de représentation. Dès lors, les créatures, de ce fait qu'elles ont seulement, en Dieu, une idée ou modèle qui les représente de toute éternité, ne possèdent, de toute éternité, aucun être réel, ni d'essence ni d'existence.

» Il faut faire, à ce propos, une remarque qui est vraie de toute sorte de connaissance et quel que soit celui qui connaît. Ni la connaissance même ni rien de ce qui lui appartient, pourvu qu'on ne franchisse point les limites de la connaissance, ne produit une existence (*esse*) réelle quelconque dans ce qui est connu. Ce qui, au sujet connaissant, représente l'objet connu, que ce soit la connaissance même ou un concept ou encore une espèce, peut bien, au sens large, être appelé modèle (*exemplar*) ou idée, pourvu qu'on entende seulement par modèle ou idée ce qui représente un objet; mais on ne peut jamais lui donner le nom de cause exemplaire, sinon parce que c'est un principe qui représente un principe de connaissance, mais non pas un principe de l'objet connu ; à moins encore qu'on ne le veuille appeler cause exemplaire en l'existence connue (*causa exemplaris in esse cognito*); et dans ce cas, si l'on veut parler conformément à la réalité, on le doit appeler cause exemplaire en entendant par là qu'il est bien plutôt cause de la connaissance que cause de l'objet connu. »

Cette critique d'Hervé vise les doctrines d'Henri de Gand; mais elle frappe, en même temps, bien d'autres enseignements.

De toute éternité, Dieu, connaissant sa propre essence, connaît toutes les créatures qui sortiront de lui. Que cette connaissance ou idée divine constitue, pour la créature, une certaine manière d'être, une certaine forme d'existence ; que cette existence éternelle au sein de Dieu se distingue de l'existence temporelle hors de Dieu, c'est une bien ancienne théorie. Jean Scot Erigène l'a développée avec une extraordinaire ampleur ; selon lui, la créature possède, de toute éternité, au sein du Verbe de Dieu, l'existence à l'état d'οὐσία, et par cette existence, elle s'identifie au Verbe même, tandis que hors de Dieu, distincte de Dieu, elle possède une existence temporelle sous forme de φύσις.

L'*esse essentiæ* et l'*esse existentiæ* considérés par Henri de Gand correspondent évidemment à l'existence sous forme d'οὐσία et à l'existence sous forme de φύσις que distingue Jean Scot. Bientôt,

développant les indications du philosophe gantois, des franciscains comme François de Meyronnes et Nicolas Bonet vont reconstruire un système fort semblable à celui de l'Erigène, et ce système, qu'on prendra bien à tort pour celui de Jean de Duns Scot, va former ce qu'on nommera très improprement le Scotisme.

Avec une grande clarté, Nédélec dévoile la piperie de mots qui fait le fond de toutes ces doctrines ; elle consiste à donner le nom d'existence, d'*esse*, à une connaissance, à une représentation intellectuelle qui, à parler proprement, ne confère aucune espèce d'être ou d'existence à l'objet connu.

Non content, d'ailleurs, d'avoir combattu la pensée d'Henri de Gand avec autant de force que de pénétration, Hervé s'en prend, en passant, à une doctrine que Godefroid de Fontaines avait proposée, que Gilles de Rome avait parfois acceptée.

« D'autres disent [1] que l'existence (*esse*), l'être (*ens*), l'homme, l'animal, et autres termes analogues qui sont compris dans les divers genres des catégories désignent les choses auxquelles ils s'appliquent en tant que ce sont des êtres que rien n'empêche d'exister (*entia non prohibita*), ou des êtres en puissance, ce qui est la même chose. Du fait que ces êtres ont cette sorte d'existence (*esse*), je veux dire l'existence en puissance, des propositions telles que celles-ci : l'homme est homme, l'homme est un être animé, et autres semblables, sont vraies de toute éternité. Mais cette opinion a peu de valeur. En effet, si ces propositions sont vraies de toute éternité : l'homme est homme, l'homme est un être animé, il en est de même de celles-ci : un homme en acte est homme en acte, un homme en acte est un être animé actuel. Cependant, il serait fou de prétendre que tout ce que j'exprime par ces mots : un homme ou un animal en acte désigne un être en puissance et non pas un être en acte.

» Il me paraît donc qu'il faut répondre autrement ». Et notre auteur de nous exposer sa propre théorie de l'essence et de l'existence.

Cette théorie nous paraît digne de la plus grande attention. Le son que nous allons ouïr ne rappelle aucun de ceux que nous avons entendus jusqu'ici. Nous avons lu des doctrines métaphysiques diverses ; c'est une analyse grammaticale que nous allons suivre. Par sa rigueur et par sa pénétration, cette analyse égale celles que Guillaume d'Ockam va bientôt effectuer dans tout le domaine de la Philosophie et qui auront, sur la pensée d'Oxford

1. Hervé Nédélec, loc. cit. Ms. cit., fol. 221, col. b.

et de Paris, une si profonde influence. Nous allons voir, peut-on dire, Hervé Nédélec inaugurer la nouvelle méthode nominaliste.

Hervé va s'attarder à distinguer nettement le sens de ces trois mots : *essentia*, *ens*, *esse*. Les deux premiers se traduisent naturellement en français par *l'essence* et *un être* ; quant au troisième, pour ne le pas confondre avec *ens*, nous avions accoutumé de le traduire par *l'existence* ; pour suivre exactement la discussion de Nédélec, il sera bon de lui faire correspondre ce terme français : *l'être*.

« Le terme *essence*, pris d'une manière générale, dit notre auteur [1], exprime ce par quoi, formellement, un être est un être (*ens est ens*). Que cette essence et cet être soient créés ou incréés, qu'ils soient en acte ou en puissance, on en fait abstraction.

» Un être (*ens*), cela désigne ce qui possède l'essence ou l'être (*esse*). Que l'essence ou l'être dont il s'agit soit créé ou incréé, qu'il soit en acte ou en puissance, on fait abstraction de toutes ces circonstances ; non point qu'on regarde le terme : *un être* comme étant, à toutes ces circonstances, commun au point d'être univoque (*commune per univocum*) ; mais on le regarde comme leur étant commun par analogie.

» Quant à l'être (*esse*) d'une créature, il désigne ce par quoi formellement cette créature est un être (*ens*) créé. Comme nous l'avons dit précédemment, qu'il s'agisse de l'être en acte ou de l'être en puissance, on en fait abstraction ; encore que l'être (*esse*) signifie ce par quoi un être (*ens*) est en acte plus immédiatement (*per prius*) que ce par quoi un être est en puissance ; c'est, en effet, le propre de la puissance d'être connue et désignée par analogie avec l'acte.

» Partant, l'essence d'une créature ou l'être (*esse*) [2] d'une créature est un terme qui ne signifie nullement une certaine chose, bien qu'il entraîne nécessairement un rapport, le rapport de la créature à sa cause. A moins qu'on ne veuille prendre le terme : l'essence créée ou : l'être (*esse*) [3] créé pour désigner la relation d'une créature [au Créateur] ; si l'on peut dire, toutefois, qu'une relation est une certaine essence créée ou concréée.

» Quant à l'être réel d'existence (*esse reale existentiæ*) [4], ce terme,

1. Hervé Nédélec, loc. cit. Ms. cit., fol. 221, coll. b. et c.
2. Au lieu de : *esse*, le texte, par une erreur manifeste, porte : *ens*.
3. Même observation.
4. C'est ce que nous avons appelé, dans tout ce qui précède, l'existence réelle ou l'existence proprement dite.

à ce qu'il me semble, implique (*importat*) seulement ceci : En premier lieu, l'essence. En second lieu une certaine manière d'être (*habitudo*) de cette essence à l'égard de quelque chose qui la possède ; ou bien encore une certaine note d'attribution (*nota prædicandi*) que le mot être implique *ex modo significandi* [1] ; cette note d'attribution est désignée par le mot : *est*, en tant que ce verbe exprime la vérité d'une proposition ou la convenance de l'attribut avec le sujet. Dès lors, dire : telle chose est, ce n'est dire rien d'autre que : telle chose possède l'essence.

» Ce que je viens de dire, j'en donne brièvement la persuasion comme ceci :

» Ce que *luire* est à *lumière*, *chauffer* à *chaleur*, *courir* à *course*, *être* (*esse*) l'est à *essence*. En ce cas-ci aussi bien qu'à ceux-là, ce qu'on dit d'un côté par le moyen d'un nom, on le dit de l'autre par le moyen d'un verbe. Mais *luire*, cela implique seulement, en premier lieu, la lumière ; en second lieu, une manière d'être (*habitudo*) de la lumière à l'égard de quelque chose qui la possède, ou bien encore une note d'attribution que désigne ce mot *est*, en tant qu'il exprime la vérité des propositions ou la convenance de l'attribut avec le sujet. Luire, en effet, ce n'est pas autre chose que posséder la lumière ; ou bien encore cela veut dire : il convient à telle chose de posséder la lumière, il convient à telle chose de posséder ce par quoi luit un corps luisant. De même, donc, être (*esse*) n'implique que l'essence et la manière d'être ou la note d'attribution dont nous avons parlé. »

Voilà donc à quoi se réduit, pour Hervé Nédélec, tout ce grand débat soulevé par les métaphysiciens. Entre *l'essence* et *être*, il n'y a pas d'autre différence que celle-ci : La même pensée s'exprime ici par un verbe et là par un nom. L'essence, c'est ce par quoi un être est. Etre ou exister, c'est posséder l'essence.

Nous savions, par Saint Augustin [2], que les philosophes latins avaient tiré *essentia* du verbe *esse* comme *sapientia* dérive du verbe *sapere*. Thierry de Freiberg s'était autorisé [3] de ce texte pour nier qu'il y eût une distinction entre *esse* et *essentia*. Ce sont, semble-t-il, ces indications qu'Hervé développe avec ampleur et précision.

Si la distinction entre *esse* et *essentia* est purement grammaticale, c'en est fait, assurément, de la distinction métaphysique

1. La distinction entre le *significatum* d'un terme et son *modus significandi* sera, un peu plus loin, éclaircie par l'auteur.
2. Voir : Troisième partie, Ch. I, § VI ; t. IV, p. 395.
3. Voir : Quatrième partie, Ch. III,

qu'Henri de Gand prétendait établir entre ces deux idées ; mais c'en est fait également du système par lequel Saint Thomas d'Aquin les séparait l'une de l'autre ; les enseignements de ces deux docteurs vont être également sapés par la critique de Nédélec.

« Ce qu'il faut penser, dit-il [1], de l'identité entre l'essence et l'être, on le voit en partie déjà par ce qui précède. Comme nous l'avons déjà dit, l'essence désigne ce par quoi telle chose est un être (*ens*) ; être (*esse*) signifie posséder l'essence ; enfin un être (*ens*), cela désigne ce qui possède cette essence.

» L'être (*esse*) donc, quant à ce qu'il signifie directement, n'exprime pas une certaine chose créée [2] qui existerait en sus de l'essence ou du composé de plusieurs essences. Toutefois, comme nous le montrerons plus bas, il est vrai de dire qu'être n'est pas l'essence, de même que courir n'est pas la course, et cela à cause de ce qui se trouve inexpliqué dans le mot : être, *ex modo significandi*.

» L'être, donc, ne désigne pas quelque acte absolu qui serait surajouté à l'essence, qui serait distinct de l'essence ou du composé de plusieurs essences, de telle façon que l'être serait un certain acte simple, distinct de toute essence, et formant une combinaison réelle avec l'essence de la créature. Cela, je le montre par deux raisons.

» De ces deux raisons, la première a déjà été donnée, et c'est celle-ci : Ce que luire est à la lumière, être l'est à l'essence ; mais luire n'exprime pas un certain acte absolu qui serait ajouté à la lumière ; ce mot exprime seulement la lumière prise avec une certaine manière d'être (*habitudo*) à l'égard de l'objet qui la possède ; il exprime *ex modo significandi* que la lumière appartient à cet objet. De même, être ne surajoute pas un certain acte à l'essence ; il exprime simplement l'essence et, de la façon que nous avons plusieurs fois exposée, une certaine manière d'être à l'égard d'une chose qui possède cette essence.

» Voici maintenant la seconde raison.

» Les substances pourvues de matière nous sont mieux connues que les autres. Dans une telle substance, je prends les choses que voici, et je les considère dans l'ordre suivant : La matière première, la forme substantielle, l'accident, enfin la substance composée.

» Ces choses, voici comment elles se comportent.

1. HERVÆUS *contra Henricum de esse et essentia*. Second chapitre de la réponse. Ms. cit., fol. 221, coll. c et d.
2. Le texte dit : *increatam*.

» La matière, considérée en elle-même et toute nue, est pure puissance à l'existence actuelle ; elle ne saurait être, par elle-même, terme de production pour un agent quelconque ; aucun agent ne peut faire qu'elle possède l'existence actuelle, si ce n'est en ajoutant à l'essence de la matière quelque acte formellement distinct de cette essence ; par là seulement, ce qui est formellement composé de la matière et de cet acte possède l'existence actuelle dans la nature des choses.

» La forme substantielle matérielle est un acte ; mais cet acte n'est point apte et ne suffit pas à subsister isolément (*per se*), à servir de terme à un agent quelconque ; la forme substantielle a besoin d'une matière qui la reçoive.

» Quant à l'accident, il a besoin d'un être en acte au sein duquel il existe, du moins à parler selon la nature.

» La substance composée, enfin, qui est substance d'une manière parfaite, requiert, sans doute, les parties qui se trouvent comprises dans son essence, et qui sont la matière et la forme ; mais pour exister en acte, elle n'a besoin de rien qui lui soit extérieur, si ce n'est d'un agent [capable de la produire]. On le voit par ceci que la substance composée est, parmi les choses matérielles, la seule dont on dise qu'elle existe purement et simplement, par elle-même, et non pas par quelque chose qui serait hors d'elle, comme il advient pour la matière, pour la forme et pour l'accident ; pour son existence, donc, elle n'a besoin de rien hors d'elle-même, si ce n'est d'un agent.

» Cela posé, raisonnons ainsi : Parmi les choses matérielles, la substance composée diffère de la forme, de la matière et de l'accident en ceci que, pour être, elle n'a besoin de rien qui soit étranger à son essence, si ce n'est d'un agent, tandis que, nous l'avons dit, la matière, la forme, l'accident éprouveraient un tel besoin ; c'est pour cela qu'en comparant la substance composée aux autres choses matérielles, on dit qu'elle est, d'elle-même, un être complet. Mais ce qui se trouve compris dans l'essence de la substance composée, savoir la matière et la forme, ce sont des essences, et des parties de l'essence de la substance composée. Partant, pour exister en acte, au sein de la nature réelle, la substance composée n'a besoin de rien qui soit distinct de sa propre essence ou des parties de cette essence. Mais il est certain que, sans l'être (*esse*), une substance composée ne saurait être. L'être, donc, n'exprime rien qui soit différent de l'essence de la substance composée et des parties de cette essence.

» Peut-être va-t-on répondre à cela : La substance complète

diffère de toutes les autres choses matérielles en ce qu'elle peut être, par elle-même, le sujet de l'être (*esse*), tandis que les autres ne sauraient être, par elles-mêmes, des sujets de l'être ; c'est par là que la substance est un être existant par soi, et les autres non.

» Mais cette objection ne vaut rien.

» Etre le sujet d'un certain acte par lequel il est donné à ce sujet d'être purement et simplement, sans lequel ce sujet ne saurait exister purement et simplement dans la nature des choses tant que cet acte ne lui a pas formellement donné l'être, c'est la condition d'une chose qui est en puissance de l'existence pure et simple. Or, une telle chose, c'est la matière ; il est certain, en effet, que la matière peut être, par elle-même, le sujet de la forme substantielle et qu'elle peut, par le moyen de cette forme, exister en acte. Il résulterait donc de là qu'une substance complète n'est pas autre chose que la matière première.

» Semblablement, supposons que la substance d'un ange ne pouvait exister sans un certain acte réellement différent de cette substance, à l'égard duquel cette substance serait une puissance réceptrice, tel que cette subtance ne pourrait exister si cet acte, formellement, ne lui donnait l'être ; alors, la substance d'un ange serait puissance à exister purement et simplement, c'est-à-dire matière première, ce qui est absurde. Il en résulte aussi que cet acte dont on admet qu'il constitue l'être (*esse*) serait une forme substantielle, car parfaire la matière, c'est le propre de la forme substantielle. Par conséquent, les substances séparées elles-mêmes seraient composées de matière et de forme. »

Saint Thomas d'Aquin n'avait cessé de défendre cette thèse : Un ange n'est pas composé de matière et de forme, mais il est composé d'essence et d'existence. Hervé Nédélec, qui se tient fermement sur le terrain du Péripatétisme, déclare que cette position est intenable ; et il est bien vrai que pour un Péripatéticien, la distinction de l'essence et de l'existence est dénuée de sens. Mais poursuivons la lecture de notre auteur.

« On dira peut-être encore : La matière première est puissance d'être purement et simplement si l'on entend parler de l'être d'essence [1], et non de l'être d'existence [2].

» C'est ne rien dire. La puissance d'être purement et simplement que nous considérons en disant : La matière est puissance

1. *Esse essentiæ*, que nous traduisons habituellement par : existence essentielle.

2. *Esse existentiæ*, que nous avons accoutumé de traduire par existence réelle ou proprement dite.

d'être substantiel, c'est la puissance en vertu de laquelle une chose peut, avec l'aide d'un certain agent, être au sein de la nature réelle. Or cet être, en vertu duquel une chose, avec l'aide d'un agent, peut être au sein de la nature réelle, c'est l'être d'existence. La pure puissance à recevoir l'être pur et simple, l'être d'existence actuelle, c'est donc la puissance de la matière, et non pas la puissance d'une chose actuelle, qui serait en cet acte appelé essence ou en quelque acte que ce soit. Il me paraît donc que ce terme : l'être (*esse*) n'exprime pas une certaine forme absolue qui serait ajoutée à l'essence de la créature. »

Par cette discussion, Saint Thomas d'Aquin se trouve tout aussi bien condamné qu'Henri de Gand. C'est, au contraire, le philosophe gantois qui se trouve spécialement visé dans les lignes suivantes :

« Ce terme : l'être (*esse*) n'exprime pas non plus, comme certains le prétendent, un rapport à l'égard de l'agent, bien que, sans ce rapport, on ne puisse être. En effet, cet homme-là, *iste homo* », — c'est d'Henri de Gand qu'il s'agit — « qui prétend que l'être exprime un rapport, admet que *esse* est à *essentia* ce que *currere* est à *cursus* ; mais le mot courir n'exprime pas plus que le mot course un rapport à l'égard d'un agent ; partant, ni *être*, ni *essence* n'expriment un tel rapport. Il me semble donc qu'*être* et *essence* diffèrent seulement par la façon dont ils désignent une même chose ; l'un de ces termes la désigne par un verbe et l'autre par un nom, en vertu de quoi, comme nous l'allons dire plus loin, l'un implique ce que l'autre n'implique pas ».

Ces dernières lignes nous annoncent qu'entre l'être et l'essence, Hervé Nédélec mettra quelque différence ; mais cette différence ne sera pas d'ordre métaphysique ; elle sera simplement d'ordre grammatical ; les deux mots n'auront pas, à son gré, exactement la même façon de désigner ce qu'ils signifient, le même *modus significandi* ; l'un d'eux impliquera, *importera* certaines idées que l'autre n'implique pas.

« L'être, il est vrai [1], n'exprime pas une certaine nature absolue qui serait ajoutée à l'essence de la créature. Il n'en résulte pas, cependant, qu'une créature, qu'une substance créée, tel un homme ou un animal, soit son propre être.

» Pour rendre cette proposition évidente, il faut, tout d'abord, savoir ceci : Tout terme concret, que ce soit un substantif, tel

1. Hervæus *contra Henricum de esse et essentia*. Ch. III de la réponse. Ms. cit., fol. 222, coll. a et b.

homme ou animal, ou bien un adjectif, tel blanc ou coloré, par son sens (*significatum*) direct et explicite ne désigne rien d'autre que cette nature substantielle ou accidentelle, l'humanité, l'animalité, la blancheur, la couleur ; c'est cette nature que les susdits termes désignent d'une manière concrète. Toutefois, par leur manière de la désigner (*ex modo significandi*), ces termes concrets introduisent (*important*) implicitement tout ce qui peut appartenir au sujet, au suppôt (*suppositum*) possesseur d'une telle nature. Un homme, par exemple, c'est même chose que ce qui possède l'humanité ; cependant, par sa façon de désigner, ce terme : un homme, implique tout ce qui peut être possédé par un sujet porteur de la nature humaine. C'est pourquoi, dans la catégorie de la substance, le terme concret, par sa façon de désigner, n'exclut point les accidents ; que dis-je, il les introduit d'une manière implicite ; au contraire, par sa façon de désigner, le terme abstrait exclut les accidents.

» Il faut, en second lieu, savoir que ce terme : l'être (*esse*) peut être entendu de deux manières, comme on l'a dit plus haut.

» On le peut entendre, d'une première façon, de l'acte même possédé [par la chose qui est]. C'est en ce sens que nous disons : L'être est un certain acte, et cet acte, c'est l'essence, comme l'acte qui consiste à courir, c'est la course. C'est en ce sens qu'on prend le terme être (*esse*) quand on parle de l'être d'essence.

» D'une seconde façon, on le peut prendre pour désigner le fait de posséder l'acte dont il s'agit ; le terme être implique alors une certaine note verbale, une certaine manière d'être à l'égard d'une certaine chose qui possède cet acte [1].

Je dis alors que si l'on prend l'être au premier sens, c'est-à-dire pour cet acte qui est l'essence et qu'on appelle l'être d'essence, une créature, considérée d'une manière concrète, un homme ou un animal par exemple, n'est pas son être, car il n'est pas non plus son essence considérée d'une manière abstraite ; un homme, en effet, n'est pas son humanité, et cela parce que le terme : un homme, en vertu de sa façon de désigner (*ex modo significandi*), introduit d'une manière implicite autre chose que l'humanité ; il introduit tout ce qui peut être possédé par un suppôt de la nature humaine.

» Si nous prenons l'être au second sens, on ne peut plus dire, ni au sens abstrait ni au sens concret, que l'essence d'une créature en soit l'être ainsi considéré ; en effet, l'être, considéré de la

1. Au lieu de : *ad aliquod habens*, le texte porte : *ad aliquod agens*.

sorte, exprime une certaine manière d'être (*habitudo*) à l'égard d'une chose qui le possède ; comme nous l'avons dit, être, en ce sens, revient au même que posséder l'essence, de même que courir veut dire posséder la course. Partant, de même que la course ou un coureur n'est pas même chose que courir, de même l'essence n'est, ni d'une manière abstraite, ni d'une manière concrète, l'être dit en ce sens ; l'être, dit en ce sens, implique, en vertu de sa façon de désigner, l'essence même et, de plus, une certaine manière d'être à l'égard de qui la possède.

» En Dieu seul il n'y a pas composition de plusieurs choses essentiellement différentes, de matière et de forme, par exemple, ou de substance et d'accident ; en tous les êtres hors Dieu, il y a quelque composition de plusieurs essences ; partant, c'est pour Dieu seul qu'il est vrai de dire : Il est sa propre quiddité et son être. Dieu donc est sa divinité et son être. Mais dans les autres êtres qui, en sus de leur nature substantielle, possèdent diverses choses, il n'en est pas de même ; l'homme, donc, n'est pas son humanité ni, partant, son être. »

Nous trouvons, dans toute cette discussion, un parfait exemple de la méthode que Guillaume d'Ockam va développer et à laquelle l'École de Paris va demeurer si longtemps fidèle.

A des termes différents comme l'essence, être, un être, *essentia*, *esse*, *ens*, le réaliste veut toujours faire correspondre des choses qui ont entre elles une certaine différence réelle. L'Occamiste déclare, au contraire, que, d'une manière directe et immédiate, de tels termes désignent une seule et même chose ; mais ils ne la désignent pas de la même manière ; l'un la désigne par un nom et l'autre par un verbe ; l'un la désigne par un terme abstrait et l'autre par un terme concret ; or, la façon de désigner une idée ajoute implicitement à cette idée, *importe*, *connote* certaines idées accessoires ; aux diverses façons de désigner une même idée, correspondent des idées importées et connotées différentes ; d'où ces différences de sens auxquelles le réaliste voulait faire correspondre des réalités distinctes.

Cette sorte d'analyse grammaticale se montre singulièrement puissante lorsqu'il s'agit de faire évanouir les entités multipliées à loisir par certaines métaphysiques et de montrer la vanité des débats provoqués par ces imaginations. Guillaume d'Ockam en usera pour dissiper la foule des abstractions réalisées par les disciples de Scot ; il avait été précédé, nous le voyons, par Hervé Nédélec qui avait entendu, par là, ramener à une question de mots la fameuse discussion touchant l'essence et l'existence.

La méthode nominaliste qu'il suit lui permet de résoudre les difficultés qu'on lui voudrait objecter et, particulièrement, celle-ci [1] : « Si l'essence et l'existence sont une même chose, la création se peut-elle cependant sauver ? Je réponds qu'elle le peut lorsqu'on admet l'identité de l'essence et de l'existence de la façon qui a été exposée ci-dessus. C'est vrai parce que la création ne requiert pas un sujet sur lequel s'exercerait l'action du Créateur. C'est également vrai parce que ce qui est créé n'a pas besoin d'être composé de plusieurs choses dont une serait formellement acte, tandis que l'autre serait puissance ; il est seulement requis que la chose créée soit au pouvoir actif de l'agent. C'est enfin vrai parce que si la chose créée requérait, d'une part, une puissance et, d'autre part, un acte qui différât réellement de cette puissance et qui l'informât, on ne saurait expliquer pourquoi cette puissance et cet acte ne seraient pas deux essences, semblables à la matière et à la forme ; être, ce serait alors posséder ces deux essences, car être, nous l'avons dit, c'est posséder l'essence. »

Saint Thomas avait sans cesse comparé la composition d'essence et d'existence à la composition de matière et de forme, mais, tout en les comparant, il avait mis tous ses soins à ne les pas confondre. Hervé déclare avec insistance que les soins du *Doctor communis* ont été vains, qu'admettre une distinction réelle entre l'essence et l'existence, c'est réduire celles-ci à la matière et à la forme. S'il se montre thomiste dans la plupart des cas, il rejette tout de la doctrine que Thomas d'Aquin avait adoptée touchant l'essence et l'existence.

VI

Guillaume Varron

A deux reprises, en une de ses questions sur la *Métaphysique* d'Aristote [2], Jean de Duns Scot cite la seconde partie de l' « écrit »

1. Hervæus *contra Henricum de esse et essentia*, ch. VI de la réponse. Ms. cit., fol. 223, col. c.

2. Joannis Duns Scoti *Ordinis Minorum Quæstiones subtilissimæ super libros Metaphysicæ Aristotelis.*, lib. V, quæst. X (*Questiones subtilissime* Scoti *in metaphysicam Aristotelis. Eiusdem de primo rerum principio tractatus Atque theoremata.* Colophon : Expliciunt epithomata seu castigationes preclarissimi Doctoris Magistri Mauritij Hibernici Ordinis Minorum in theoremata doctoris subtilissimi Joannis Duns Scoti eiusdem ordinis. Ac etiam in tractatum de

sur les *Sentences* composé par « *frater Vuillelmus de Varra* ». En effet, au dire de Barthélemi de Pise [1], le franciscain anglais Guillaume, né à Warre, près de Londres, et généralement appelé Guillaume Varron, aurait été, à Oxford, le maître de Scot. C'est là tout ce que l'on sait de l'auteur des *Questions sur les quatre livres des Sentences* que nous allons parcourir [2].

Guillaume Varron n'est pas un esprit de même trempe qu'Henri de Gand ; il n'est pas homme à concevoir un système philosophique dont toutes les parties soient solidement liées entre elles et harmonieusement coordonnées ; il est plutôt de ces intelligences éclectiques qui n'ont point conçu de doctrine originale mais qui, ici, adoptent la thèse d'un maître et là, la thèse de son adversaire ; encore, en cette manière de philosopher, montre-t-il moins de puissance qu'un Richard de Middleton, moins de puissance, surtout, qu'un Gilles de Rome. Il ne paraît pas qu'il soit jamais venu à Paris ; la lecture de son écrit pourrait nous porter à croire que l'enseignement d'Oxford était alors moins solide et moins brillant que l'enseignement parisien.

Examinons brièvement la position que Guillaume a prise en quelques-unes des questions dont, alors, on disputait ardemment.

A. *L'éternité du monde.*

En une première question [3], Guillaume Varron énumère les diverses théories philosophiques qui ont admis l'éternité du Monde et les arguments qui ont été opposés à ces théories.

Parmi ces théories, il en cite une [4] « selon laquelle le Monde est, à plusieurs reprises, engendré, puis détruit, mais demeure cependant éternel ; en effet, grâce aux dispositions diverses des corps célestes, les choses qui avaient vieilli et avaient cessé d'exister peuvent revenir de nouveau à plusieurs reprises.

» C'est là ce que Platon veut dire ... lorsqu'il enseigne qu'au bout d'une grande année, toutes les choses qui existent mainte-

primo principio eiusdem : Impressa Uenetiis commissione et expensis reuerendi viri Domini Andree de Asula : Per magistrum Joannem Hertzog de Landauu Alemanum. 1499. Tertio decimo Kalendas Septembris. Fol. 61, coll. a et c).

1. Sbaraleæ *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci.* Ed. nova, Romæ, MCMVII ; Pars I, p. 350.

2. Nous avons étudié ces *Questions* dans le ms. nº 163 de la Bibliothèque municipale de Bordeaux. Ce manuscrit ne porte pas de titre ; il se termine par ces mots : *Explicit quartus liber Varonis*, suivis de deux tables.

3. Gulielmi Varonis *Quæstiones in libros Sententiarum*, Lib. II, Dist. I, quæst. VII : Utrum mundus realiter fuerit æternus.

4. Guillaume Varron, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 95, col. c.

nant reviendront dans le même ordre et qu'elles seront numériquement les mêmes ; en sorte qu'au moment où les planètes, au terme de cette grande année qui contient trente-six mille ans, reprendront la disposition qu'elles ont en ce moment, nous nous retrouverons tous, siégeant en ces mêmes écoles. »

A cette théorie, Guillaume répond en citant la condamnation que Saint Augustin en a formulée au traité *De la cité de Dieu*.

Au sujet des arguments d'Aristote en faveur de l'éternité du Monde, Varron cite [1] l'opinion d'un de ses auteurs favoris, de « Raby », c'est-à-dire de Moïse Maimonide. « Raby expose et résout les raisons par lesquelles le Philosophe prouve l'éternité du Monde... Nous ne devons pas croire, déclare-t-il, qu'Aristote ait pris ces raisons pour des démonstrations ».

C'est, d'ailleurs, l'influence de Maimonide qui semble conduire Guillaume Varron en l'examen des doctrines relatives à l'éternité du Monde ; les arguments du Philosophe en faveur de cette éternité ne sont pas démonstratifs, mais les arguments en sens contraire ne le sont pas davantage ; Guillaume montre avec soin comment on peut les délier ; les solutions qu'il donne ne sont pas toutes, d'ailleurs, empruntées à Maimonide ; en voici une qu'il doit à Saint Thomas d'Aquin :

« C'est un principe [2], pour Aristote, que des grandeurs infinies ne sauraient exister ni parmi les grandeurs continues, ni parmi les nombres d'objets distincts. Or, étant donné que le Monde est éternel], il en résulterait, semble-t-il, qu'il existe des quantités infinies ; il aurait existé, en effet, une multitude infinie d'hommes ; les âmes de ces hommes, que l'on ne peut concevoir comme détruites, formeraient aujourd'hui une multitude infinie en acte. »

« A cet argument [3], tiré de la multitude infinie des âmes, on peut répondre qu'il ne contredit point au Philosophe, car celui-ci, comme l'expose le Commentateur au troisième livre *De l'âme*, admettait que l'intelligence est numériquement une pour tous les hommes.

» On peut encore, d'une autre manière, répondre qu'au sentiment du Philosophe, l'âme est détruite en même temps que le corps...

» Mais, selon la vérité, on peut dire que l'infinité actuelle peut être admise aussi bien pour les grandeurs continues que pour les multitudes discontinues ; cela ne répugne point à la créature,

1. Guillaume Varron, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 96, col. c.
2. Guillaume Varron, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 95, col. c.
3. Guillaume Varron, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 96, col. a.

comme le dit Algazel [1] en son chapitre XI, *De l'infini*. L'argument est donc sans valeur, puisque ce qu'il regarde comme une contradiction n'est pas contradictoire. »

» Une autre question [2] sollicite maintenant l'attention de Guillaume Varron. Puisqu'on ne peut trouver aucune contradiction en cette proposition : Le Monde a existé de toute éternité, faut-il en conclure que Dieu avait le pouvoir de faire que le Monde n'eût pas de commencement ? Voici la réponse que formule [3] le Docteur Franciscain :

« A cette question : Le Monde a-t-il pu être créé de toute éternité ? question en laquelle on entend parler de la puissance active, [c'est-à-dire du pouvoir créateur de Dieu], nous répondrons ainsi :

« On peut distinguer deux manières de considérer la puissance de Dieu ; on peut la considérer d'une manière absolue, ou bien la considérer comme coordonnée à la sagesse et à la justice divines ; cette puissance, considérée comme coordonnée à la sagesse de Dieu, on la nomme la puissance qui dispose le Monde (*potentia dispositiva*).

» Pour ce qui est de la puissance abstraite de Dieu, je dis que si l'on prend la question de ce biais, le Monde a pu être fait de toute éternité, en considérant la chose, je le répète, du côté de la puissance abstraite. Mais si nous parlons de la puissance par laquelle Dieu dispose le Monde, puisqu'il n'a pas disposé que le Monde fût de toute éternité, je dis alors que Dieu, par cette puissance-là, ne peut pas avoir produit le Monde de toute éternité. »

B. *La matière angélique et la matière céleste.*

Guillaume Varron a-t-il, comme Richard de Middleton, admis que les créatures spirituelles avaient une matière ? Nous n'avons

1. Al-Gazâli tient, en effet, ce langage : « L'être se divise en fini et infini. L'infini peut être dit en quatre manières dont deux n'existent pas, tandis que l'on prouve l'existence des deux autres.

» On dit, en effet, que le mouvement du ciel n'a ni commencement ni fin, et cela a déjà été prouvé. On dit aussi que la multitude des âmes séparées des corps est infinie...

» Nous accordons, en effet, que les âmes humaines, séparables des corps par la mort, sont en nombre infini, bien qu'elles existent toutes ensemble. » Algazelis *Philosophia*, Lib. I, tract. I, cap. XI : Sexta divisio de ente in finitum et infinitum. Ed. Venetiis, 1506 ; fol. sign. d 2, col. d, et fol. sign. d 3, col. a.

2. Gulielmi Varonis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. I, quæst. IX : Utrum repugnat creaturæ, in quantum creatura est, fuisse ab æterno.

3. Guillaume Varron, *loc. cit.* ; ms. cit., fol. 98, col. c.

pas trouvé, en ses *Questions sur les Sentences*, de déclaration explicite à ce sujet. Mais en une de ces questions, parmi les autorités favorables à la thèse qu'il soutient, nous le voyons citer un auteur [1] au gré duquel « il y a une matière universelle, la matière première, qui est la matière de toutes les créatures ; cet auteur admet que toute créature qui existe par elle-même est composée de matière et de forme, que cela est vrai aussi bien de la créature corporelle que de la créature spirituelle, c'est-à-dire de l'intelligence et de l'âme ; il le prouve, en particulier, pour l'intelligence et pour l'âme à l'aide de neuf arguments. »

L'ouvrage auquel Varron fait allusion en ce passage soutenait la doctrine d'Avicébron ; cet ouvrage était-il le *Fons vitæ* ? Nous n'y trouvons pas cette suite de neuf arguments dont parle le Franciscain anglais. Nous les voyons, au contraire, soigneusement énumérés, en cet abrégé du *Fons vitæ* que M. Clemens Baeumker a trouvé dans un manuscrit du monastère Cistercien de Lilienfeld, et qu'il a publié à la suite du traité d'Ibn Gabirol [2]. Il est donc vraisemblable que Guillaume Varron connaissait les doctrines du Philosophe Juif par cet ouvrage de seconde main.

Il les connaissait aussi par un autre traité de seconde main ; à la suite, en effet, du passage que nous venons de rapporter, nous lisons :

« *Item, in* Collatione philosophorum de ente et uno, *percipio (?) quia materia est contraria unitati eo quod materia per se diffluit et de natura sua habet dividi et multiplicari ; unitas vero retinet, unit et colligit* ». La phrase citée se trouve textuellement, en effet, en ce traité *De unitate et uno* que Dominique Gundisalvi avait composé [3] et que, bien souvent, on attribuait à Boëce. Varron ne lui donne pas cette fausse attribution ; le titre sous lequel il le cite lui convient parfaitement, car Dominique Gundisalvi y a rapproché les unes des autres des pensées de Boëce et des pensées d'Avicébron.

Varron connaissait donc divers écrits relatifs à la Philosophie d'Avicébron. Adoptait-il, comme Richard de Middleton, l'ensei-

1. Gulielmi Varonis *Op. laud.* ; Libri II quæst. XLVII (Distinctionis XII, quæst. I) : Utrum materia prima sit creata a Deo. Ms. cit., fol. 144, col. d.

2. *Epitome Campililiensis*, tract. IV. — Avencebrolis (Ibn Gebirol) *Fons vitæ ex Arabico in Latinum translatus ab* Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Edidit Clemens Baeumker (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd I, Heft 2-4, Münster, 1895, pp. 373-374).

3. *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des* Dominicus Gundisalvi *De unitate.* Herausgegeben von Dr Paul Correns (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Heft 1, Münster, 1891 ; p. 5).

gnement de cette Philosophie touchant la matière des intelligences ? Il est permis de le croire.

Le *Fons vitæ* faisait dériver d'une même matière corporelle, la matière des cieux et la matière des corps périssables. Richard de Middleton ne voulait pas que ces deux matières fussent de même lignée ; il accordait seulement que le logicien les mit dans un même genre. Gilles de Rome soutenait, au contraire, que ramenées à la pure puissance, qui est leur commune essence, ces deux matières étaient identiques. Varron semble soucieux de concilier l'opinion de Richard et celle de Gilles, mais c'est de celle-ci que son avis est le plus voisin. « S'il s'agit, dit-il [1], de l'identité de la matière en général, on peut dire, que la matière du ciel a précédé la forme, du moins suivant l'ordre de la nature, et qu'elle a été en puissance de cette forme, tout comme la matière des corps corruptibles est en puissance des formes diverses dont elle reçoit sa perfection, — à sa façon et d'une manière analogue.

» Mais s'il s'agit de l'identité spéciale, je réponds qu'elles ne sont pas de même nature (*ratio*), car, au VIII[e] livre de la *Métaphysique*, le Commentateur dit à ce sujet que c'est la transmutation qui fait connaître la matière ; et Saint Augustin dit de même, au XXXI[e] des *Confessions* [2] : « C'est comme conséquence de transmu-
» tations de même nature que des matières doivent être dites de
» même nature. »

L'identité que Guillaume n'accorde pas aux deux matières céleste et sublunaire, Richard et Gilles s'entendaient également pour la leur refuser ; celle qu'il leur accorde, Gilles la leur accordait comme lui, mais Richard n'y voyait qu'une simple analogie logique.

C. *L'actualité de la matière première.*

Parmi les doctrines de Richard, l'une de celles qui ont le plus retenu l'attention de Guillaume est celle qui attribue une actualité à la matière. Cette doctrine, il l'admet, mais il la complique de distinctions subtiles qui ne contribuent guère à l'éclaircir.

1. Guillelmi Varonis *Op. laud.*, Lib. II, quæst. 53 (Dist. XII, quæst. VII) : Utrum materiæ sub quantitate cæli et istorum inferiorum sunt ejusdem rationis ; ms. cit., fol. 150, col. d.

2. Nous donnons cette indication telle qu'elle est au manuscrit que nous avons consulté ; mais nous n'avons pas trouvé ce texte dans les *Confessions*.

« La matière, dit-il [1], est un certain acte, car c'est une essence absolue qui existe hors de l'intelligence.

» Toutefois, en l'acte comme en la puissance, il faut établir une distinction.

» Le mot *acte* peut être pris de deux manières. En la première manière, le mot *acte* désigne un acte parfait et manifeste; en la seconde, un acte imparfait et non manifeste. Au premier sens, il est nommé *forme*, car la perfection du composé provient principalement de la forme; c'est un acte manifeste car, par la forme, une certaine opération est produite. Au second sens, on peut nommer *acte* tout être positif capable de servir de terme à l'activité d'un agent quelconque; l'acte ainsi conçu n'a pas besoin d'être parfait ni manifeste; mais il faut qu'il soit le principe de quelque opération directe.

» De même, il y a deux sortes de puissances; l'une d'elles est parfaite, manifeste et réelle; l'autre est imparfaite, elle n'est ni manifeste ni réelle; la puissance réelle est plutôt celle qui se rapporte à l'acte manifeste et parfait; on la nomme *puissance subjective*; la seconde puissance est dite *objective*; lorsque Dieu créa la matière, cette matière fut, d'abord (*prius*), en puissance objective. »

Ces distinctions établies en la puissance nécessitent quelques explications; divers autres passages de l'œuvre de Guillaume Varron nous les suggèrent; la suite les justifiera.

Le degré inférieur de puissance, c'est la possibilité pure; en lui donnant le nom de puissance *objective*, Varron, conformément à l'usage constant de la Scolastique et contrairement à celui qui a prévalu de nos jours, entend qu'une telle puissance n'existe pas hors de l'esprit; c'est pourquoi il déclare qu'elle n'est pas réelle. La dernière phrase se doit entendre ainsi : Avant que Dieu ne créât la matière, elle était à cet état objectif de possibilité pure, en la pensée divine. Le degré supérieur de la puissance, la puissance *subjective*, c'est cette possibilité, déjà unie à un acte imparfait, qui est préparée à recevoir la forme, qui est le sujet de la forme et qui a, par elle-même, une réalité hors de l'esprit.

« On peut encore établir en l'acte, poursuit Varron, des distinctions qui s'expriment en d'autres termes.

» Le mot *acte*, en effet, peut être pris en trois sens différents. En premier lieu, il désigne un acte indéterminé susceptible d'être

1. Guillelmi Varonis *Op. laud.*, Lib. II, quæst. L (Dist. XII, quæst. IV) : Utrum materia, secundum se considerata, dicat aliquam naturam positivam secundum aliquem actum. Ms. cit., fol. 146, col. d.

déterminé par quelqu'autre chose ; en second lieu, il signifie l'acte qui détermine une autre chose ; en troisième lieu, il indique un acte déterminé. Au premier sens, l'acte, c'est la matière ; au second, c'est la forme ; au troisième, c'est le composé...

» On peut, en la puissance, établir des distinctions semblables.

» [Cela posé, je dis] que la matière n'est pas acte, [mais puissance,] si l'on entend par puissance celle qui est [préparée] pour la forme, et par acte soit l'acte qui détermine, soit l'acte qui est déterminé ; il est, en effet, ... de la nature de la matière de pouvoir être transmuée en toute forme et d'être en puissance de toute forme.

» Mais si l'on entend par acte l'acte indéterminé et non manifeste de quelque chose qui est, cependant déterminé, et par puissance la puissance objective et conçue en la raison (*potentia rationis et objectiva*), on peut dire qu'avant qu'elle ne soit, une chose est en puissance ; je dis, en ce cas, qu'à l'égard d'une telle puissance, la matière est acte ; non pas que ce soit l'acte absolument parfait d'une telle puissance purement conçue (*potentiæ secundum rationem*) ; mais [je dis qu'elle est acte] parce qu'elle désigne une entité véritable et qui peut être posée hors de notre âme (*positiva extra animam*), parce qu'elle est une chose qui peut servir de terme à la création. La matière est donc acte parce qu'elle est un être qui peut être posé hors de l'esprit (*positivum extra mentem*), parce qu'elle est le terme de la création, parce qu'elle est une partie réelle d'une chose réellement composée et le fondement de toute la nature. On dit, toutefois, que c'est un acte imparfait et non manifeste, car elle n'effectue par elle-même aucune opération, car elle ne peut rien mouvoir d'elle-même vers un terme manifeste ; mais elle est préparée à devenir acte déterminé. »

Les pensées que Guillaume Varron exprime en ces pages sont toutes voisines de celles de Richard de Middleton ; elles sont dictées par les deux mêmes préoccupations qui sont les suivantes :

En premier lieu, refuser toute réalité à ce que les Péripatéticiens nommaient matière ; réduire cette pure possibilité à n'être qu'une notion, inexistante hors de l'esprit qui la conçoit.

En second lieu, au-dessous de la substance, mettre une matière qui ait moins d'actualité qu'elle mais qui, cependant, puisse, elle aussi, être posée dans la réalité, de telle façon que l'on puisse, sans contradiction, affirmer que Dieu a créé, tout d'abord, une matière première dépouillée de toute forme.

Vers la fin du XIII^e^ siècle, le désir de faire triompher ces principes mettait l'Ecole Franciscaine aux prises avec l'Ecole Dominicaine ; le débat était d'autant plus vif qu'il venait, nous l'avons vu, se confondre avec celui dont le problème du nombre des formes substantielles était l'occasion.

Le successeur de Guillaume Varron à l'Université d'Oxford fut Jean de Duns Scot ; le système de celui-ci allait être l'ample synthèse où confluераient toutes les tendances de l'Ecole Franciscaine, celles d'Alexandre de Alès et de Saint Bonaventure, celles de Roger Bacon, 'celles de Richard de Middleton et de Guillaume Varron.

CHAPITRE V

DUNS SCOT ET LE SCOTISME

I

Jean de Duns Scot

Comme l'a montré le R. P. Parthenius Minges [1], il importe grandement de distinguer entre la doctrine véritable de Duns Scot et celle que nombre de ses disciples ou de ses commentateurs lui ont prêtée.

La Métaphysique du Docteur Subtil semble, au premier aspect, se confondre avec celle d'Avicébron ; mais un conceptualisme très fermement déclaré conduit celui-là à regarder comme de pures abstractions ce que celui-ci prenait pour des réalités ; Duns Scot aboutit de la sorte à une doctrine qui, en nombre de points essentiels, rappelle celle d'Henri de Gand et de Richard de Middleton.

Parmi ses disciples, il en est beaucoup qui n'ont pas aperçu cette signification, quelque peu cachée, des doctrines de leur maître ; ce que celui-ci avait donné comme existant seulement en l'intelligence, ils l'ont doué de l'existence réelle ; ils ont ainsi composé un réalisme très voisin de celui qu'Avicébron et, parfois, Roger Bacon avaient professé ; c'est à ce réalisme, transposition de la véritable pensée de Scot, que l'on a donné le nom de Scotisme.

Prenons, tout d'abord, la doctrine de Scot telle qu'elle apparaît

1. P. Parthenius Minges, O. Fr. Min., *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus ;* Münster, 1908 *(Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VII, Heft I).

à un premier examen, telle que la comprendront ceux qui se prétendront Scotistes, et remarquons son extrême ressemblance avec la doctrine du *Fons vitæ*, dont elle a soin, d'ailleurs, de s'autoriser.

C'est vraiment le langage du *Fons vitæ* que nous croyons entendre à la lecture de ce passage [1] : « Toute chose existante tend vers l'unité selon son pouvoir et de la manière qui convient à sa nature... Le désir d'unité est si intime, si essentiel, si universel en toutes choses, dans le Créateur comme dans les créatures, qu'il n'existe aucun genre de multiplicité, de division, de distinction, et qu'on n'en saurait imaginer aucun qui ne se ramenât à quelque unité... Ainsi disons-nous des accidents divers qu'ils trouvent leur unité dans le sujet [qu'ils affectent] ; des individus numériquement différents qu'ils sont ramenés à l'unité dans l'espèce ; des choses d'espèces différentes, qu'elles sont réunies dans le genre inférieur ; des choses qui ne sont pas de même genre inférieur qu'elles trouvent l'unité dans le genre le plus général ; des choses qui diffèrent les unes des autres même par le genre le plus général qu'elles sont une seule chose au point de vue de l'être ».

Or comment se fait cette réduction de choses diverses à l'unité ? Par l'affirmation qu'elles ont une commune matière. « Lorsque des choses sont spécifiquement déterminées ou numériquement déterminées, et qu'elles surgissent de quelque chose d'indéterminé, nous disons [2] qu'elles ont en commun une même matière. C'est ce que nous disons des éléments à l'égard de la matière qui fut créée en premier lieu, des membres divers qui proviennent d'une même semence, des branches diverses issues d'un même germe. »

Voilà bien l'énoncé de la méthode même suivie par Avicébron lorsqu'il a distingué les diverses matières de plus en plus générales ; et cette méthode, en effet, Duns Scot va la suivre fidèlement.

Le désir d'unité de toutes les choses créées ne peut trouver sa raison d'être qu'en une matière commune à toutes ces choses : « Dans le monde entier, toute la multitude des choses procède d'une matière homogène commune [3]. »

1. Joannis Duns Scoti *Quæstiones disputatæ de primo rerum principio*, Quæst. IX, n. 1 (Il ne faut pas confondre cet ouvrage avec le *Tractatus de primo rerum principio* du même auteur).
2. Joannis Duns Scoti *Op. laud.*, quæst. VIII, art. IV.
3. Joannis Duns Scoti *Op. laud.*, quæst. VIII, art. IV.

Cette matière homogène, commune à toutes les choses créées, c'est celle qu'Ibn Gabirol nommait la matière universelle ; Scot l'appelle la matière premièrement première, *materia primo prima*. « J'appelle, dit-il [1], matière *primo prima* une certaine partie du composé, qui y joue le rôle de sujet (*subjecta*), et qui possède une actualité entièrement indéterminée par elle-même... Cette actualité, elle la tient de Dieu qui en est la cause efficiente. Quant à ce qui est de telle ou telle actualité [déterminée], elle la tient de la forme par laquelle et avec laquelle elle subsiste dans le composé. »

Comme la matière universelle d'Avicébron, la *materia primo prima* de Duns Scot se subdivise aussitôt en matière spirituelle et matière corporelle : « Au sujet de ce fondement de la nature universelle [2], savoir la *materia primo prima*, il est exact de dire qu'il n'y a, en ce fondement de la nature, rien de distinct ; immédiatement, en effet, cette racine se divise en deux branches, la matière corporelle et la matière spirituelle. »

Il y a donc une matière spirituelle : « Je reviens, écrit le Docteur Subtil [3], à la thèse d'Avicébron, et j'en soutiens la première partie, savoir qu'en toutes les substances, tant corporelles que spirituelles, il y a une matière... Si donc on me pose cette question : Tous les êtres qui ont matière ont-ils une matière de même lignée (*unigenea*), participent-ils de la matière au même sens du mot (*univoce*) ? Si l'on entend, par là, parler de la matière *primo prima* qui existe en tous ces êtres, je répondrai : Oui. »

Lorsque Scot dit que les créatures spirituelles et les créatures corporelles ont une matière de même lignée (*unigenea*), il ne donne pas à cette proposition le sens que Richard de Middleton lui eût attribué ; il n'entend pas dire que ces créatures se peuvent transformer les unes en les autres ; il affirme seulement que la matière des unes a même origine que la matière des autres, car ces matières sont toutes deux issues de la *materia primo prima*.

La doctrine d'Avicébron, à laquelle Duns Scot s'est si formellement rallié, exige que les corps célestes aient matière et que cette matière ait même origine que la matière des corps sublunaires ; ces matières ont, en effet, pour fonds commun la matière corporelle générale. Cette opinion est bien celle que Duns Scot va professer, et cela en la rattachant à ses origines augustiniennes.

1. Joannis Duns Scoti *Op. laud.*, quæst. VIII, art. III.
2. Joannis Duns Scoti *Op. laud.*, quæst. VIII, art. IV.
3. Joannis Duns Scoti *Op. laud.*, quæst. VIII, art. IV.

Il commence [1] par se placer au point de vue de la Philosophie péripatéticienne et, par une discussion fort exacte, il montre que

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense super Sententias*, Lib. II, Dist. XIV, quæst. I. — Jean Scot avait déjà commenté les *Sentences* durant son séjour à l'Université d'Oxford ; ce premier commentaire est le sujet du *Scriptum Oxoniense*. Vers la fin de l'année 1304, il vint à Paris pour prendre le grade de bachelier en Théologie et y demeura jusqu'en 1308 ; il commenta une seconde fois les *Sentences* ; ces nouveaux commentaires, recueillis par les élèves de Scot, formèrent les *Reportata Parisiensia*.

Beaucoup d'éditions du *Scriptum Oxoniense* demandent à être consultées avec précaution. On y a intercalé sans critique soit des fragments empruntés aux *Reportata Parisiensia*, soit des développements d'origine inconnue. Les seules éditions qui méritent confiance sont celles qui ont été préparées, au début du XVI^e^ siècle, par le Franciscain Irlandais Maurice du Port, évêque de Toam. Maurice du Port a consulté les manuscrits originaux du *Scriptum Oxoniense* et, en particulier, le texte tracé de la main même de Duns Scot ; il a distingué avec grand soin ce qui se lit en ce texte et représente la pensée authentique du Docteur Subtil de ce qui y fut ajouté par divers rédacteurs ; il a noté les variantes des divers manuscrits. On doit regretter que Luc Wadding, en sa grande édition des Joannis Duns Scoti *Opera*, n'ait pas reproduit les remarques critiques, si précieuses, de Maurice du Port.

Nous allons donner ici la description des deux premières éditions où se trouvent ces remarques ; ces éditions sont celles que nous avons consultées.

1° Edition de Venise, 1506.

Primus scripti Oxoniensis doctoris Subtilis fratris Joannis Duns Scoti *ordinis Minorum super sententias*. Colophon : Explicit super prim sententiarum : editum a fratre Joanne Duns : ordinis fratrum minorum doctore subtilissimo : ac omnium theologorum principe. Per excellentissimum sacre theologie doctorem magistrum Mauricium de portu hibernicum eiusdem ordinis in famosissimo studio Patavino ordinarie legentem maxima cum diligentia emendatum : ordinatum et decoratum et pluribus additionibus nunc primo impressis augmentatum.

Secundus scripti Oxoniensis... Colophon : Explicit scriptum super secundo sententiarum subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti ordinis minorum a fratre Mauricio hibernico sacre theologie professore clarissimo emendatum.

Tertius scripti Oxoniensis... Colophon : Explicit scriptum super tertio sententiarum editum a fratre Joanne duns : ordinis fratrum minorum : doctore subtilissimo : ac omnium theologorum principe. Per excellentissimum sacre theologie doctorem magistrum Mauritium de Portu Hibernicum eiusdem ordinis fratrum minorum. In famosissimo studio Patavino ordinarie legentem : maxima cum diligentia emendatum.

Quartus scripti Oxoniensis... Colophon : Explicit Scriptum super Quartum sententiarum...

Questiones Quolibetales Joannis Duns Scoti *Ordinis Minorum*. Colophon : Expliciunt quæstiones Quolibetales æditæ a fratre Joanne Duns ordinis fratrum minorum doctore subtilissimo : ac omnium theologorum principe. Per excellentissimum sacre theologiæ doctorem magistrum Mauritium de Portu Hibernicum eiusdem ordinis fratrum minorum : in gymnasio Patavino ordinarie legentem maxima cum diligentia emendatæ. Impressæ Venetijs (mandato domini Andreæ Torresani de Asula) per Simonem de Luere, 28 Julii 1506.

2° Edition de Paris, 1513.

Primus liber doctoris Subtilis fratris Joannis Duns Scoti *ordinis Minorum super sententias... Venundatur parrhisiis a Johanne Gran Jon eiusdem civitatis bibliopola in claustro Brunelli prope scholas decretorum e regione dive virginis Marie.* — Même colophon qu'en l'édition de Venise.

Secundus Liber doctoris Subtilis fratris Joannis Duns Scoti *ordinis Minorum super sententias... Venundatur*... Colophon : Explicit scriptum super secundo sententiarum subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti ordinis minorum a fratre Mauricio hibernico de portu sacre theologie professore clarissimo emen-

les principes de cette Philosophie conduisent à nier l'existence de toute matière céleste; Aristote avait hésité entre cette solution et celle qui attribue au ciel une ὕλη τοπική, une matière capable de mouvement local ; cette dernière solution avait été adoptée par Saint Thomas d'Aquin ; suivant l'exemple de Godefroid de Fontaines, Duns Scot la rejette ; en posant que le ciel est exempt de génération et de corruption, le Péripatétisme s'oblige, selon lui, à le déclarer essence simple et sans matière.

« Mais, poursuit-il, si l'on suit les théologiens, il faut, là aussi,

datum. Impressum Parisius opera Nicolai de pratis pro Johanne granion librario iurato alme universitatis Parisiensis commorante in Claustro Brunelli sub intersignio Columbarii divi Jacobi. Anno domini. MCCCCC xiij. Die vero. xxi. mensis Junij.

Tertius liber DOCTORIS SUBTILIS FRATRIS JOHANNIS DUNS SCOTI *ordinis Minorum super sententias*... Même colophon qu'en l'édition de Venise.

Liber quartus DOCTORIS SUBTILIS FRATRIS JOHANNIS DUNS SCOTI : *ordinis Minorum super sententias : cum questionibus ab imprimis ab eodem doctore editis : una cum eiusdem quarti textus debita insertione : Quem nuper a mendis quamplurimis doctissimi sacre theologie professores, Johannes grillot et Antonius copelli eiusdem ordinis emendaverunt diligenti admodum diligentia. Prepo-suerunt insuper singulis questionibus brevem totius questionis sententiam, ut legentibus facilius quod quisque quesierit occurrat. Et toti operi tabulam omnium contentorum indicem exquisito ordine subdiderunt. Impressaque est quamemendatissime Parrhisiis Johannis Granion alme universitatis bibliopole iurati cura, atque impensis. Venundantur Parrhisiis a Johanne Granion eiusdem civitatis bibliopola in claustro Brunello prope scholas decretorum e regione dive virginis Marie.* — Le volume se termine par une table intitulée : *Totius huius operis et sequentis tabule ordinatio Ad lectorem.* Il ne porte aucun colophon.

Les éditeurs de ce quatrième livre, Jean Grillot et Antoine du Chapeau ont malencontreusement fait disparaître toutes les indications critiques de Maurice du Port.

Habes candidissime lector in hoc volumine Questiones quolibetales JOANNIS DUNS SCOTI *ordinis minorum cum Collationibus eiusdem antea nondum Impressis. Et tractatum prope divinum de primo rerum principio, atque Theoremata. Necnon fratris Mauricij Hibernici de portu eiusdem ordinis Epithomata castigationum in de primo principio et Theoremata eiusdem doctoris subtilis Theologorum facile principis. Venales habentur sub Lilio aureo Vici divi Jacobi.* Colophon : Expliciunt epithomata seu castigationes preclarissimi Doctoris Magistri Mauritii Hibernici. Ordinis Minorum in theoremata Doctoris subtilissimi Joannis Duns Scoti eiusdem ordinis. Ac etiam in tractatum de primo principio eiusdem. Impressa Parisius mandato et expensis honesti viri Joannis Parvi bibliopole alme universitatis Paris. Anno domini. 1513. Idibus Februarii.

Le titre de chacun des cinq volumes est encadré par un frontispice gravé, différent de l'un à l'autre ; les quatre premiers frontispices portent la marque typographique de Iehan Granion, le cinquième celle de Iehan Petit. En dépit de ce changement d'éditeur, les cinq volumes sont destinés à former une collection unique, puisque la table alphabétique qui se trouve à la fin du quatrième volume comprend les questions traitées au cinquième.

Au *Liber secundus* de chacune des deux éditions que nous venons de décrire (Ed. 1506, fol. 66, col. a, en marge, et fol. 67, col. a, en marge. Ed. 1513, fol. lxvi, col. a, en marge, et fol. lxvij, col. a, en marge), Maurice du Port nous avertit que la plus grande partie du commentaire à la XIIIe Distinction, et tout ce qui concerne les Distinctions XIV à XXV (incl.) fait défaut au *Scriptum Oxoniense* et a été tiré des *Reportata Parisiensia*.

mettre une matière. Ils admettent, en effet, que le chaos a atteint jusqu'au ciel empyrée ; ce chaos, c'était la matière de tous les corps contenus sous le ciel empyrée ; on devra donc admettre que la matière considérée en elle-même et par elle-même est de même nature (*ratio*) en tout corps.

» Les théologiens ne sauraient donc s'accorder avec le Philosophe au sujet de cette proposition : Le ciel est nécessaire et incorruptible. En effet, par sa nature, le ciel doit être corruptible, car il doit exister en lui une puissance à se transformer en son contraire ; mais comme il n'existe pas de forme contraire à celle du ciel et qui ait le pouvoir de vaincre cette dernière, le ciel ne peut pas être corrompu par un agent naturel ; il ne peut pas, non plus, être transformé en feu ou en eau.

» Mais alors, semble-t-il, le ciel pourrait corrompre le feu et le transformer en ciel, car la vertu active du ciel est plus forte que la forme du feu ; et cette vertu provient de la forme du ciel ; le feu, d'ailleurs, peut recevoir la forme du ciel ; il pourrait donc, par un tel agent, être transformé de la sorte.

» Peut-être le ciel ne peut-il altérer un élément de telle sorte qu'il lui confère les qualités qui conviennent au corps céleste, tandis que, cependant, la forme du ciel est tellement maîtresse de la matière céleste qu'elle la rend incapable de recevoir les impressions étrangères, partant d'être altérée ou corrompue par quelque autre agent que ce soit. »

En cette question de la matière céleste, Duns Scot a nettement marqué l'opposition qui existe entre l'enseignement de la Philosophie péripatéticienne et l'enseignement des théologiens qui s'inspirent de Saint Augustin ; ces enseignements, il ne s'efforce aucunement de les concilier, comme Saint Thomas eût tenté de le faire ; il rejette sans ambages l'opinion d'Aristote. C'est ainsi qu'il agira dans une foule de circonstances, et des plus importantes. Pour lui, la pensée d'Aristote ou des Néoplatoniciens arabes a perdu le prestige qu'elle avait pour Albert le Grand ou pour Thomas d'Aquin.

Ajoutons qu'en ce problème de la constitution de la substance céleste, le Docteur Subtil se met à l'école de Gilles de Rome, dont il adopte presque exactement la solution ; avant lui, Gilles avait déjà bataillé à ce sujet non seulement contre Averroès, mais contre Thomas d'Aquin.

La matière est-elle pure puissance ou bien est-elle douée de quelque actualité ? Pour répondre à cette question, ce n'est plus de Gilles de Rome que Scot va s'inspirer ; c'est très directement de Guillaume Varron qui, lui-même, avait subi l'influence de

Richard de Middleton ; comme Guillaume Varron, il va distinguer deux sortes de puissances, la puissance objective et la puissance subjective.

« Il nous faut voir, dit-il [1], quelle sorte d'être est la matière. Pour cela, je marque d'abord une certaine distinction au sujet de la puissance. Une chose peut, en effet, être en puissance de deux manières différentes ; d'une première manière, la chose en puissance est simplement le terme à atteindre ; d'une seconde manière, c'est le sujet qui est en puissance de ce terme ; il se peut qu'il s'agisse, dans les deux cas, de la même puissance ; mais, considérée sous des rapports divers, elle prend soit le nom de puissance objective, soit le nom de puissance subjective ; considérée comme sujet déjà existant, elle est dite puissance subjective ; considérée par rapport à l'agent, elle est dite puissance objective ; ces deux puissances peuvent, d'ailleurs, être séparées l'une de l'autre ; ainsi, en une chose créable, [mais qui n'existe pas encore,] il y a puissance objective, mais non pas puissance subjective, car il n'y a rien là qui serve de sujet. »

L'influence de Guillame Varron se marque jusqu'en cet exemple ; mais la plus grande précision apportée par Duns Scot en la distinction établie par son prédécesseur, qui fut probablement son maître, nous permet de reconnaître l'antiquité d'une telle séparation ; la puissance objective, c'est celle dont raisonnait Jean Philopon, au dire d'Averroès ; la puissance subjective, c'est celle qui a été considérée par Avicenne et par Al Gazàli.

« Certains prétendent donc, poursuit Duns Scot, que la matière existe seulement en puissance objective, de même que la blancheur est en puissance objective quand elle n'existe pas encore ; la matière, toutefois, a une existence relative (*secundum quid*) ; car il est au pouvoir de sa cause ou de ses causes [de la mettre en acte]...

» Pour moi, je dis que la matière ... est le terme de la création ; il faut donc que ce soit une chose qui n'existe pas seulement en puissance objective... Il faut qu'elle soit en puissance subjective, qu'elle soit quelque chose qui existe d'une manière actuelle, qu'elle soit un acte ; de quelle manière elle est acte, je ne m'en préoccupe pas ; mais il faut qu'elle le soit, car tout ce qui existe hors de sa cause est en acte ou est acte. Puisqu'elle est le principe et la cause de ce qui existe, il faut qu'elle soit un être ; car la conséquence, l'effet, dérive de son principe et de sa cause ; si la

1. Johannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, quæst. II, art. I.

matière était néant, si elle n'était pas un être, l'être dériverait du néant et du non-être, ce qui est impossible.

» Cette matière demeure la même sous des déterminations opposées, sous des puissances numériquement différentes qui se corrompent et s'engendrent en elle. C'est elle qui est, évidemment, le terme de la création. C'est une réalité distincte de la forme. C'est quelque chose de positif, qui est le réceptacle de la forme.

» On dit, toutefois, que c'est un être en puissance, parce qu'une chose existe d'autant plus en puissance qu'elle possède moins d'actualité ; or, comme elle est capable de recevoir toutes les formes substantielles et accidentelles, elle existe surtout en puissance à l'égard de ces formes ; voilà pourquoi, à l'imitation d'Aristote, on la définit par l'existence en puissance ; elle ne possède pas, en effet, l'actualité qui distingue, qui divise, qui est reçue, qui informe ; elle n'a pas d'actualité qui lui donne l'existence spécifique ; mais elle est ce qui, grâce au sujet, peut recevoir cet acte ; elle est cause du composé ; elle ne peut donc pas être un pur néant, car le néant est incapable de recevoir quoi que ce soit. »

Contre la doctrine d'Henri de Gand et de Richard de Middleton, Gilles de Rome avait accumulé les arguments qu'Aristote, Averroès et Saint Thomas lui fournissaient en abondance. Ces arguments, Scot les connaît et les résume fort exactement :

« Tout ce qui advient à un être déjà en acte est accident ; si donc la matière est déjà une entité en acte, si elle est distinguée de la forme par un caractère actuel, si on lui donne seulement le nom d'être en puissance parce qu'elle est apte à recevoir l'acte qui complétera la détermination spécifique, tout ce qui lui pourrait être adjoint constituerait avec elle un être doué seulement d'unité accidentelle. De cette manière, tout changement substantiel serait supprimé... De deux êtres en acte ne peut se former une chose qui soit une par elle-même ; la matière, donc, qui, de cette façon, est en acte ne pourrait avec la forme, donner une chose une par elle-même ; il n'en résulterait pas un composé qui soit un par lui-même. »

Ces objections ont été presque textuellement empruntées à Gilles de Rome ; voici comment Scot les résout :

« Je répète que la matière est une entité qui peut être posée (*positiva*) hors de l'esprit et hors de sa cause ; par cette entité, la matière est le réceptacle (*capax*) des formes substantielles qui, elles, sont purement acte.

» Il faut que toute chose soumise à la génération et à la corruption soit ou bien une chose absolument simple comme une forme ; ou bien un composé de rien et de quelque chose ; ou bien enfin un composé de quelque chose et de quelque chose. La première hypothèse, selon laquelle une chose susceptible d'être engendrée, serait simple, est absurde... La seconde l'est également, car il est impossible qu'une chose soit composée de rien et de quelque chose. Reste donc, par force, que la troisième hypothèse soit vraie, c'est-à-dire que toute chose [engendrable et corruptible] soit composée de quelque chose et de quelque chose, de matière et de forme par exemple. Mais il n'est pas absurde de dire que le composé est quelque chose et quelque chose, pas plus qu'il n'est absurde de dire que quelque chose est composé... De même qu'il ne répugne pas à une chose une par elle-même d'être une chose composée, de même cela ne répugne pas à une chose qui est formée par plusieurs entités existant en acte et réellement distinctes. »

Cette réponse implique bien qu'en la substance composée de matière et de forme, lorsqu'elle existe actuellement et réellement, il y a une multiplicité ou, tout au moins, une dualité d'actes ; il y a cet acte qu'est la forme et l'actualité de la matière, et ces deux actualités demeurent réellement distinctes l'une de l'autre. C'est la pensée d'Henri de Gand et de Richard de Middleton que nous trouvons sous la plume de Duns Scot. Cette pensée se précise parce que Scot dit au sujet de la génération des substances composées [1].

L'opinion qu'il entreprend d'examiner, c'est l'opinion péripatéticienne, qu'il attribue spécialement au Commentateur, et qu'il formule en ces termes :

« L'agent qui engendre ne fait rien d'autre que d'amener à l'existence actuelle ce qui était déjà en puissance ; il donne donc la perfection, mais il n'est pas producteur de multiplicité. S'il produisait quelque actualité qui n'eût pas existé auparavant en la matière, il serait producteur de multiplicité, ce qui est contraire à sa nature. De même, par conséquent, qu'une seule chose a existé en puissance, il faut que la chose produite en acte soit une ; il n'y aura donc pas, en la substance engendrée, deux entités absolues. »

Voici ce que Scot oppose à ces considérations :

1. Johannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. XII, quæst. I, art. II.

« En général, la puissance objective et la puissance subjective interviennent l'une et l'autre dans les générations et dans les corruptions.

» De la puissance objective, l'agent extrait pour le mettre en acte ce qui existait en une telle puissance, c'est-à-dire le terme complet de la génération ; tandis que ce terme de la génération était en puissance objective, il comprenait la matière et la forme, tout comme il possède l'une et l'autre lorsqu'il est en acte ; en ce cas, l'agent donne la perfection, mais il ne produit pas de multiplicité ; de même que le feu tout entier est maintenant en acte, de même le feu tout entier était alors en puissance ; c'est là la première manière de mettre une chose en acte, celle qui convient à ce qui était en puissance objective. »

Bien que Scot ne le dise point, il est clair par tout ce qui précède que ce premier mode de génération, où la matière et la forme passent simultanément de la puissance objective à l'acte, constitue la création.

Scot poursuit ainsi :

» Le second mode d'extraction [de la puissance à l'acte] est le suivant : De la puissance d'une matière préexistante et qui, à la fin de la génération, est une partie du composé, l'agent fait sortir la forme qui, avant la génération, n'était pas en acte ni en réalité en la matière, et qui, après, constitue l'autre partie du composé ; si l'on entend parler du nombre des choses en acte, on peut dire que l'agent ou l'être qui engendre a produit une multiplicité », puisqu'une seule chose, la matière, était en acte avant l'opération génératrice et qu'après cette opération, deux choses, la matière et la forme, possèdent l'existence actuelle.

« Si donc on considère le terme tout entier d'une génération qui était, [avant l'opération génératrice,] en puissance objective, l'agent donne seulement la perfection. De l'autre manière, au contraire, où l'on considère l'agent comme extrayant la forme de la puissance subjective, cet agent produit, à la fois, perfection et multiplicité. »

De tout ce qui vient d'être exposé, il résulte évidemment que, pour le Docteur Subtil, « la connexion de la matière et de la forme n'est pas une nécessité absolue [1] ». « Il n'y a donc aucune contradiction qui s'oppose à ce que la matière existe sans aucune forme substantielle ni accidentelle. » Dieu peut créer une matière informe : « Toute chose absolue, [c'est-à-dire capable d'exister

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. XII, quæst. II.

en elle-même et isolément,] que Dieu produit, parmi les créatures, par l'intermédiaire d'une cause seconde, il la peut créer sans cette cause seconde, qui ne fait pas partie de l'essence de l'effet [à produire]. Or la forme, qui confère l'existence à la matière, est une cause seconde qui n'est pas de l'essence de cette matière en tant que matière. Dieu peut donc créer la matière sans la forme. Que, d'ailleurs, la forme ne soit pas de l'essence de la matière, cela est évident ; car, s'il en était autrement, la matière deviendrait une nouvelle matière toutes les fois qu'une forme y remplace une autre forme. »

Clairs et étendus, ces textes nous permettent de bien connaître ce que Scot, précisant les enseignements d'Henri de Gand, de Richard de Middleton et de Guillaume Varron, pensait de la matière. Gardien de la tradition d'Aristote et d'Averroès, Gilles de Rome avait constamment soutenu cette thèse : La puissance pure est un milieu entre le néant et l'être, et cette puissance pure, c'est la matière. A cette thèse péripatéticienne, Scot oppose un axiome qu'il emprunte à Henri de Gand et qui est la base de tous ses raisonnements : La puissance pure, c'est le non-être, le néant, *nihil*. Ou plutôt, la puissance pure, c'est la puissance objective ; dire qu'une chose est en puissance objective, c'est dire qu'elle n'existe aucunement, mais qu'un certain agent a pouvoir de la produire ; c'est avoir de l'existence en puissance une notion qu'Averroès rejetait après l'avoir attribuée à Jean Philopon.

Cette puissance objective n'est pas celle de la matière ; la matière existe en puissance subjective ; elle est un sujet doué d'actualité, une réalité absolue capable d'exister isolément sans aucune forme, mais en puissance de diverses formes.

Guidée par Henri de Gand, l'école franciscaine est arrivée à rejeter de la manière la plus formelle ce qu'Aristote enseignait au sujet de l'existence en puissance et de la matière, c'est-à-dire la pierre d'angle de toute la doctrine péripatéticienne. Le dogme chrétien de la création l'a contrainte d'abandonner cette théorie ; le Néoplatonisme d'Avicenne et d'Al Gazâli lui a fourni quelques-uns des éléments de la thèse qu'elle a soutenue.

Pour soutenir cette thèse, Duns Scot a dû, sans cesse, repousser le principe cher à Saint Thomas et à Gilles de Rome ; Une chose douée d'unité vraie et essentielle ne saurait être formée par l'union de deux autres choses qui, toutes deux, soient en acte. Le Docteur Subtil ne répugnera donc pas à admettre, en une même substance, l'existence de plusieurs formes substantielles.

Toutefois, imitant la prudente réserve d'Henri de Gand et de

Richard de Middleton, il ne multipliera pas sans nécessité ces formes coexistantes. Lorsqu'il énumère les raisons invoquées par ceux qui ne veulent admettre qu'une seule forme en chaque substance, il écrit [1] : « On peut donner une quatrième raison qui a plus de valeur que toutes les précédentes : Il ne faut pas admettre la pluralité sans nécessité... Or, il n'est pas nécessaire d'admettre ces formes multiples, car la plus parfaite contient virtuellement en elle la moins parfaite... Il est donc superflu de supposer que celle-ci soit distincte de la forme plus parfaite qui la contient. »

Ne pas invoquer plusieurs causes là où une seule suffit à tout expliquer, c'est un principe auquel Scot recourt sans cesse et, en particulier, lorsqu'il discute le problème de la pluralité des formes.

« Il serait inutile, dit-il [2], d'admettre [en l'homme] une corporéité distincte de l'âme intelligente, si celle-ci impliquait en elle l'âme sensitive et l'âme végétative, et si les âmes sensitives et végétatives impliquaient en elles-mêmes la corporéité. Mais, par une autre voie, il est facile de répondre à cette objection. Toutes les fois que nous avons une raison qui nous oblige, d'une manière universelle, à distinguer ceci de cela, il y a nécessité, pour nous, d'admettre la pluralité ; ... si ceci est, tandis que cela n'est pas, ceci et cela ne sont pas essentiellement un même être. Or, c'est ce qui a lieu dans le cas qui nous occupe ; le corps demeure alors que la forme de l'âme s'en va. Généralement donc, en tout être animé, il est nécessaire d'admettre que la forme par laquelle le corps est corps est distincte de la forme par laquelle il est animé...

» Donc, le corps du Christ » — c'est à propos de la transsubstantiation eucharistique que Scot a agité ces problèmes — « le corps du Christ comprend en lui une matière et au moins une forme de [corps] mixte avant l'âme intelligente ; grâce à cette forme-là, il est partiellement en acte, il est le réceptacle prochain de l'âme intelligente... Cette forme demeure dans le corps aussi bien lorsque l'âme est unie au corps que lorsqu'elle en est séparée ; en ce corps, en effet, elle a sur l'âme une priorité de nature, du moins lorsqu'il s'agit d'informer ce corps. Pendant les trois jours [que dura la mort du Christ,] cette forme est restée dans le corps que l'âme avait quitté... Pendant ces trois jours, la forme de la corporéité n'a pas été, dans le Christ, séparée de la matière qui

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. IV, Dist. XI, quæst. III, art. II, circa principium.
2. J. Duns Scoti *loc. cit.*, circa finem.

lui appartient. » Cet enseignement est conforme de tout point à celui qu'Henri de Gand a inauguré et que Richard de Middleton a répété.

Conséquent avec le principe qu'il a posé, Duns Scot ne mettra pas en l'homme plus de formes substantielles qu'il n'est nécessaire ; il a été contraint de distinguer la corporéité de l'âme intelligente ; mais entre la corporéité et l'âme intelligente, il n'introduira pas [1], comme les platoniciens, une âme végétative et une âme sensitive à titre de formes substantielles particulières ; comme Thomas d'Aquin, il admettra que ces deux âmes imparfaites sont virtuellement impliquées en l'âme intelligente plus parfaite. « C'est, en effet, un principe général que si un effet peut être aussi bien produit par peu de causes que par beaucoup, on ne doit aucunement admettre cette multiplicité d'explications. *Generale principium est quod si aliquid potest æque bene fieri per pauciora sicut per plura, nullo modo talis pluralitas debet poni.* » Ici encore, il suit fidèlement l'exemple d'Henri de Gand.

Nous arrivons maintenant à ce qu'il y a, peut-être, de plus caractéristique en la Métaphysique de Duns Scot, à la théorie du principe d'individuation ; encore que certaines pensées de Saint Bonaventure ou de Roger Bacon aient pu suggérer telle ou telle proposition de cette théorie, elle n'en constitue pas moins, en son essence, une doctrine singulièrement originale [2].

Contre Averroès et Saint Thomas d'Aquin, et surtout contre leurs partisans plus modernes Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome, Duns Scot établit avec grand soin [3] que la matière, étendue et divisible suivant trois dimensions, ne saurait être la cause de la répartition d'une même forme en des individus divers; ce principe qu'admettaient, avec des nuances, tous les tenants du Péripatétisme ou du Néoplatonisme, il le rejette absolument pour lui substituer un principe tout différent.

A chacune des subdivisions que l'on peut établir dans l'être, le genre très général, le genre subordonné, l'espèce, correspond une certaine unité [4]; le genre a l'unité générique parce qu'il ne peut

1. Johannis Duns Scoti *Quæstiones disputatæ de rerum principio*, quæst. XI, art. II.

2. C'est surtout au sujet de cette doctrine qu'il convient de consulter l'ouvrage cité au début de ce §: P. Parthenius Minges, *Der angebliche Realismus des Duns Scotus*.

3. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. IV et V.

4. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. VI.

se subdiviser en plusieurs autres genres ; l'espèce a l'unité spécifique car on n'y saurait distinguer d'autres espèces.

Mais le genre, qui est indivisible lorsqu'on le compare au genre, peut être dissocié en espèces multiples ; l'espèce, qui est *atome* à l'égard de l'espèce, peut se subdiviser en individus ; c'est par de telles considérations que l'on peut hiérarchiser entre elles les diverses unités dont nous venons de parler ; le genre très général a une unité moindre que le sous-genre, et celui-ci une unité moindre que l'espèce.

Toutes ces unités, unité générique, unité spécifique, sont, d'ailleurs, inférieures à l'unité de l'individu ; l'individu n'admet plus aucune subdivision ; l'unité numérique, la singularité, représente donc le plus haut degré d'unité qui soit concevable ; l'unité spécifique, l'unité de la nature commune à tous les individus d'une même espèce, est ainsi une unité moindre que l'unité numérique et individuelle [1].

A ces remarques, qui sont de pure Logique, Jean de Duns Scot joint un axiome de Métaphysique [2] ; et en cet axiome, il est impossible de ne pas reconnaître l'un des principes de la méthode suivie par Avicébron :

« De même que l'unité, considérée d'une manière entièrement générale est, de soi, la conséquence de l'entité, considérée, elle aussi, d'une manière entièrement générale, de même chaque unité est, par elle-même, la conséquence d'une certaine entité ». Ainsi la nature spécifique, la *quidditas*, aura pour conséquence l'unité spécifique ; la nature générique fera l'unité du genre.

De cet axiome, voici la conclusion tirée par Scot :

« L'unité absolue (*simpliciter*), c'est celle de l'individu..., c'est-à-dire celle qui n'admet pas la division en plusieurs parties subjectives, celle à laquelle il répugne de ne pas être telle chose déterminée (*hoc signatum*) ; si donc une semblable unité se rencontre parmi les êtres, ce que supposent toutes les opinions, il faut qu'elle soit, par elle-même, la conséquence de quelque entité. Or elle n'est pas, par elle-même, la conséquence de l'entité de la nature [spécifique,] car à celle-ci appartient en propre une certaine unité, réelle par elle-même. L'unité individuelle doit donc être la conséquence d'une entité autre que celle qui détermine cette dernière unité », savoir l'unité spécifique. D'ailleurs, cette entité d'où résulte l'unité numérique « fera, avec l'entité de

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. I.
2. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. VI.

nature, une chose une par elle-même, car le tout auquel se rapporte cette unité individuelle est, par lui-même, un tout parfait ».

Ainsi se trouve justifiée cette proposition : « Toute substance matérielle tient son individualité d'une certaine entité, positive par elle-même, qui détermine la nature spécifique jusqu'à lui conférer la singularité. — *Substantia materialis est individua per aliquam entitatem, positivam per se, determinantem naturam ad singularitatem* ».

A cette entité qui, en s'unissant à la nature spécifique, donne à une substance la détermination individuelle, qui fait que l'on peut, en la montrant du doigt, l'appeler : ceci, cette chose-ci, *hoc*, *hæc res*, Scot donne parfois un nom ; il la nomme [1] : hœccéité, *hæcceitas*.

« Vous allez demander, poursuit Scot [2], ce qu'est cette entité individuelle, d'où se prend la distinction des individus ; est-elle forme, matière ou composé ? »

La forme, la matière, le composé sont ce que le Docteur Subtil nomme les trois entités de l'essence (*entitates quidditativæ*) ; les deux premières sont les entités partielles et la troisième l'entité totale ; l'hœccéité n'est aucune de ces trois entités.

« Toute entité essentielle, partielle ou totale, d'un genre quelconque, est de soi, en tant qu'entité essentielle, indifférente à être cette entité-ci ou celle-là ; en tant qu'entité essentielle, elle est antérieure par nature à cette autre identité par laquelle elle devient telle entité individuelle... Ainsi le composé, considéré en tant que nature, n'implique pas en lui l'entité qu'il lui faut posséder pour être ce composé [individuel]-ci ; de même la matière, considérée en tant que nature, n'inclut pas en elle-même l'entité qu'elle doit posséder pour être cette matière-ci ; de même encore, la forme, en tant que nature, ne contient pas l'entité dont elle a besoin pour être individualisée. Ainsi cette entité n'est ni la matière ni la forme ni le composé, pourvu, du moins, que ces choses soient considérées en tant que natures. Mais elle est la réalité ultime (*ultima realitas*) de cet être qu'est la matière, ou de cet être qu'est la forme, ou de cet être qu'est le composé. Chacune de ces choses, [la matière, la forme et le composé] est commune [à toute l'espèce] et, aussi, peut recevoir une détermination individuelle ; bien que chacune d'elles soit une seule chose (*res*),

1. Pour l'énumération des passages où Scot a employé le mot *hæcceitas*, voir Parthenius Minges, *Op. laud.*, pp. 43-44.
2. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. VI.

on y peut distinguer plusieurs réalités (*realitates*) formellement différentes, de telle sorte que, formellement, l'une de ces réalités ne soit pas l'autre ; l'une d'elles, formellement, est entité singulière, et l'autre est, formellement, entité de nature. Ces deux réalités (*realitates*) ne peuvent pas être l'une une chose et l'autre une autre chose (*res et res*)... Elles sont toujours les réalités d'une seule chose, formellement distinctes en un même tout, [le composé,] ou en une même partie, [la matière ou la forme.] »

Arrêtons-nous un instant à l'analyse de ce texte et fixons le sens exact de ces deux termes ici employés par Scot : une chose (*res*) et une réalité (*realitas*).

La chose (*res*) est individuelle et concrète ; ce peut être un tout, le composé substantiel, tel qu'il est en tel objet particulier ; ce peut être une partie de ce tout, la matière ou la forme de cet objet.

Chacune de ces choses (*res*) est composée de deux entités que Scot nomme réalités (*realitates*) ; pour la chose qu'est le composé individuel, par exemple, ces deux réalités sont, d'une part, le composé spécifique, le composé en tant que nature, d'autre part, l'hœccéité du composé ; entre ces deux réalités, la séparation n'est que formelle, c'est-à-dire que le composé spécifique ne pourrait pas se trouver, séparé de l'hœccéité, dans une chose, et l'hœccéité du composé, séparée du composé spécifique, dans une autre chose ; le composé spécifique et son hœccéité sont forcément unis ensemble au sein d'un même composé individuel ; de même la matière spécifique et son hœccéité sont forcément unies en une même chose partielle, la matière individuelle. Ces réalités, ces entités qui ne peuvent exister séparément en des choses différentes, mais seulement être distinguées d'une manière formelle, de manière à constituer en l'esprit deux notions différentes, Scot les nomme encore formalités (*formalitates*). Il donne [1] comme synonyme du mot *formalité* cette autre expression : un concept réel, *formalitas vel conceptus realis*, et l'oppose au mot chose, *res* ; la forme est une chose, la formalité un concept.

« Ainsi, dans le composé, il y a six entités [2] unies entre elles et formant une seule chose ; » ce sont la forme spécifique universelle et son hœccéité, dont l'union donne la forme individuelle ; la matière spécifique universelle et son hœccéité, dont l'ensemble constitue la matière individuelle ; enfin le composé spécifique

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. VI.
2. Joannis Duns Scoti *Reportata Parisiensia*, Lib. II, Dist. XII, quæst. VIII.

universel et son hœccéité qui produisent le composé individuel.

Peut-être s'étonnera-t-on de voir Scot compter ici la matière spécifique, la forme spécifique et le composé universel pour trois entités distinctes; on serait porté à n'en distinguer que deux, la forme et la matière, et à regarder le composé comme étant simplement l'ensemble de ces deux-là. L'énumération que nous avons citée n'a pas été, cependant, donnée à la légère; par un de ces raffinements en l'art des distinctions, qui caractérisent sa manière, le Docteur Subtil tient à affirmer que[1] « le tout est un être autre que l'ensemble de ses parties considérées comme réunies mais distinctes.... Il en diffère en tant qu'entité absolue. — *Totum est ens aliud ab omnibus partibus conjunctim et divisim. ... Etiam est aliud ens et alia entitas absoluta.* »

Cela ne veut pas dire qu'en sus de la forme substantielle qui achève la matière et, par là, produit le composé, il faille considérer une nouvelle forme qui viendrait perfectionner à la fois la forme précédente et la matière ; mais, cependant, on peut dire que cette entité nouvelle est la forme du tout, distincte de la forme substantielle partielle directement unie à la matière ; et, par là, on doit entendre que cette troisième entité, que cette forme du tout, c'est la nature totale ou l'essence (*quidditas*). Ce n'est pas une « forme informante »; aucune matière ne lui correspond ; c'est la forme qui donne au composé tout entier son existence en tant qu'essence (*ens quidditative*).

C'est ainsi qu'au sein de toute substance, Scot compte trois entités universelles dont chacune a son hœccéité propre.

En cette doctrine, il est permis de reconnaître à la fois l'influence de Roger Bacon et celle de Saint Bonaventure. Bacon avait soigneusement distingué, d'une part, la matière universelle, la forme universelle, le composé universel, et, d'autre part, la matière singulière, la forme singulière, le composé singulier; mais quelle est la cause qui différencie ceux-ci de ceux-là, il ne l'avait pas dit. Saint Bonaventure, de son côté, avait signalé que le rôle de certaines raisons séminales était de conférer une certaine manière d'être, de faire passer de l'existence universelle à l'existence individuelle ; ces raisons séminales étaient évidemment les avant-coureurs de l'hœccéité.

Mais poussons plus loin l'examen de la doctrine de Duns Scot ; voyons exactement ce qu'il entend quand il dit, par exemple, que la matière individuelle est une chose, mais que la matière

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. III, Dist. II, quæst. II.

universelle et l'hœccéité ne sont pas deux choses, qu'elles sont seulement deux réalités et que la distinction qui les sépare est purement formelle.

Pour comprendre le sens exact de ces propositions, il convient d'avoir présent à la mémoire le conceptualisme très net que le Docteur Subtil affirme en toutes circonstances. « L'universel n'existe pas en acte, dit-il [1], ailleurs que dans l'intelligence. L'universel en acte, en effet, c'est ce qui est un en des choses multiples et qui, en son unité, provient de ces choses multiples, de telle sorte qu'en chacune de ces choses, il y ait une aptitude prochaine à cet universel en acte... » « Il faut bien comprendre, dit-il encore [2], que l'universel complet, c'est ce qui est en des choses multiples et dérive de ces choses multiples, non pas en acte, mais en puissance prochaine ; cet universel n'est rien, si ce n'est en la considération de l'intelligence ; c'est ce qui, en des choses multiples, est un en puissance, ces mots signifiant non pas qu'il est en puissance selon la nature, mais seulement qu'il est en puissance selon la logique (*ut accipitur potentia logice, non naturaliter*), qu'il peut, sans contradiction, être en plusieurs choses ; et c'est ainsi qu'il peut être commun en la nature des choses ».

La pensée de Scot nous est ainsi connue d'une manière bien certaine ; les individus seuls existent d'une manière actuelle hors de l'esprit ; l'universel n'existe pas en acte en ces individus ; il n'y est qu'à l'état de puissance logique prochaine, c'est-à-dire que l'intelligence peut l'en tirer par abstraction ; il existera alors en acte, mais dans l'intelligence seule.

Partant, la matière individuelle, la forme individuelle, le composé individuel sont seuls des choses qui existent en acte hors de l'esprit ; la matière universelle, la forme universelle, le composé universel ne sont que des idées formées par abstraction, inexistantes hors de la raison : « A la matière considérée en soi [3], il ne répugne pas d'être commune à diverses matières existant en divers individus ; de même, il ne répugne pas à la notion (*ratio*) de la forme d'être commune à des formes diverses en divers individus ; donc, de cette matière ignée que voici et de celle que voilà, on peut tirer par abstraction la notion commune de matière [ignée] ; de même de cette forme-ci et de cette forme-

1. Joannis Duns Scoti *Reportata Parisiensia*, Lib. II, Dist. XII, quæst. V.
2. Joannis Duns Scoti *Quæstiones in Metaphysicam Aristotelis*, lib. VII, quæst. XIII.
3. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. III, Dist. XXII, quæst. unica.

là, on peut abstraire la notion commune de forme [ignée]. Mais, de la forme et de la matière ainsi conçues par abstraction, se forme le composé [igné] abstrait et général ; ce composé est un par lui-même, car cette forme commune et cette matière commune sont, l'une, acte commun, et l'autre, puissance commune ; de même que cette matière-ci et cette forme-ci, dont l'une est puissance spéciale et l'autre acte spécial, font le composé bien déterminé que voici, qui est un ; de même, donc, que ce composé [individuel] est un par lui-même, de même, il a une essence spécifique (*quidditas*) qui est une par elle-même ; et de même que son unité ou son entité comprend en elle une matière et une forme, de même en est-il de son essence spécifique... Au septième livre de la *Métaphysique*, le Philosophe enseigne ceci : De même que cette matière concrète (*contracta*) avec cette forme-ci donne cet individu-ci, qui a le plus haut degré d'individualité (*hoc individuum ultimate*), de même, de la matière commune et de la forme commune résulte l'essence spécifique (*quidditas*) commune. En voici la démonstration : La matière que voici et la forme que voici produisent un composé individuel un par lui-même ; ce même caractère appartient également à la matière que voilà prise avec la forme que voilà ; ce caractère commun à tout couple d'une matière individuelle et d'une forme individuelle provient de quelque chose de commun à toutes ces matières, chose qui a, en premier lieu, la propriété de donner un composé un avec une autre chose commune à toutes ces formes ; ces deux choses, ce sont la forme commune et la matière commune [1]. Et, en effet, la raison pour laquelle cette forme [individuelle]-ci donne un composé un par lui-même avec cette matière [individuelle]-ci, c'est que l'une est acte et que l'autre est puissance ; or, cette raison, être acte et être puissance, est commune à plusieurs [formes et à plusieurs matières] ; [si tous ces couples d'une matière et d'une forme peuvent donner un composé qui est un par lui-même,] c'est donc grâce à quelque chose qui leur est commun, et ce quelque chose n'est rien que la propriété première qu'ont la matière et la forme de donner un composé un ; mais tout ce qui, de soi, est un, a aussi, de soi, une certaine essence (*habet per se quod quid est*). »

1. La concision de Duns Scot nous a obligé, pour être clair, à paraphraser ce texte ; aussi le citerons-nous ici :

« *Cujus probatio est hæc : Quia facere per se unum in singulari convenit huic materiæ et huic formæ et illi materiæ et illi formæ ; igitur hoc convenit eis per aliquod commune cui primo convenit facere unum cum alio ; et hæc est materia in communi et forma in communi* ».

Tout ce texte ne cesse de confirmer ces propositions : La matière individuelle, la forme individuelle, le composé individuel sont, seuls, des choses qui existent hors de l'esprit ; la matière commune, la forme commune, le composé commun qui résulte de leur union et qui constitue l'essence spécifique, ne sont que des notions formées par abstraction et, hors de l'intelligence, dépourvues de toute existence.

Donc, hors de l'esprit, le composé commun, l'essence spécifique n'existe pas séparément de l'hœccéité qui en fait un individu ; la distinction formelle entre l'essence spécifique et la différence individuelle est le résultat d'une opération tout intellectuelle ; nous allons entendre le Docteur Subtil l'affirmer à nouveau.

Duns Scot, pour exprimer sa pensée avec plus de précision, aime à forger des néologismes ; par là, son latin se hérisse de termes techniques ; le caractère abstrus que l'on a coutume d'attribuer à sa Philosophie provient, en grande partie, de cette forme de langage ; cette langue, d'ailleurs, a grandement contribué à faire dévier les disciples de Scot de la véritable pensée de leur maître ; ils ont cru voir des choses sous ces termes que le Docteur Subtil avait seulement imaginés pour désigner des concepts.

Afin de marquer comment le particulier est contenu dans le général, Scot dit qu'il y est contenu d'une manière unitive (*unitive contentus*). L'individu est contenu d'une manière unitive dans l'espèce, l'espèce est contenue d'une manière unitive dans le genre.

Or « entre deux choses [1] qui sont contenues d'une manière unitive l'une dans l'autre, il n'y a ni séparation réelle ni séparation potentielle. De même la nature que notre intelligence regarde comme caractéristique de l'espèce, et que l'on dit exister en la chose [individuelle], est commune à tous les individus de l'espèce ; elle y est de la même manière que tout principe commun est en puissance dans la chose individuelle ; jamais elle n'est séparée de cette autre perfection qui est contenue en elle d'une manière unitive, de ce degré en lequel est conférée la différence individuelle. Jamais l'espèce n'est produite, en la réalité, si ce n'est sous ce degré déterminé ; elle n'en est jamais séparable, car ce degré, avec lequel elle est toujours posée en la réalité, est contenu en elle d'une manière unitive...

1. Joannis Duns Scoti *Quæstiones in Metaphysicam Aristotelis*, lib. VII, quæst. XIII.

« Par l'effet de sa blancheur, une pierre blanche répugne formellement à être noire ; mais si par l'intelligence, on sépare la blancheur de la pierre, qui en est le sujet générique, la noirceur ne répugne plus à la pierre en général. De même, le composé formé par la nature et par la différence individuelle répugne formellement à la division ; mais si l'on en sépare la différence individuelle, la nature spécifique n'a plus, à l'égard de la division, la répugnance qu'elle tenait de cette différence ; elle est alors commune, comme il a été dit, car elle a le pouvoir logique d'exister en plusieurs individus... Si nous parlons au point de vue de la réalité, l'humanité qui est en Socrate n'est pas la même que l'humanité qui est en Platon ; entre ces deux humanités, il y a une différence réelle, provenant des différences individuelles qui sont contenues d'une manière unitive en l'humanité, et qui, de part et d'autres, en sont inséparables. Mais si, de part et d'autre, nous détachons cette différence individuelle, nous concevons la nature [humaine], non plus comme douée de cette unité la plus élevée, mais seulement comme douée de cette unité moindre qu'est la communauté ; l'humanité de Socrate n'est alors distincte de l'humanité de Platon ni par division numérique, ni par aucune autre division non spécifique. »

Ce que nous venons d'entendre du composé spécifique, de la quiddité, Duns Scot est prêt à le répéter de la forme commune, de la matière commune ; la forme commune, la matière commune n'existent pas en acte hors de l'esprit, qui les conçoit par abstraction ; dans la réalité, dans les choses, il n'y a que des matières individuelles, que des formes individuelles.

Volontiers, donc, Duns Scot emprunterait à Bacon les tableaux dichotomiques par lesquels celui-ci, s'inspirant d'Avicébron, classait, d'une part, les formes universelles, les matières universelles, les composés universels, puis, d'autre part, les formes individuelles, les matières individuelles, les composés individuels ; mais, pour lui, ces trois derniers tableaux ordonneraient seuls des *choses* totales ou partielles ; les trois premiers n'ordonneraient que des *réalités*, que des *formalités*, c'est-à-dire des notions abstraites que la pensée a formées en retranchant aux *choses* la formalité, la réalité ultime qui leur conférait l'unité individuelle.

On voit alors comment tout le plan réaliste qu'Avicébron a cru reconnaître en la nature des choses se trouve réduit à un plan purement idéal.

« A parler au point de vue de la réalité, et selon ce qui existe,

écrit le Docteur Subtil [1], il n'y a pas de substance commune, ..., encore qu'il soit vrai de dire qu'elle existe si l'on se place au point de vue de la Logique. »

« Il est certain, écrit-il encore [2], que la matière première n'est pas, en toutes les choses qui sont pourvues de matière, une d'unité réelle et déterminée... Si elle est une en toutes les choses pourvues de matière, c'est d'une certaine unité universelle, d'une unité de raison, parce que la notion (*ratio*) de cette matière-ci et de cette matière-là est la même, comme il y a une même notion de cet homme-ci et de tous les hommes ; cependant tous les hommes ne sont pas un seul homme doué d'unité réelle...

» La subdivision numérique n'atteint pas la matière première en son essence, mais seulement en son existence ; or, au point de vue de son existence, la matière n'est pas la même en toutes choses. »

Nous avons maintenant, de la doctrine de Duns Scot, une vue d'ensemble ; nous la pouvons désormais comparer à une autre doctrine dont elle a, au plus haut point, subi l'influence ; nous voulons parler de la doctrine d'Henri de Gand.

Selon Henri de Gand, ce qui constitue l'existence d'un être en constitue, en même temps, l'unité ; le principe d'individuation, c'est l'existence même ; volontiers donc, Henri eût donné à l'existence le nom d'hœccéité.

Si l'on établit cette équivalence entre l'*existentia* ou l'*esse existentiæ* que considère Henri de Gand et l'*hæcceitas* dont traite Jean Duns Scot, on trouvera tout aussitôt mainte occasion de rapprocher les propos de ces deux docteurs ; les rapprochements seront si nombreux et si étroits qu'un lecteur superficiel pourrait être tenté de prendre Jean de Duns pour un disciple d'Henri.

Ce lecteur aurait raison jusqu'à un certain point, car la Métaphysique de Jean de Duns doit beaucoup à la Métaphysique d'Henri ; mais il n'aurait raison que jusqu'à un certain point, car entre les pensées de ces deux maîtres, il y a une divergence essentielle ; elles ne s'accordent point touchant la distinction entre l'essence et l'existence.

Pour Henri de Gand, il n'y a pas entre l'essence et l'existence la distinction réelle que traçait Thomas d'Aquin, car ni dans la réalité ni dans l'esprit, l'existence ne peut être posée sans l'es-

1. Joannis Duns Scoti *Expositio metaphysicæ Aristotelis*, Lib. VII, Summa II, Cap. XIV.
2. Joannis Duns Scoti *Quæstiones disputatæ de primo rerum principio*, Quæst. XX, art. I.

sence ; il n'y a pas non plus une simple distinction de raison, seule admise par Siger de Brabant, par Godefroid de Fontaines, par Roger Bacon, car, sinon en réalité, du moins dans l'esprit, l'essence peut être posée sans que l'existence le soit.

Si l'esprit peut ainsi poser l'essence sans poser l'existence, c'est qu'il peut considérer une chose en tant qu'elle est l'image d'une idée ou d'un modèle éternellement existant en la pensée divine, sans être contraint de la considérer en même temps comme effet de la puissance divine qui lui confère l'existence.

En tant qu'image d'une idée divine, la chose a une certaine manière d'être, distincte de l'existence. Thomas d'Aquin et Henri de Gand s'accordent à donner à cette manière d'être le nom d'être d'essence (*esse essentiæ*), que nous pouvons remplacer par le nom d'existence essentielle ; ils s'accordent à déclarer que cette existence essentielle peut être posée dans l'esprit séparément de l'existence proprement dite ou existence actuelle, tandis que dans les choses qui sont hors de l'esprit, l'existence essentielle est invariablement unie à l'existence actuelle et individuelle.

Telle est la théorie contre laquelle proteste toute la doctrine de Duns Scot.

De même que l'individu est contenu d'une manière unitive dans l'espèce, de même l'existence actuelle et individuelle est contenue d'une manière unitive en l'existence essentielle ; entre ces deux existences, donc, il n'y a ni séparation réelle ni séparation potentielle ; l'essence n'a pas d'autre manière d'être que l'existence actuelle et individuelle ; l'esprit seul distingue l'essence au sein des individus qui existent hors de lui ; mais cette opération intellectuelle ne confère à l'essence, séparée de l'existence réelle, aucune manière d'être ; il n'y a pas d'*esse essentiæ*, d'existence essentielle. Voilà ce que Scot va très nettement affirmer contre Henri de Gand, et son affirmation vaudra *a fortiori* contre Thomas d'Aquin.

Pour distinguer l'existence essentielle de l'existence actuelle, Henri de Gand a fait consister la première en un certain rapport entre la créature et Dieu et la seconde en un autre rapport entre les deux mêmes termes ; en tant qu'elle est l'image d'une idée éternellement contenue en la connaissance divine, la créature a l'existence essentielle, mais non point l'existence actuelle ; pour qu'elle possède cette dernière existence, il faut qu'elle contracte avec Dieu un second rapport, par lequel elle devient un effet du pouvoir créateur de Dieu.

Duns Scot trouve qu'il n'y a rien, en cette analyse, qui soit véritable [1].

« Ce n'est pas seulement l'existence essentielle, c'est aussi l'existence actuelle qui est le fondement d'un tel rapport entre la créature et Dieu. Selon Saint Augustin, en effet, Dieu ne connaît pas de deux manières différentes les choses qui sont déjà créées et celles qui doivent être créées ; il prévoit [de toute éternité] l'existence actuelle aussi bien que l'existence essentielle ; personne, cependant, n'admettra qu'en vertu de ce rapport, l'existence actuelle a été de toute éternité une existence réelle et véritable ; dès lors, il n'y a pas plus de raison pour l'admettre au sujet de l'existence essentielle.

» D'ailleurs, tous les motifs que l'on invoque pour démontrer que l'intelligence divine [confère une manière d'existence à l'essence qu'elle conçoit,] on pourrait également les invoquer au sujet de notre intelligence. » Il semble bien, d'ailleurs, que telle ait été l'intention de Thomas d'Aquin et d'Henri de Gand ; maintes fois, ils ont déclaré explicitement ou donné implicitement à entendre que l'*esse essentiæ*, l'existence essentielle, c'est la manière d'être qu'a l'essence en notre esprit. « En effet, lors même qu'une chose n'existe pas, nous pouvons la concevoir, et nous en pouvons concevoir soit l'essence, soit l'existence ; cependant, on n'admettra pas que, par l'effet de l'idée que nous avons conçue, cette chose ait une véritable existence actuelle non plus qu'une véritable existence essentielle. »

Il n'y a donc aucune existence essentielle distincte de l'existence actuelle. « On appelle être bien déterminé (*ens ratum*), dit Duns Scot, toute chose qui a une existence ferme, une existence vraie, soit essentielle, soit actuelle, car l'une de ces existences ne se rencontre pas sans l'autre de quelque manière qu'on les veuille distinguer. — *Ens ratum appellatur illud quod habet esse firmum et verum esse, sive essentiæ, sive existentiæ ; quia unum non est sine altero, qualitercunque distinguantur.* » On ne saurait dire plus formellement qu'entre l'essence et l'existence, il n'y a ni la distinction réelle que Thomas d'Aquin traçait ni la distinction d'intention qu'Henri de Gand apercevait ; il n'y a qu'une distinction de raison.

Une autre voie semble s'ouvrir, qui conduirait à poser une existence essentielle différente de l'existence actuelle. Ce qui

1. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. I, Dist. XXXVI, quæst. unica. En cette question, Maurice du Port signale un long développement comme interpolé ; nous nous sommes gardé d'en faire état.

n'existe pas d'une manière actuelle peut être possible ou impossible ; mais l'impossible est plus complètement non-être, plus parfaitement néant que le pur possible ; cela ne saurait être si le possible privé d'existence actuelle ne possédait cependant un certain mode d'existence qui est refusé à l'impossible ; ce mode d'existence, c'est l'existence essentielle. On voit qu'en niant toute distinction, soit réelle soit d'intention, entre l'existence actuelle et l'existence essentielle, on serait conduit à une conséquence contradictoire. Alors, en effet, « si ce qui est possible serait un pur néant ou un pur non-être et ce qui est purement impossible serait aussi un pur néant ; celui-ci ne serait pas plus complètement néant que celui-là, ce qui semble absurde ; le possible n'est donc pas un néant absolu ; c'est un certain être. »

On peut chercher à préciser davantage cette manière d'être qui convient au possible ; on peut dire que le possible se distingue de l'impossible en ce qu'il existe en ses causes ; un homme qui n'existe pas encore d'une manière actuelle est, cependant, moins inexistant qu'une chimère, car il y a des causes qui sont capables de produire cet homme, il n'y en a pas qui puissent engendrer une chimère. On arrive ainsi soit à assimiler soit à substituer à l'existence essentielle cette existence qu'une chose possible possède au sein des causes qui la peuvent produire, cette existence que Jean Philopon regardait comme la véritable existence en puissance, que Guillaume Varron nommait existence en puissance objective. Glissant sur une pente où Godefroid de Fontaines l'avait, en quelque sorte, poussé, Gilles de Rome avait attribué à cette existence en puissance objective une part des caractères que Thomas d'Aquin et Henri de Gand attribuaient à l'existence essentielle.

De toute cette théorie, Jean de Duns ne veut absolument rien garder. Cette proposition : la chimère n'existe pas, ne dit absolument rien de plus que cette autre : l'homme n'existe pas ; si l'homme n'existe pas, il n'est pas moins un néant que la chimère. « Pendant toute l'éternité [qui a précédé la création de l'homme], il a appartenu à l'homme de ne pas être quelque chose ; il appartient de même à la chimère de ne pas être quelque chose. Seulement l'affirmation qui consiste à dire : c'est quelque chose, ne répugnait pas à l'homme ; la négation de l'existence lui convenait seulement en ceci qu'elle niait l'acte ou la cause qui lui eût conféré l'existence. Au contraire, cette même affirmation répugne à la chimère, car aucune cause ne saurait faire qu'elle soit quelque chose. Quant à la raison pour laquelle cette affirmation

répugne à la chimère et ne répugne pas à l'homme, il n'y en a pas d'autre que ceci : L'homme est l'homme, et la chimère est la chimère, et il en est de même en toute intelligence qui conçoit l'homme ou la chimère. Car, nous l'avons dit, tout ce qui répugne formellement à une chose, [c'est-à-dire en toute intelligence qui conçoit cette chose], tout cela lui répugne aussi en soi ; et ce qui ne répugne pas formellement à une chose ne lui répugne pas non plus en soi.

» Et n'allons pas nous imaginer que cette affirmation : C'est quelque chose, ne répugne pas à l'homme parce que l'homme est un être en puissance, tandis qu'elle répugne à la chimère parce que la chimère n'est pas un être en puissance. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Il ne répugne pas à l'homme d'être quelque chose ; l'homme est donc possible, de puissance logique ; cela répugne à la chimère ; la chimère est donc impossible par impossibilité logique. C'est cette possibilité logique qui a pour conséquence la possibilité objective, et cela parce qu'on admet la toute puissance de Dieu qui s'étend à tout ce qui est logiquement possible. Toutefois, cette possibilité logique demeurerait isolément et par elle-même, alors même qu'on admettrait, par impossible, qu'aucune puissance objective ne lui correspondît.

» De ce fait, donc, que l'existence ne répugne pas à l'homme, ni d'une manière réelle, en la nature des choses, ni d'une manière conceptuelle en l'intelligence, la première de toutes les raisons, la raison irréductible à toute autre, c'est que l'homme est formellement homme. Et la première des raisons pour lesquelles l'existence répugne à la chimère, c'est qu'elle est chimère en tant que chimère.

» Cette négation, donc, qui pose la non-existence *(nihileitas)* ne convient pas de la même manière à l'homme durant l'éternité [antérieure à la création] et à la chimère. Mais la chimère n'est pas, par là, plus complètement rien du tout *(magis nihil)* que n'était l'homme. »

En résumé, certaines choses sont, et d'autres ne sont pas. Entre celles qui ne sont pas, on ne saurait marquer divers degrés de non-être ; elles sont toutes également des néants.

Une chose qui n'est pas est logiquement possible ou logiquement impossible. Dans les deux cas, elle est également privée de toute existence ; mais, dans le premier cas, il ne répugne pas à la notion de cette chose d'être conçue comme existence et, partant, l'existence réelle ne répugne pas à cette chose ; dans le second

cas, cette double répugnance empêche d'associer l'existence à la chose soit dans l'esprit, soit dans la réalité.

A la possibilité logique ou à l'impossibilité logique d'une chose, il serait absurde de chercher une raison d'être en remontant plus haut, en recourant à quelque existence en puissance subjective ou objective. Telle chose est possible ou impossible simplement parce qu'elle est telle chose ; ce que cette chose est formellement, ce qu'elle est en tout esprit qui la conçoit, est la raison ultime de la non-répugnance ou de la répugnance entre cette chose et l'existence.

Telle est la doctrine absolument nette et tranchée de Duns Scot.

Elle apparaît comme la revanche du sens commun secouant le joug auquel le Péripatétisme avait, depuis si longtemps, soumis l'esprit humain.

Le Péripatétisme est né du désir de glisser un moyen terme entre les deux termes opposés de ce dilemme : être ou ne pas être. Entre le non-être et l'existence proprement dite, actuelle, individuelle et réelle, Aristote avait mis l'existence en puissance, l'existence matérielle.

A l'existence en puissance du Péripatétisme, Jean Philopon avait substitué l'existence d'une chose dans les causes qui la peuvent produire. Le Néoplatonisme d'Avicenne et d'Al-Gazâli avait imaginé l'existence possible de l'essence que la cause créatrice transformait en existence nécessaire. Thomas d'Aquin et Henri de Gand avaient, de diverses façons, interposé cette existence essentielle entre le non-être et l'existence actuelle.

Avec une impitoyable rigueur, Jean Duns Scot anéantit toutes ces formes atténuées d'existence que les diverses philosophies avaient mises entre l'être et le non-être. Déjà Henri de Gand avait déclaré que l'existence purement en puissance considérée par Aristote était, tout simplement, une non-existence ; aujourd'hui, Scott refuse d'admettre l'existence essentielle quelle que soit la forme sous laquelle elle se présente. Il ne veut reconnaître qu'une seule sorte d'existence, l'existence réelle, actuelle, individuelle, la seule qu'admette le sens commun. Hors de cette existence-là, il n'y a que le non-être, apanage également départi aux choses possibles et aux choses impossibles. De ce que l'esprit peut associer la notion d'existence à la notion d'une chose possible, il n'en résulte pas que cette chose possède une existence de quelque sorte que ce soit.

Al-Gazâli avait déjà, aux doctrines diverses des philosophes

péripatéticiens et néo-platoniciens, opposé cette proposition : La soi-disant existence en puissance est un simple jugement de non-contradiction logique. Jean de Duns Scot reprend à son compte cette proposition et en fait un des axiomes fondamentaux de sa doctrine.

II

L'Ecole Scotiste, d'après les Questions sur la Physique de Jean le Chanoine

L'enseignement de Jean de Duns Scot paraît avoir provoqué chez les Franciscains un véritable bouillonnement intellectuel. Une multitude de Mineurs se mirent à philosopher qui, presque tous, se réclamaient de l'autorité du Docteur Subtil, mais qui sollicitaient sa pensée les uns dans un sens et les autres dans une autre direction. Pour nous renseigner sur cette activité de l'Ecole Scotiste et sur les maitres qu'on y écoutait le plus volontiers, nous consulterons souvent un document précieux dont il nous faut, ici, dire quelques mots ; nous voulons parler des *Questions sur la Physique d'Aristote* composées par Jean le Chanoine [1].

Jean, surnommé le Chanoine [2], n'était pas Anglais comme on l'a souvent écrit, mais catalan ; « selon la diversité des climats, dit-il [3], nous voyons que des animaux divers sont engendrés ; en

1. Joannis Canonici *questiones super VIII lib. phy. Aristo. perutiles : nuperrime correcte et emendate : additis textibus Commentorum in margine : una cum utili Repertorio cunctorum auctoris notabilium indice.* Colophon : Questionibus subtilissimis clarissimi doctoris Joannis canonici ex ordine minorum : nuper per philosophie lectorem sancti Nicolai de Venetijs fratrem Franciscum montis feretri summa cum cura castigatis cum textu in principio questionum interposito. finis impositus est. Venetijs mandato heredum quondam domini Octaviani Scoti civis ac patricij Modoetiensis : et sociorum. Anno a dominica incarnatione. 1520. die. 8. Maij. — Dès avant l'an 1500, cet ouvrage avait eu de très nombreuses éditions. Le *Repertorium bibliographicum* de Hain énumère les suivantes : Padoue, sans nom d'éditeur, 1475 ; Venise, Octavianus Scotus, 1481 ; Vicence, Henricus Librarius, 1485 (avec Joannis Ganduæ *Commenta in libros Physicorum*) ; Venise, Bonetus Locatellus et Octavianus Scotus, 1487. Il faut y joindre une édition donnée en 1492, à Venise, par les mêmes éditeurs.

2. Du Boulay le nomme Jean le Chanoine ou Jean Canon (Bulæi *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 185 et Index rerum). Que l'épithète *Canonicus* signifie un attribut et non pas un nom de famille, cela semble résulter de cet exemple cité par l'auteur : *Joannes est albus et est canonicus ; ergo est albus canonicus* (Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. II, quæst. IV ; éd. cit., fol. 33, col. c).

3. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. IV, quæst. I ; éd. cit., fol. 40, col. a. — Cf. L'*Ecole Franciscaine*. XI[e] année, n° 9, 25 mai 1912 ; p. 102, col. b.

un pays naissent les lions, en un autre, il n'en naît point; en une région on trouve les limaces et les escargots recherchés; ainsi en est-il en notre féconde Catalogne (*in una limaces vel affectati caragolli; ut in nostra Cathalonia lætabunda*); en d'autres régions, on n'en trouve point. » Nombre d'auteurs l'ont, nous ne savons sur la foi de quels renseignements, nommé Jean Marbres. Dans son *Clipeus Thomistarum*, publié en 1475, Petrus Nigri le nomme Jean le Catalan (*Joannes Catalanus*) [1]. Luc Wadding en fait [2] un auditeur immédiat de Scot, qui aurait suivi l'enseignement de ce maître à Oxford, puis à Paris. Si cette opinion, qui ne semble reposer sur aucun texte, est fondée, il faudrait admettre que Jean le Chanoine a survécu très longtemps à Jean Duns, assez longtemps pour recueillir non seulement les leçons du Docteur Subtil, mais encore l'enseignement de tous les disciples que celui-ci avait formés.

En général, les scolastiques ne nomment pas les docteurs dont ils discutent les opinions; une épithète indéfinie, telle que *quidam doctor*, suffit à désigner l'auteur dont on rapporte les thèses. Par une heureuse exception, Jean le Chanoine émaille ses *Questions* de noms propres.

Parmi ces noms, on en trouve un que la citation de Jean le Chanoine a seule sauvé d'un complet oubli; c'est celui d'un certain François Bleth [3], qui avait écrit sur la Physique.

Tous les autres appartiennent à des personnages bien connus; il en est beaucoup que nous avons déjà rencontrés ou que nous rencontrerons bientôt : tel un *Magister Gualterius* [4] qui est Gautier Burley; tels encore les deux grands philosophes franciscains que sont François de Meyronnes [5] et Guillaume d'Occam [6].

Deux noms se retrouvent presque en chaque *Question* de Jean le Chanoine; ce sont ceux de Thomas l'Anglais et de François de la Marche.

Thomas l'Anglais est un personnage qui eut des discussions avec

1. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. IV, p. 221 et note 265, p. 222.
2. Lucas Waddingus, *Scriptores Ordinis Minorum*; editio novissima, Romæ, 1906, p. 132.
3. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. IV, quæst. V; éd. cit., fol. 43, col. d. — Cf. Sbaraleæ *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*; Nova editio, Romæ, MCMVIII, pp. 260-261.
4. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. VIII; éd. cit., fol. 21, col. a.
5. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. II, quæst. III; éd. cit., fol. 11, col. d. — Lib. II, quæst. I; éd. cit., fol. 27, col. d. — Lib. III, quæst. III; éd. cit., fol. 38, col. a.
6. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. IX; éd. cit., 22, col. d.

Pierre Auriol [1]. Il se nommait Thomas de Wilton, était chancelier de Londres, et séjournait à l'Université de Paris en vertu d'une dispense que le pape lui avait accordée le 20 août 1320. Il avait fait école à Paris, car Jean le Chanoine argumente quelque part [2] contre « *Thomas Anglicus et omnes ejus sequaces.* »

François de la Marche [3] se nommait Francesco Rosso, *Franciscus Rubeus*; il était de Pignano, bourg du diocèse d'Ascoli et de la Marche d'Ancône, d'où les épithètes diverses : *de Apiniano*, *de Esculo*, *de Marchia* que l'on trouve accolées à son nom et qui ont amené Wadding [4] à le subdiviser en trois personnages distincts. Il fut du parti de Michel de Césène et de Guillaume d'Ockam contre Jean XXII et fut, de ce chef, censuré au Chapitre général des Mineurs tenu à Paris en 1328 ; cette censure fut renouvelée en 1331 au Chapitre de Perpignan.

De ce François de la Marche, nous possédons des *Questions* très développées sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Ces *Questions* sont conservées par un manuscrit de la Bibliothèque Nationale [5] auquel nous aurons plusieurs fois recours.

Dans ce manuscrit, l'ouvrage ne porte aucun titre ; il commence d'emblée pár les lignes suivantes [6] :

« *Queritur primo utrum ens simpliciter simplex possit esse subjectum alicujus scientie viatorum. Et videtur primo quod non, quia quod non cadit sub questione, nec sub scientia...* »

Mais les *explicit* des divers livres nous font connaître l'auteur. Ainsi, à la fin du premier livre, nous lisons [7] :

Explicit primus liber magistri FRANCISCI DE MARCHIA *de ordine fratrum minorum. Deo gratias.*

L'*explicit* du second livre est ainsi libellé [8] :

Explicit 2us liber Magistri FRANCISCI DE MARCIA (sic) *de ordine minorum, et erit ad usum fratris Pauli de forosinfronio provincie marchie anchonitane, ordinis minorum.*

Le copiste s'était arrêté après le mot : *fratris*, laissant en blanc le nom du futur dépositaire de l'ouvrage qu'il transcrivait ; aussi est-ce une autre main qui a mis le nom de Paul de Fossombrone, de la Marche d'Ancône, de l'ordre des Mineurs.

1. Noël Valois, *Op. laud.*, p. 507.
2. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. 22, col. b.
3. Sbaraleæ *Op. laud.* ; éd. cit., p. 237 (art. *Franciscus Asculanus*).
4. Lucæ Waddingi *Op. laud.*, p. 77 (art. *Franciscus Asculanus*), p. 84 (art. *Franciscus de Marchia*) ; p. 93 (art. *Franciscus Rubeus*).
5. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. nº 3071.
6. Ms. cit., fol. 1, col. a.
7. Ms. cit., fol. 77, col. b.
8. Ms. cit., fol. 125, col. c.

Après le troisième livre, le copiste écrit [1] :

Explicit reportatio super 3um librum a fratre FRANCISCO DE MARCHIA. *Deo gratias.*

Les *Questions* de François de la Marche prennent fin sur cette formule [2] :

« *Ad quam beatitudinem nos perducat ille qui est benedictus in secula seculorum. Amen.* »

Aussitôt après, la copie porte :

Explicit reportatio 4i libri sententiarum magistri FRANCISCI DE MARCHIA *fratris minoris et sacre theologie doctoris. Deo gratias.*

Ces quatre explicit ne laissent point de doute sur l'authenticité de l'ouvrage. La conformité du contenu avec ce qu'en rapporte Jean le Chanoine confirme, d'ailleurs, cette authenticité.

C'était encore un Franciscain que ce Landulphus, maintes fois cité par Jean le Chanoine [3]. Landulphe Carracioli [4] appartenait à une famille noble de Naples ; il fut successivement évêque de Stabies (1331) et archevêque d'Amalfi.

Enfin, Jean le Chanoine cite, à plusieurs reprises, Gérard d'Odon (*Gerardus Odonis*) [5]. Celui-ci fut, en l'ordre de Saint François, un très grand personnage. Né dans l'Aquitaine [6] et non, comme on l'a dit, à Châteauroux, il devint, en 1329, maître général de l'Ordre ; plusieurs fois légat du pape, il fut élevé, le 27 octobre 1342, à l'évêché de Catane, puis, vers 1348, au patriarcat d'Antioche. Il mourut à Catane en 1349.

La première fois que Jean le Chanoine cite Gérard d'Odon, il le qualifie de *generalis minister Ordinis Minorum*. Nous pouvons conclure de là que les *Quæstiones super libros physicorum* furent composées entre 1329 et 1342. En leur assignant pour date 1330, on se tromperait sans doute de fort peu, et par défaut.

On est étonné de constater à quel point les docteurs plus anciens que Jean de Duns étaient démodés dans le cercle de philosophes dont Jean le Chanoine faisait partie. Si les *Quæstiones* prennent volon-

1. Ms. cit., fol. 135, col. c.
2. Ms. cit., fol. 170, col. d.
3. JOANNIS CANONICI *Op. laud.*, lib. I, quæst. II ; éd. cit., fol. 7, col. a. — Lib. I, quæst. IV ; éd. cit., fol. 7, col. c. — Lib. I, quæst. VIII ; éd. cit., fol. 21, col. b. — Lib. IV, quæst. V ; éd. cit., fol. 43, col. c. — Lib. IV, quæst. VII ; éd. cit., fol. 47, col. c, et fol. 48, col. c.
4. LUCÆ WADDINGI *Op. laud.*, éd. cit., p. 158 (art. *Landulphus Caracciolus*).
5. JOANNIS CANONICI *Op. laud.*, Lib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. 23, col. d. — Lib. IV, quæst. V ; éd. cit., fol. 43, col. a. — Lib. VI, quæst. I ; éd. cit., fol. 59, col. c, et fol. 60, col. a.
6. FR. MARIE PASCAL ANGLADE, O. M., *Sur la patrie de Fr. Gérard Odonis, Ministre Général* (*Archivium Franciscanum Historicum*, t. VI, 1913, p. 392).

tiers les Thomistes à parti, elles citent une seule fois [1], croyons-nous, le nom de Thomas d'Aquin ; et, sans doute, il y a quelque ironie en ce passage [2] où une doctrine du *Doctor communis* est ainsi désignée : « Une opinion d'un certain docteur, opinion que les Toulousains prennent pour article de foi. » Gilles de Rome, lui aussi, n'est cité qu'une seule fois [3]. Le nom d'un philosophe comme Henri de Gand ne se rencontre pas sous la plume de Jean le Chanoine. Ce n'est pas là, d'ailleurs, l'effet d'un ostracisme qui frapperait les philosophes étrangers à l'ordre de Saint François, auquel notre auteur semble n'avoir pas appartenu [4]. Nous ne trouvons pas davantage, aux *Quæstiones*, les noms d'Alexandre de Alès, de Saint Bonaventure, de Roger Bacon, de Richard de Middleton et de Guillaume Varron. Il semble vraiment que, pour Jean le Chanoine, la Philosophie aît été inaugurée par Scot, « le Docteur subtil [5] ».

De tous les philosophes que nomme Jean le Chanoine, celui qu'il cite le plus fréquemment, c'est assurément Pierre Auriol ; il est vrai qu'il le cite presque toujours pour le combattre. De Pierre Auriol, il a lu non seulement le commentaire aux *Sentences*, mais encore un certain traité *De principiis naturæ* [6]. Ce traité n'a jamais été imprimé, mais on en connaît des exemplaires manuscrits [7]. Les *Questions* de Jean le Chanoine seront donc, pour nous, une source précieuse de renseignements ; maintes fois nous y puiserons la connaissance de doctrines émises par les maîtres qui sont venus aussitôt après Duns Scot et, en particulier, par Pierre Auriol.

III

Pierre Auriol

Le franciscain Pierre Auriol n'était, peut-être, que de quelques années plus jeune que Jean de Duns Scot ; la nombreuse pléiade de philosophes, frères mineurs pour la plupart, qui illustrèrent l'école de Paris au voisinage de l'an 1320, eut souvent à choisir

1. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. III ; éd. cit., fol. 7, col. d.
2. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. IV ; éd. cit., fol. 13, col. b.
3. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. IV, quæst. II ; éd. cit., fol. 41, col. a.
4. Un franciscain ne pouvait être pourvu d'un canonicat.
5. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. I, quæst. I ; éd. cit., fol. 1, col. d.
6. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib, I, quæst. IX ; éd. cit., fol. 23, col. d.
7. Noël Valois *Op. laud.*, pp. 508-509.

entre les opinions, fort différentes et, parfois, radicalement opposées, de ces deux maîtres ; on ne peut, pour étudier le scotisme, faire abstraction de l'influence qu'exerça Pierre Auriol.

Pierre Auriol [1] a été souvent confondu avec Pierre de Verberie ; ces deux personnages n'ont rien de commun.

Auriol est certainement originaire de l'Aquitaine ; mais la tradition qui le fait naître à Toulouse ne se justifie par aucun document.

« En 1304, Auriol se trouvait à Paris [2], peut-être comme étudiant en l'Université. C'est ce qu'il indique assez clairement lui-même dans son traité intitulé *Repercussorium*... Rien n'empêche, en ce cas, de supposer que Pierre Auriol connut et fréquenta, dans l'Université, le célèbre Jean Duns Scot, arrivé d'Angleterre, vers la fin de cette même année, pour conquérir le grade de bachelier en Théologie. Jean Scot y demeura jusqu'en 1308 ; Pierre Auriol eut le temps d'y suivre ses leçons. »

En 1314, notre franciscain professait à Toulouse dans le couvent des Mineurs ; un sermon qu'il donna le 8 décembre, dans la maison des Dominicains, le mit aux prises avec un de ceux-ci au sujet de l'immaculée conception de la Sainte Vierge.

En 1316, le chapitre général de l'ordre franciscain, tenu à Naples, désigna, pour commenter à Paris le livre des *Sentences*, Pierre Auriol, professeur à Toulouse. « Le 14 juillet 1318 [3], Jean XXII avait ordonné au chancelier de l'église de Paris de conférer à Pierre Auriol la licence en Théologie. « Il s'est livré » jour et nuit, disait le pape, avec une telle ardeur à l'étude de » la Théologie, il y a fait de tels progrès, par la continuité du » travail et par l'exercice du professorat, qu'il s'est, croyons-nous, » rendu digne d'enseigner en la Faculté de Théologie. » Le pape fut obéi ; Pierre Auriol, qui d'abord n'avait expliqué les *Sentences* que dans le couvent des frères Mineurs, fut admis à professer dans l'Université même ; et c'est en qualité de maître et de régent en la Faculté de Théologie de Paris qu'avec trois autres religieux, il

1. Pour la biographie de Pierre Auriol, voir :
Noël Valois, *Pierre Auriol, frère mineur* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, pp. 479-527 ; 1906).
Voir aussi l'Introduction de l'ouvrage suivant :
Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae a cl. theologo Fr. Petro Aureoli Ord. Min., Archiepiscopo Aquensi, Universitatis Parisiensis olim professore, Doctore facundo, novissime in lucem editum a Fr. Philiberto Seeboeck, eiusdem Ord. alumno, S. Theologiae lectore. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1896.
2. Noël Valois, *Op. laud.*, pp. 480-481.
3. Noël Valois, *Op. laud.*, pp. 485-486.

prêta serment, le 13 novembre 1318, d'observer les statuts, de garder les secrets, de respecter les privilèges de l'Université...

» Cet enseignement, pourtant, ne se prolongea guère. Dès 1319, si l'on en croit la *Chronique des Vingt-quatre Généraux*, Auriol, rappelé de Paris, fut nommé ministre des frères Mineurs de la province d'Aquitaine. Il remplaçait Bertrand de La Tour, qui ne fut cependant élevé que le 3 septembre 1320 à l'Archevêché de Salerne. Toutefois, nous devons remarquer qu'une lettre pontificale du 27 février 1321 ne donne point à Auriol le titre de provincial, mais se contente de lui attribuer les qualités de prêtre (qu'il n'avait pas en 1318) et de maître en Théologie. »

Par cette bulle du 27 février 1321, le pape nommait Auriol à l'archevêché d'Aix. Il remplaçait, sur le siège d'Aix, Pierre des Près, élevé au cardinalat; de là, la confusion ensuite de laquelle divers biographes ont attribué à Auriol lui-même la pourpre cardinalice dont il ne fut jamais revêtu.

Auriol mourut à Avignon, probablement le 10 janvier 1322 et, en tous cas, avant le 23 janvier de cette même année.

De toutes ses œuvres, la plus considérable est la Collection de *Questions sur les Sentences* qu'il rédigea à Paris, à l'occasion de l'enseignement qu'il y donnait. De cette collection, il faut, comme l'a montré M. Noël Valois, distinguer deux rédactions. La première rédaction fut achevée à Paris en 1317. A peine était-elle terminée que Pierre Auriol reprit, sous une forme entièrement nouvelle, le commentaire des deux premiers livres et d'une partie du troisième livre. Le second livre de cette nouvelle rédaction paraît avoir été terminé à Paris en 1318. « Au plus tard, d'ailleurs [1], ce remaniement eut lieu en 1319, et le labeur de cette double rédaction, qui embrasse d'immenses développements sur une multitude de questions des plus complexes, témoigne d'un effort vraiment extraordinaire. »

Les livres I et II de la première rédaction sont perdus; on n'en possède que la table des questions. La seconde rédaction, au contraire, nous a été conservée en son intégrité; on en a imprimé le premier livre en 1596, et les trois autres livres, avec les *Quodlibeta*, en 1605. De cette édition [2], nous avons extrait bon nombre des renseignements qui seront exposés en ce qui va suivre.

1. Noël Valois, *Op. laud.*, p. 485.
2. L'impression du premier livre occupe deux volumes in-fol.
Premier vol. (pp. 1-746) : *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum Pars Prima. Auctore* Petro Aureolo Verberio *Ordinis Minorum Archiepiscopo Aquensi S. R. E. Cardinali. Ad Clementem VIII. Pont. Opt. Max.* Romæ Ex

Pierre Auriol cite fréquemment l'opinion de Duns Scot et, souvent, il l'embrasse ; mais le Docteur dont la philosophie est sans cesse présente à son esprit, soit qu'il en accepte les conséquences, soit qu'il les rejette, c'est assurément Henri de Gand. Au temps où Auriol écrivait, le souvenir d'Henri de Gand n'avait pas encore été éclipsé par la gloire nouvelle du Docteur Subtil, comme il advint un peu plus tard, au temps où Jean le Chanoine rédigea ses *Questions sur la Physique*.

Touchant la distinction entre l'essence et l'existence, Auriol distingue trois doctrines [1].

L'une de ces doctrines affirme que « les essences des choses demeurent d'une manière positive, même lorsque l'existence de ces choses se trouve anéantie... Chacun, en effet, éprouve qu'il lui est possible de considérer une essence, celle de la pierre par exemple, sans examiner si cette essence existe ou n'existe pas. ... En outre, les choses ont été conçues par Dieu de toute éternité ; elles ont leurs modèles en l'intelligence divine ; par conséquent, de toute éternité, elles demeurent d'une manière positive, bien que dénuées de l'existence. » Cette description nous présente assurément la doctrine d'Henri.

Typographia Vaticana. MDXCVI, Cum privilegio, et Superiorum permissu.
P. 746 : Finis primæ partis Commentariorum Petri Aureoli in primum librum Sententiarum.
Second vol. (pp. 747-1126, et indices) : *Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum Pars Secunda*... P. 1126 : Scriptum super Primum Sententiarum, editum a Petro Aureoli, Ordinis Fratrum Minorum, exit feliciter. Finis. Au verso de la dernière page : Romæ, Ex Typographia Vaticana. MDXCVI.
Le second livre a pour titre :
Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis *Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum*. Tomus Secundus. Romæ, Ex Typographia Aloysij Zannetti. MDCV. Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe. Superiorum permissu.
P. 331. Explicit Secundus Liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisijs, cui sit salus, et ei, qui scripsit, in fine sæculi. Amen.
Le troisième livre, dont la pagination continue celle du second livre, a pour titre :
Petri Aureoli Verberii ... *Commentariorum* (*sic*) *in Tertium Librum Sententiarum*. Romæ ... Superiorum permissu p. 542, Colophon semblable au précédent.
Le quatrième livre, qui a une pagination spéciale, est, pour le titre et le colophon, tout semblable au troisième.
A ces commentaires sur les quatre livres des *Sentences* est annexé le volume suivant, qui a sa pagination : *Quodlibeta sexdecim*. Petri Aureoli Verrerii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis. Romæ, Ex Typographia Aloisij Zannetti. MDCV. Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe. Superiorum permissu.
In fine (après le Registrum des trois derniers livres et des Quolibets) : Romæ, Ex Typographia Aloisij Zannetti. MDCV.

1. Petri Aureoli *Commentarium in primum librum Sententiarum*, Dist. XXXVI, art. Secundus ; éd. cit., pp. 834-837.

« D'autres, poursuit Auriol, ont dit : De même que l'existence est considérée tantôt comme en acte et tantôt comme en puissance, ainsi en est-il de l'essence ; l'essence ne demeure donc pas quelque chose de positif lorsqu'elle n'existe pas d'une manière actuelle ; alors, elle est seulement en puissance. Cela suffit à expliquer ... comment il peut y avoir science de choses [qui n'existent pas d'une manière actuelle]... Il peut y avoir science des choses et des essences qui subsistent seulement en puissance ... parce que les essences demeurent alors en leurs principes. » Ici nous reconnaissons la théorie de Godefroid de Fontaines et de Gilles de Rome.

« D'autres enfin ont prétendu que les essences des choses ne subsistent pas lorsque les choses elles-mêmes n'existent pas; de ces choses inexistantes, il n'y a plus de véritable science ; la chose une fois détruite, la science en est détruite ou, du moins, elle n'est plus aussi parfaite qu'au temps où la chose existait d'une manière actuelle. » ... Si l'on dit : la rose est rouge, alors qu'il n'existe ni rose ni couleur rouge, il est clair que cette proposition est fausse. » Ce sont les propos de Siger de Brabant et de Roger Bacon dont Auriol atténue cependant quelque peu la brutale netteté.

Auriol commence par déclarer que « les essences des choses ne subsistent pas en elles-mêmes, d'une manière positive, les existences de ces choses une fois détruites; elles ne sauraient donc être éternelles... L'existence essentielle et l'existence actuelle sont même chose, non seulement en réalité, mais même pour la raison. » C'est rejeter formellement la doctrine d'Henri de Gand et, *a fortiori*, celle de Saint Thomas d'Aquin.

Mais cette proposition, qui nie toute distinction entre l'essence et l'existence « n'empêche aucunement qu'il ne puisse exister une véritable science des choses, que l'on ne puisse, au sujet de ces choses, formuler des propositions vraies, que ces mêmes choses ne puissent prendre place parmi les prédicaments. Il faut considérer, en effet, que si les divers prédicaments conviennent aux choses, ce n'est pas parce que celles-ci sont en puissance de l'existence actuelle. Ce qui n'est point, pour la science, objet de considération, ce qui est, pour elle, un accident, ce qui est hors de l'intention de celui qui construit la démonstration, cela ne saurait donner aux choses la propriété d'être connaissables, d'être objets de science. Or l'existence actuelle ou potentielle des choses est étrangère à l'intention de celui qui connait et démontre. Celui qui démontre cette propriété du triangle d'avoir trois angles dont la

somme vaut deux droits, ne considère aucunement si le triangle est en acte ou en puissance ; bien plus, c'est en faisant entière abstraction de ces deux manières d'être qu'il conclut que cette propriété est inhérente au triangle. Il n'est donc pas vrai que ce soit l'existence en puissance qui rend les choses connaissables, qui en fasse des objets de science ».

Cela ferme l'échappatoire par laquelle Godefroid de Fontaines et, surtout Gilles de Rome avaient voulu éviter les conclusions de Siger de Brabant et de Roger Bacon ; mais cela montre, en même temps, que ces conclusions découlaient d'une fausse idée de la science.

En cette doctrine, qu'Auriol développe avec beaucoup de détails, nous reconnaissons la pensée du Docteur Subtil, mise sous une forme plus aisée, écrite en un latin qui se garde mieux des néologismes barbares.

Cette clarté et cette simplicité sont qualités que l'on doit accorder à Auriol, encore que l'on puisse, par compensation, lui reprocher un discours quelque peu prolixe.

La clarté qui caractérise l'exposition d'Auriol la mettra à l'abri des inconvénients où une trop grande obscurité a, parfois, entraîné l'enseignement de Duns Scot. Dans les nombreuses quiddités et formalités que le Docteur Subtil a été amené à distinguer, il ne voyait très certainement que les résultats d'une analyse logique ; mais trompés par un style qui n'est pas assez explicite, ses disciples ont cru que ces formalités n'existaient pas seulement dans notre raison, qu'elles étaient à quelque degré dans les choses.

Avec Pierre Auriol, semblable confusion ne sera pas à craindre.

En un de ses quolibets [1], il revient sur la distinction entre l'essence et l'existence. Cette distinction, il continue de la nier avec la dernière rigueur ; il fait sienne [2] cette proposition du Commentateur : Celui qui nie l'identité entre un être et son essence, nie une vérité évidente par elle-même, et il n'y a pas moyen de discuter avec lui. Mais une fois admise cette identité de l'essence avec la chose qui existe réellement, voici la conséquence qu'en tire notre auteur [3] :

« Dans une même chose absolument simple, il est impossible et contradictoire qu'il y ait plusieurs modes réels, raisons réelles, intentions, formalités, ou quiddités, de quelque nom qu'on veuille

1. Petri Aureoli *Quodlibeta ;* Quodlibetum I : Utrum in aliqua re formalitas et realitas distinguantur.
2. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 4, col. a.
3. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 3, coll. b, et p. 4, col. a et b.

les désigner ; on ne peut les admettre sans admettre un même nombre d'essences et, partant, de choses réelles. Quand des choses sont absolument identiques entre elles, lorsqu'on multiplie l'une d'elles, on multiplie nécessairement les autres... Or ces quatre choses sont identiques : Quelque chose (*aliquid*), chose réelle (*res*), être (*ens*), essence (*essentia*)...

Si donc ces quiddités, ces modes naturels, ces raisons formelles sont quelque chose hors de notre esprit, comme l'admettent certaines personnes, il est nécessaire qu'elles soient certaines choses réelles (*res*), certaines essences et certains êtres (*entitates*) ; si l'on admet qu'il y en a plusieurs, il faudra qu'il y ait aussi plusieurs choses (*plura aliqua*) et plusieurs essences. Mais les tenants de cette opinion posaient simplement une chose réelle (*res*). Il faudra donc qu'une seule chose réelle soit plusieurs choses réelles, ce qu'il est impossible d'admettre. Mettre donc, dans une même chose réelle, plusieurs raisons quidditatives, c'est y mettre, en quelque sorte, plusieurs essences...

» Il reste donc qu'il est impossible d'admettre, en une même chose réelle (*re*), plusieurs modes réels ou plusieurs raisons quidditatives et formelles, sans y admettre, d'une manière nécessaire, plusieurs essences et, partant, plusieurs choses réelles (*res*) distinctes les unes des autres. »

Que sont donc, en vérité, ces modes, formalités et quiddités ? Des distinctions de raison, qui n'existent pas hors de l'esprit.

« D'une même chose simple [1] se forment plusieurs concepts qui ont pour terme une seule et même chose réelle ; mais comme les conceptions formelles qui existent dans l'intelligence sont multiples, de même cette chose, en la possibilité d'être conçue qui réside en elle, apparaît multiple ; mais cette pluralité n'est pas dans la chose existante ; elle est dans la chose conçue ou dans l'acte par laquelle nous la concevons. De même, une chandelle nous paraît double si, avec le doigt, nous soulevons l'un des deux yeux, parce qu'il se fait deux visions différentes. »

Ce n'est pas la véritable pensée de Duns Scot, mais c'est le Scotisme que ces passages repoussent de la manière la plus rigoureuse et la plus claire.

Cette netteté dans la pensée, nous la retrouvons en ce que notre auteur enseigne au sujet du principe d'individuation. Son enseignement à ce sujet, peut-on dire, tient, à la fois, de celui d'Henri de Gand et, surtout, de celui de Roger Bacon. A son avis, nous

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 6, col. b.

dit Jean le Chanoine [1], « demander par quoi un individu est individu, c'est ne rien demander du tout ; c'est une question qui n'en est pas une. Et voici comment il le prouve : Demander par quoi une chose est une chose, c'est poser une question qui n'en est pas une. Mais demander par quoi une chose est singulière, c'est demander par quoi cette chose est une chose ; c'est donc poser une question qui n'en est pas une ; car une chose est singulière par le fait même qu'elle existe. Aucune chose n'est universelle, et cette affirmation peut, à son tour, se prouver par la suivante : Tout ce qui est hors de l'âme existe par cela même qu'il est unique, comme le dit Boèce au traité *De unitate et uno* [1].

» En outre, toute question qui part d'une supposition fausse est une question qui n'en est pas une. Or la question dont nous parlons est de cette espèce-là. Donc etc. La majeure est évidente par le VII[e] livre de la *Métaphysique*. Quant à la mineure, en voici la preuve :

» Cette question présuppose l'existence, en la nature des choses, d'un principe (*aliquid*) qui serait indifférent à être cette chose-ci ou à être cette chose-là ; ce principe serait contracté par les raisons d'individuation. Or, que cette supposition soit fausse, cela se peut démontrer ainsi : Tout principe qui est indifférent à deux actes opposés ou simplement distincts peut passer d'un de ces actes à l'autre. Si donc l'humanité est indifférente à recevoir telle différence individuelle ou telle autre, elle doit pouvoir se transmuer de l'une en l'autre, en sorte que l'humanité de Socrate se puisse transmuer en celle de Platon, ce qui est absurde. »

En disant qu'une chose est unique par là-même qu'elle existe, Auriol semblait suivre le sentiment d'Henri de Gand ; mais il ne pouvait aller jusqu'au bout dans cette voie et déclarer que c'est l'existence qui individualise l'essence, puisqu'il n'admet aucune distinction entre l'essence et l'existence. Il était donc logiquemen amené à la conclusion que Bacon avait formulée : Le problème de l'individuation n'est qu'une sotte question.

Cette conclusion, nous avons entendu Jean le Chanoine la lui attribuer ; écoutons-la maintenant de sa propre bouche.

« Je demande donc [3] ce qu'est le principe d'individuation, et je

1. Joannis Canonici *Quæstiones super libros Physicorum*, lib. I, quæst. VI ; éd. cit., fol. 16, col. d.

2. Nous savons que ce traité n'est pas de Boèce, mais de Dominique Gundisalvi.

3. Petri Aureoli *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum ;* Dist. IX ; quæst. III : Per quid contrahatur ad individuum, art. III ; p. 114, coll. a et b.

réponds sans donner d'arguments. Je pose trois propositions dont voici la première :

» A parler au point de vue de la réalité, lorsqu'on demande ce que l'individu ajoute à la nature spécifique (*ratio speciei*), ce n'est pas une question (*quæstio nulla est*). Toute chose, en effet, par cela même qu'elle existe, existe d'une manière singulière ; par cela même qu'elle est une raison indifférente et commune [à plusieurs individus], elle est conçue. Partant, demander par quoi une chose qui existe hors de l'esprit, est singulière, c'est ne rien demander du tout. Cela revient, en effet, à demander ceci : Une chose réelle (*res*) est-elle, tout d'abord, universelle hors de l'esprit, et lui advient-il ensuite quelque chose qui la rende particulière ? Mais cette question, ce n'est rien ; puisqu'une chose réelle, par cela même qu'elle est une chose et qu'elle n'implique aucun concept, cette chose, dis-je, par là même est singulière. Ainsi donc lorsqu'on demande par quoi une chose réelle est singulière, je réponds que toute chose est singulière d'elle-même et qu'elle ne l'est par rien d'autre que par elle-même. »

« Tout ce qui existe, dit encore Auriol [1], est, selon Boëce, numériquement un ; il paraît donc que toute entité, par cela seul qu'elle est hors de l'esprit, est, de soi singulière, et je ne dois point chercher d'autre cause. »

Une telle doctrine ne saurait s'accorder avec les considérations que Duns Scot a développées au sujet du principe d'individuation ; elle est plus voisine de la théorie d'Henri de Gand ; mais ne songeons pas à mettre Auriol au nombre des disciples du Docteur solennel.

A la suite d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Henri de Gand distinguait l'essence aussi bien du singulier que de l'universel ; l'essence est indifférente à l'existence singulière aussi bien qu'à l'existence universelle.

Ce sont donc Henri de Gand et ses partisans qui sont visés dans le passage suivant [2] :

« Certains docteurs modernes distinguent trois sortes d'unités. Il y a, d'abord, une unité singulière, à laquelle il répugne jusqu'à la contradiction d'être multipliée et d'être conçue d'une manière universelle ; il y a, en second lieu, l'unité universelle... Cette unité n'est pas celle d'une certaine chose réelle... Cette unité

1. Petri Aureoli *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, Dist. IX, quæst. II : De hierarchiis et ordinibus angelorum ; art. II, p. 108, col. b.
2. Petri Aureoli *Commentarii in Secundum librum Sententiarum*, Dist. IX, quæst. II, art. II ; p. 107, coll. a et b.

n'est pas première, et elle n'est pas, non plus, fondée sur l'unité singulière, car il répugne à celle-ci d'être conçue d'une manière universelle. Il faut donc qu'il y ait, dans la chose réelle, une unité différente de celle qui est appelée singulière ; c'est l'unité d'une certaine indifférence... Cette unité, on la nomme unité d'indifférence, parce qu'elle peut, dans le concept, être universelle et qu'elle peut aussi, hors de l'intelligence, être telle unité singulière. Mais ni l'un ni l'autre de ces caractères, elle ne les tient de sa propre nature ; l'universalité, elle la tient d'un acte de notre intelligence ; si elle est telle unité singulière, elle le tient de la différence individuelle qui la fait être telle chose. »

« Cette opinion, dit Auriol, est fort belle et subtile... Il me semble, toutefois, qu'elle n'est raisonnable d'aucune manière. Aussi poserai-je contre elle, à titre de conclusion, une première proposition qui est la suivante :

» L'unité spécifique n'est pas l'unité d'une chose indifférente qui serait hors de l'esprit ; elle n'est pas indifférente hors de l'esprit. Bien plus, toute chose réelle qui a son siège hors de l'esprit est déterminée à la particularité. »

« Si donc vous me demandez [1] : Cette unité spécifique de l'homme, en quoi réside-t-elle formellement ? Je vous répondrai : Elle réside dans l'humanité... en tant que celle-ci est conçue ; et de cette façon, elle n'est pas autre chose que le concept objectif [2] de l'homme. Mais cette unité, elle se trouve aussi dans la chose réelle et extérieure à l'esprit ; elle s'y trouve en puissance et à l'état de germe (*inchoative*), en tant que cette chose est naturellement apte à causer dans l'esprit une impression parfaitement semblable à celle que cause une autre chose ; de là, en effet, résulte l'unité de l'acte intellectuel et, par conséquent, l'unité d'un même concept objectif [3]. »

De toutes manières, donc, nous sommes ramenés à ce principe : Toute chose qui existe hors de l'esprit est, par elle-même, une chose singulière, en sorte que demander à quel principe elle doit son individuation, c'est poser une question qui n'a pas de sens.

Mais, étant donné que l'unité spécifique est un concept de notre esprit, ne pourra-t-on, du moins, demander ce qui, en notre raison, s'ajoute à ce concept pour lui conférer l'unité individuelle, pour en faire le concept d'une chose singulière ; abandonné au point de vue réel, le problème du principe d'individuation se trou-

1. Pierre Auriol, *quæst. cit.*, art. III, p. 109, col. b.
2. Dans le sens où nous dirions aujourd'hui : subjectif.
3. Dans le sens où nous dirions : subjectif.

verait ainsi repris au point de vue conceptuel. Ce problème, à son tour, se trouve écarté par Auriol [1] :

« Quand, tout d'abord, je conçois l'homme, et que je contracte ensuite ce que j'ai conçu pour en faire : cet homme-ci, de façon à concevoir cet homme-ci, je n'ajoute rien du tout, dans ma pensée, au concept de l'homme; ce sont deux concepts absolument séparés l'un de l'autre : l'un de ces concepts ne contient pas l'autre en lui-même ; l'un de ces concepts ne se tire pas de l'autre par voie d'addition. »

Cette claire et pénétrante analyse dont le bon sens quelque peu brutal déchire les images amoncelées par une Métaphysique trop subtile, n'est-ce pas celle dont Guillaume d'Ockam fera un continuel usage ? Ne devons-nous pas reconnaitre en Pierre Auriol le véritable maitre du logicien anglais, celui qui fera d'Ockam le plus redoutable adversaire du Scotisme ?

S'il est une doctrine en laquelle Auriol contredit à tout l'enseignement d'Henri de Gand, de Richard de Middleton et de Duns Scot, c'est assurément celle qui concerne l'actualité de la matière première. Le Docteur Franciscain reprend, et il s'en vante, la thèse d'Aristote et d'Averroès.

Lorsqu'au premier livre des *Sentences*, Auriol fait quelque emprunt à cette thèse, il annonce, en général, qu'il en parlera plus longuement au second livre ; et, en effet, il a tenu sa promesse car, en ce livre, il examine en grand détail la nature de la matière et de la forme [2].

Avant d'aborder la lecture de cette minutieuse discussion, demandons à Jean le Chanoine de nous en résumer les thèses essentielles.

« Réduite en forme, dit Jean le Chanoine [3], l'opinion d'Auriol consiste en l'affirmation de trois propositions.

» La première proposition est celle-ci : Le mot matière n'exprime pas une certaine entité déterminée et distincte en acte ; il exprime purement et simplement une potentialité, une capacité de détermination ; la matière [première], c'est indistinctement, toutes les choses matérielles.

1. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. IX, quæst. III, art. III ; p. 114, col. b.

2. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, quæst. I, art. I : Utrum essentia materiæ primæ ex se careat omni actu simpliciter. Art. II : Utrum materia sit ens positivum. Art. VII (numéroté VI) : Utrum potentia materiæ differat realiter ab ipsa materia. Quæst. II, art. I : Utrum forma substantialis sit aliqua determinata entitas in actu in materia.

3. Joannis Canonici *Quæstiones super libros Physicorum* ; lib. I, quæst. IX ; éd. cit., fol. 21, col. d.

» La seconde proposition formule ceci : Le mot forme, lui non plus, n'est ni une entité déterminée, ni une certaine chose déterminée d'une manière actuelle. Ces deux réalités, » — et, ici Auriol, comme Duns Scot, oppose *realitates* à *res*, — « ces deux réalités, la matière et la forme, font partie d'une certaine nature bien déterminée ; en sorte que la matière est une sorte de germe (*inchoativum*) de l'être composé et que la forme est une certaine raison complémentaire, un certain achèvement de ce germe ; de ces deux réalités, le germe et l'achèvement du germe, résulte l'entité du composé.

» Voici la troisième proposition : La matière et la forme ne peuvent pas être nommées deux quelque choses, mais deux parties de quelque chose. *Materia et forma non possunt dici duo quid, vel duo aliquid, vel duo hec, sed dicuntur duo hujus.* »

On ne saurait concevoir enseignement plus contraire à celui de Duns Scot ; lorsqu'à deux *realitates*, à deux formalités dont les notions sont distinctes en l'entendement, mais qui ne se distinguent pas en la nature des choses, il voulait opposer deux choses (*res*) distinctes l'une de l'autre non plus formellement, mais réellement et hors de l'entendement, le Docteur Subtil prenait précisément pour exemples la matière et la forme, qui étaient, à son gré, deux entités déterminées. Au gré d'Auriol, la matière et la forme sont simplement deux *realitates*, c'est-à-dire deux notions, deux concepts que la raison distingue en une seule entité déterminée qui est celle du composé.

Que ce soit bien là la pensée d'Auriol, nous en aurons l'absolue conviction en lisant, par l'intermédiaire de Jean le Chanoine, la démonstration dont il étaye sa thèse.

« Ce qui n'a d'autre rôle que de pouvoir être soumis à une distinction n'est pas une chose que l'on puisse désigner (*aliquid hoc*), non plus que ce qui a pour seul rôle d'opérer la distinction ; ni l'un ni l'autre ne désigne quelque entité déterminée qui existe à part (*præcisam*) ou qui puisse être prise séparément (*præcisibilem*). Or la matière et la forme sont de cette sorte. Donc etc. La majeure est évidente, car tout ce qui exprime une entité déterminée, tout ce qui est une chose que l'on puisse désigner, exprime une entité constituée par un sujet soumis à la distinction et un principe qui opère la distinction. » Or la matière est seulement le sujet susceptible de distinction et la forme est seulement le principe qui opère la distinction.

Mais Jean le Chanoine a-t-il fidèlement interprété la pensée de

Pierre Auriol ? Quelques textes de ce dernier auront tôt fait de nous rassurer à cet égard.

Voici, d'abord, un passage [1] qui correspond à la première proposition du Chanoine.

« La matière première n'a pas d'essence ; elle ne désigne pas une nature déterminée, distincte et en acte ; elle exprime quelque chose de purement potentiel, quelque chose qui est susceptible d'être déterminé ; c'est donc d'une manière indéterminée et indistincte que cette matière première est chose matérielle. C'est de cette façon qu'elle est toute matière générable et corruptible ; elle n'est, d'une manière déterminée, aucun des êtres de ce monde, ni terre ni pierre ni quoi que ce soit d'analogue ; mais elle peut être déterminée de manière à devenir terre ou pierre ou toute chose de même sorte. En effet, s'il survient une détermination, par exemple la forme de la pierre, qui est une pure détermination, elle devient pierre. Ou plutôt, de cette manière, la matière et la forme deviennent toutes deux pierre, et aucune d'elles ne le devient sans l'autre ; en effet, de ce qui est purement susceptible d'être déterminé (*ex puro determinabili*) et de la détermination pure se fait une chose déterminée, une pierre par exemple. Si la matière et la forme avaient, en elles-mêmes, leurs propres déterminations, elles ne pourraient jamais faire une chose qui fût, pour la première fois, déterminée (*unum primum terminatum*). La matière est donc privée de toute détermination, et c'est la forme qui est sa détermination ; elle est privée de toute distinction et c'est la forme qui est sa distinction. »

« Lorsque la forme survient en la matière [2], il n'y a là aucune dualité ; la matière, en effet, ne diffère pas de la forme à la façon dont une chose déterminée (*res terminata*) diffère d'une autre chose déterminée ; elle en diffère comme une chose encore inachevée et indistincte diffère de son achèvement et de sa distinction ; or une chose et son achèvement, cela ne se peut pas compter pour deux (*non ponuntur in numerum*).

» Je n'entends pas par là que la matière et la forme soient même chose (*idem*) ; j'entends qu'elle soit une entité autre que la forme ; mais non pas qu'elle en diffère comme une entité achevée (*terminata*) diffère d'une autre chose achevée ; elle en diffère comme une chose qui, par sa propre nature, est inachevée diffère de son achèvement. »

1. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, quæst. I, art. I; p. 151, col. b.
2. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 154, col. a.

« La nature de la matière, dit encore Auriol [1], c'est la nature d'une pure puissance fondamentale, privée de tout acte et de toute distinction. Cependant, elle est en puissance de recevoir tout acte et toute distinction ; de telle sorte que sa nature est la puissance pure et simple (*simpliciter posse*), qui n'implique absolument rien de l'actualité... Dans les êtres, la matière n'est rien de distinct ; elle est purement et simplement ce qui est susceptible de devenir distinct (*purum distinguibile*)... Ce n'est pas une certaine nature (*ratio*) qui, d'une manière actuelle, soit distincte dans les êtres ; c'est une pure puissance (*purum posse*), une nature qui est en puissance d'être mise en acte (*potens actuari*)...

» La matière, en sa nature (*ratio*) même, et d'une manière intrinsèque est une entité incomplète... Pour rendre cette proposition évidente, il faut remarquer qu'incomplet se prend de deux façons ; d'une façon, incomplet signifie à un faible degré, à un degré diminué ; ... d'une autre façon, incomplet désigne le germe (*inchoativum*) d'une certaine nature (*ratio*) complète, quelque chose qui est privé de nature (*ratio*), qui, en soi-même, ne présente pas une nature (*natura*) propre et déterminée, mais qui est le germe d'une nature déterminée ; de cette façon, incomplet a même sens qu'inachevé, tronqué. C'est dans ce second sens et non dans le premier que j'entends ces mots : Etre incomplet...

» La matière est donc un être incomplet, parce que tronqué, diminué, parce que germe de toute entité qui peut s'engendrer et périr ; la forme, au contraire, exprime le complément, la perfection. Ainsi de la matière et de la forme est faite une chose complète et achevée ; cette chose est faite de son germe et de son achèvement. »

De la forme, d'ailleurs, voici la description [2] : « La forme exprime une pure mise en acte de la matière ; elle ne désigne pas une certaine chose (*res*) déterminée d'une manière actuelle.

» Voici donc ce que j'imagine : Toute entité soumise à la génération et à la destruction est une entité qui a, en elle-même, deux réalités (*realitates*) ; ni l'une ni l'autre de ces réalités ne désigne une nature (*ratio*) déterminée d'une manière actuelle ; toutes deux sont les réalités imprécises d'une même nature (*rativ*) déterminée, et c'est pourquoi elles sont aptes à faire une nature déterminée.

» J'imagine donc la première réalité, qui est tout ce qui est soumis à la génération et à la destruction, mais en puissance et

1. Pierre Auriol, *quæst. cit.*, art. VII (marqué art. VI), p. 172, coll. a et b.
2. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, quæst. II, art. I, p. 174, col. b, et p. 175, col. a.

d'une manière confuse. Cette première réalité, c'est la réalité de toute chose qui peut s'engendrer et périr, mais après qu'on a ôté de cette chose ce qui la complète ; c'est donc une réalité incomplète, germe d'une chose complète.

» J'imagine, en second lieu, qu'à cette première réalité survienne une mise en acte, quelque chose qui soit le complément d'une nature déterminée d'une manière actuelle. Cette mise en acte, ce complément, n'est pas une réalité précise en elle-même, qui, en sa propre nature (*ratio*), soit une nature déterminée d'une manière actuelle ; elle est seulement le complément d'une nature actuellement déterminée.

» Partant, de même que la première réalité était une nature incomplète et tronquée, parce que simple germe d'une nature déterminée, complète et en acte ; de même, cette réalité-ci est tronquée et incomplète, parce qu'elle est seulement le complément d'une nature déterminée et complète ; car elle est une mise en acte de cette autre réalité que nous nommions un germe.

» En troisième lieu, j'imagine le composé du germe et de son complément. Ce composé est une chose (*res*), une nature achevée, déterminée, en acte complet ; les deux autres ne sont, de cette chose, que des réalités imprécises, l'une à titre de germe, l'autre à titre d'achèvement.

» De cette manière, on imagine aisément comment il y a des réalités qui ne sont pas, en elles-mêmes, des natures déterminées d'une manière actuelle.

» Mais observons bien que le germe (*inchoativum*) d'une chose (*res*) n'est pas une chose (*res*) déterminée d'une manière actuelle ; seule est déterminée d'une manière actuelle la chose dont on dit qu'il est le germe d'une manière confuse et en puissance.

» Remarquons de même que le complément d'une chose n'est pas une chose (*res*) et une nature en acte. Une nature (*natura*) ne saurait être, en effet, ni le germe ni le complément d'une autre nature ; par le fait même qu'elles sont deux natures distinctes, chacune d'elles demeure, sans l'autre, dans l'ordre qui est le sien et dans sa nature propre. Le complément d'une chose n'est donc pas, par soi-même, une nature déterminée d'une manière actuelle, mais une réalité tronquée. Il n'a relation à ce qui est nature en acte que par ceci : Lorsqu'il survient à l'autre réalité, que nous avons appelée germe, ces deux réalités intègrent une nature simple en acte. Et cela ne serait pas si chacune d'elles ou seulement l'une d'elles exprimait une nature déjà déterminée d'une manière actuelle. »

Cette doctrine, Pierre Auriol la regarde, et cela, semble-t-il, à juste titre, comme la doctrine même d'Aristote et d'Averroès.

« La puissance de la matière, écrit-il [1], est ainsi nommée parce qu'elle est coordonnée à l'acte qui est la forme ; cet acte, d'ailleurs, c'est purement et simplement la perfection et la formation de la matière. La forme, donc, n'est pas une chose qui existe par soi, d'une manière solitaire et séparée ; elle est seulement ce qui complète une chose, ce qui met cette chose en acte. C'est la même chose, en effet, qui reçoit par la forme sa perfection et son actualité et qui tient son germe et son principe de la matière. D'après cela, tirer une forme de la puissance de la matière, ce n'est pas autre chose qu'amener la matière elle-même à ce qui en est l'achèvement, l'actualité et la perfection. C'est ce que crie toute la philosophie d'Aristote et de son commentateur à l'encontre des fantaisies des autres philosophes ; ceux-ci supposent que les formes sont en la matière comme des choses qui lui seraient étrangères ; aujourd'hui, cette imagination a fini par prévaloir contre les raisonnements démonstratifs auxquels se sont appuyés le Philosophe et le Commentateur, ainsi qu'il apparaîtra plus clairement au second livre.

» Il ne faut donc pas s'imaginer que l'agent tire la forme soit des fins de la matière, soit de ce rapport que ces philosophes appellent puissance de la matière, soit de l'essence de la matière, soit de quelque autre chose. On s'exprime, par conséquent, d'une manière impropre lorsqu'on dit que la forme est tirée de la puissance de la matière ; il vaut mieux s'exprimer comme le Commentateur au XII[e] livre de la Métaphysique et dire que c'est la matière qui est amenée à la forme ; en sorte que l'agent n'extrait pas la forme des fins de la matière, mais qu'il tire la matière pour l'amener à l'acte. L'agent, en effet, ne fabrique pas la forme ; mais, bien plutôt, il forme la matière, il la complète, il la met en acte, il la tire vers la formation. Celui qui fait une boule de cire ne fait pas la rotondité comme si cette rotondité était une chose qui aurait par elle-même son unité ; il amène la cire à être ronde (*trahit ceram ad rotundationem*). »

« Afin de résoudre cette objection : La forme est donc créée en la matière, des anciens, écrit encore Auriol [2], ont admis qu'une certaine partie, encore imparfaite, de la forme, préexistait en la

1. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum* ; Dist. XLII, Pars I, art. III, p. 977, col. a.
2. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, quæst. II, art. I ; p. 177, coll. a et b.

matière ; cette partie est ce qu'ils nomment raison séminale. Mais cette solution ne peut tenir...

» Le Philosophe entend que ce n'est pas la forme qui est faite, mais le composé ; et le motif qu'il invoque, c'est que la forme est à l'égard de la matière comme la figure sphérique à l'égard du cuivre. La figure sphérique n'est pas en soi quelque chose d'autre que le cuivre qui soit créé dans le cuivre ; c'est simplement une manière d'être, une disposition du cuivre. Ce n'est donc pas la figure sphérique qui est faite, mais le composé [du cuivre et de la figure sphérique, la boule de cuivre]. De même, dans le cas que nous avons en vue, ce qui est fait, ce n'est pas la forme, mais le composé informé, *non forma, sed formatum*. »

A la théorie des formes séminales, telle que Richard de Middleton la présentait, Gilles de Rome avait déjà opposé des considérations de ce genre quoique, semble-t-il, avec moins de fermeté ; Henri de Gand, lui aussi, avait tenu un langage analogue ; et cependant, en distinguant en la matière, à côté de la puissance à être informée, une existence actuelle, il avait posé les fondements de la thèse de Richard.

Pierre Auriol n'accordera pas son suffrage à cette théorie d'Henri de Gand ; touchant la nature de la matière première, il s'en tiendra strictement encore à l'enseignement d'Averroès.

« La matière, écrit-il [1], c'est la pure puissance ou bien encore le support de la pure puissance, sujet qui est disposé à recevoir universellement tout acte qui ne subsiste pas par lui-même (*subjectum puræ potentiæ disponibile ad omnem actum universalem et non subsistentem*). C'est ce qui apparaît au premier chapitre du Traité *De substantia orbis* où le Commentateur dit que la possibilité constitue la substance de la matière et que celle-ci n'a point une nature qui existe en acte. »

Notre auteur, cependant, ne se refusera pas à dire, avec Henri de Gand et beaucoup de ceux qui l'ont suivi, que la matière première a une certaine actualité ; mais en formulant cette proposition, il l'entend tout autrement que ses prédécesseurs ; il lui donne un sens qui, tout d'abord, semble directement contraire aux affirmations d'Henri ; il veut simplement déclarer que la matière, tout en étant pure puissance, n'est pas un pur néant.

« Le mot acte, dit-il [1], se prend en deux sens différents, tout

1. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLII, pars I, art. III, p. 978, col. a.
2. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLIII, art. I, p. 1007.

comme le mot puissance qui lui est opposé. Il y a une puissance qui s'oppose à l'être (*entitas*) et une autre puissance qui s'oppose à la distinction. Lorsqu'on dit que les parties d'un continu sont en puissance, on n'entend pas dire par là qu'elles ne sont rien du tout ; on dit qu'elles sont en puissance parce qu'elles ne sont pas distinctes les unes des autres ; si l'on vient à les distinguer les unes des autres, elles se trouvent amenées à l'acte. Parfois donc, le mot acte est pris pour désigner l'être (*entitas*) qui s'oppose au néant (*nihil*) ; en ce cas, on peut dire qu'une chose a d'autant plus d'actualité qu'elle a plus d'être.

» En ce sens, on peut concéder que la matière première a, elle aussi, une certaine actualité ; elle possède, en effet, une certaine entité qui n'est pas le néant.

» Mais si l'on prend le mot acte comme signifiant ce qui détermine et distingue, aucune chose en acte ne peut être dénuée de détermination et de distinction ; alors, la matière n'est aucunement en acte, car elle est privée de toute détermination, de toute disposition ; et de même, les parties d'un continu n'ont aucune actualité, car elles ne sont pas définies ni distinguées d'une manière actuelle. »

En affirmant, avec Aristote et Averroès, que la matière première est pure puissance et que, toutefois, elle n'est pas un simple néant, Auriol semblait se mettre en contradiction absolue avec Henri de Gand ; et cependant, lorsque l'on examine de plus près les doctrines de ces deux docteurs, on les voit s'accorder. Qu'est-ce, en effet, que cette *entitas* opposée au néant, au *nihil*, qu'Auriol concède à la matière, qui constitue, pour lui, l'actualité de cette matière ? N'est-ce pas cette existence toute nue, cet *esse simpliciter* qu'Henri accordait à cette même matière ? Auriol n'est-il pas, sans en avoir conscience, du même avis que le maître auquel il se croit opposé ?

Il importe de nous arrêter un moment à l'examen de ce qu'Auriol entend par puissance lorsqu'il déclare que la matière est pure puissance. Il rend à ce mot le sens que lui donnait Aristote : Une chose en puissance, c'est une chose qui n'existe pas au moment où l'on parle, mais qui sera à un moment ou à un autre. La simple possibilité, résultant de l'absence de contradiction logique, ne suffirait pas à constituer la puissance.

« Toute puissance, dit-il [1], exprime la coordination à un certain

1. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLII, Pars I, art. III, p. 972, col. b.

acte et, en même temps, la privation de cette disposition même que la chose possède lorsqu'elle est en acte. C'est pourquoi le Commentateur écrit, au IX^e^ livre de la *Métaphysique* : Dire qu'une chose est en puissance, cela signifie qu'elle est en la disposition contraire à celle en laquelle elle se trouve lorsqu'elle est en acte; cela signifie donc quelque chose qui manque d'une disposition qu'elle acquiert ultérieurement. » C'est une coordination à un certain acte futur, « *ordo ad aliquem actum futurum.* »

Il en résulte aussitôt cette conséquence : C'est qu'une chose ne serait pas en puissance s'il n'existait quelque agent qui eût le pouvoir de la mettre en acte ; dire que la matière est naturellement en puissance de telle forme, c'est dire qu'il existe en la nature un agent capable d'amener la matière à recevoir cette forme : « Il n'existe [1] aucune forme dont la matière soit capable (*possibilis*), et à laquelle ne corresponde point quelque agent naturel et créé qui ait le pouvoir de réduire en acte cette puissance. »

Ce principe, d'ailleurs, peut se réclamer d'Aristote. « Aussitôt après avoir exposé, en effet [2], que l'acte et la puissance sont les deux divisions de l'être, il subdivise la puissance en puissance active et puissance passive... L'être en puissance se distingue donc en puissance passive que l'on attribue à la matière, et puissance active que l'on attribue à la forme. »

Suivons les conséquences de ces principes.

Si la matière est en puissance passive d'une certaine forme, il faut qu'en un certain agent réside la puissance active de mettre cette forme en acte. D'ailleurs, pour qu'un agent puisse conférer une certaine forme en la matière, il faut que cet agent possède lui-même cette forme d'une manière actuelle. On arrive ainsi à cette conclusion : Il faut qu'il existe une certaine substance où se rencontrent en acte toutes les formes dont la matière est en puissance. « La matière est apte par nature à recevoir toutes les formes [3] ; il faut donc que l'extrême opposé existe dans l'ordre des créatures; il est nécessaire qu'il y ait une certaine forme en acte capable d'amener la matière à toutes ces formes-là.

» On dira peut-être que cette forme, c'est Dieu même, qui est l'opposé de la matière première en tant que l'acte pur est l'opposé de la pure puissance. » C'est assurément, en effet, ce qu'eût déclaré un disciple de Gilles de Rome.

« Cette réponse, reprend Auriol, est sans valeur. C'est, en

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 978, col. 1.
2. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 975, col. a.
3. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 978.

effet, dans l'ordre même des créatures que se doit nécessairement rencontrer l'opposé de la matière première. Et toutefois cette forme, [qui sera l'opposé de la matière première], ne sera pas acte pur ; tout acte ne se trouvera pas en elle d'une manière subsistante et éminente. La matière, en effet, n'est pas en puissance de tous les actes ; il y a une foule de formes séparées qui ne sauraient être des actes, des perfections de la matière. Par conséquent, bien que la matière soit privée de tout acte, elle n'est pas en puissance de tous les actes sans exception.

» Partant, dans l'ordre de la nature, il y aura quelque chose qui correspondra à la matière première et cette chose sera exempte de toute puissance passive. Ce quelque chose, ce sera le corps du ciel ; ce corps ne sera aucunement en puissance, si ce n'est à occuper un certain lieu (*ad ubi*) ; d'une certaine façon, il sera, en acte, toutes les formes dont la matière première est en puissance.

» Quant à Dieu, il se tiendra à un rang plus élevé ; il sera en dehors de l'ordre de la matière ; il sera l'acte universel ; en lui, toute entité subsistera d'une manière éminente. »

D'après ces considérations, le corps du ciel, qui est, en la nature, l'opposé de la matière première, qui est, en acte, tout ce que celle-ci est en puissance, ne saurait avoir lui-même une matière.

D'autres considérations conduisent à la même conclusion.

Auriol nous a avertis que la matière première n'était pas en puissance de toutes les formes ; il y a une multitude de formes dont la nature est de subsister séparées de toute matière ; la matière n'est pas en puissance de ces formes-là. On peut donc se proposer d'énumérer les formes dont la matière première est capable.

« La matière première [1] est seulement en puissance des formes suivantes : Des formes simples, puis des formes moyennes ou mixtes, puis des formes qui résultent elles-mêmes des diverses mixtions à titre de conséquences nécessaires et intrinsèques ; telles sont les âmes.

» Mais ce qu'elle reçoit tout d'abord, ce sont quatre formes simples et élémentaires ; ces formes ne peuvent être qu'au nombre de quatre ; deux d'entre elles sont opposées l'une à l'autre ; ce sont la légèreté absolue et la gravité absolue ; les deux autres sont intermédiaires à celles-là ; ce sont la légèreté relative (telle

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 978, col. 2, et p. 979, col. 1.

est celle de l'air) et la gravité relative (telle est celle de l'eau)...

» Il est évident par là qu'aucune forme simple n'est susceptible de s'unir à la matière première si elle n'est ni grave ni légère.

» Partant, au ciel, il ne peut pas y avoir de matière première. Une forme simple, en effet, qui n'est ni grave ni légère, se trouve totalement en dehors de l'ordre que détermine cette sorte de contrariété dont les termes extrêmes sont la gravité absolue et la légèreté absolue. Or, pour qu'une puissance soit la même puissance, il faut qu'elle tende à l'un ou à l'autre des termes extrêmes d'une même opposition ou bien à l'un des termes moyens de cette opposition. Mais la puissance de la matière est génériquement une, car elle a pour fondement la substance même de cette matière ; nécessairement, donc, elle ne peut être satisfaite que par la forme absolument grave ou par la forme absolument légère ou, enfin, par quelqu'une des formes intermédiaires. »

Cet argument par lequel Auriol conclut à l'absence de matière dans le corps du ciel, paraît absolument distinct de tous les arguments que ses prédécesseurs ont exposés ou discutés ; il témoigne de l'originalité philosophique de l'archevêque d'Aix.

« Il ne peut donc se trouver, poursuit celui-ci, que quatre perfections premières et simples de la matière, savoir les formes élémentaires. Quant aux formes mixtes intermédiaires, elles sont aussi nombreuses que les diverses manières dont ces quatre formes se peuvent mélanger entre elles ; et ces manières, nous ne pourrions les compter. Les âmes, enfin, qui viennent s'ajouter aux formes complexes, sont de diverses espèces, et ces espèces sont aussi nombreuses que les formes mixtes dont les âmes sont les conséquences nécessaires. Il y a, en effet, certaines formes mixtes, composées au moyen des formes élémentaires, qui sont, par elles-mêmes, des perfections ultimes, des actes achevés ; de ces formes-là, des âmes ne résultent pas ; des âmes ne leur sont pas surajoutées comme conséquences nécessaires. Mais il est d'autres formes intermédiaires qui, par elles-mêmes, ne sont pas terminées ; qui, plutôt, par là même qu'elles sont telle ou telle mixtion, sont naturellement aptes à recevoir telle ou telle perfection subséquente, à prendre part à telle ou telle opération, la sensation, par exemple, ou le mouvement, sans qu'elles puissent être, cependant, pour ces opérations, des principes suffisants ; ainsi en est-il du mélange d'éléments qui constitue la chair ; dès lors, de telles formes mixtes et intermédiaires, compo-

sées au moyen des formes élémentaires, requièrent d'une manière nécessaire l'adjonction d'une autre chose qui les complète et qui en soit l'acte. Ces actes-là sont les âmes, conséquences intrinsèques des autres formes complexes qui constituent la chair, comme la forme des nerfs, la forme des os et autres semblables...

» Il est maintenant évident que la matière ne saurait être mise en acte, d'une manière immédiate, si ce n'est par les formes élémentaires et simples opposées entre elles, ou par les formes intermédiaires composées à l'aide des formes simples. Elle peut, en outre, être mise en acte, d'une façon médiate, par des âmes qui sont les conséquences nécessaires et intrinsèques de certaines formes intermédiaires, constituées à l'aide des formes élémentaires. Je ne parle ici que des formes substantielles ; la matière, en effet, ne peut recevoir les formes accidentelles que par l'intermédiaire des formes substantielles, et elle ne peut recevoir de formes accidentelles autres que celles qui sont requises par les formes substantielles. »

Nous venons de passer en revue les diverses catégories de formes dont la matière première est capable. Mais à cette puissance passive de la matière première doit correspondre exactement, dans la nature, une puissance active capable d'amener à l'acte cette puissance passive ; cette puissance active, nous l'avons dit, c'est le corps du ciel.

« Il est assuré que toutes ces formes [dont la matière est capable] en peuvent être tirées par un certain agent universel. L'agent, en effet, qui a pouvoir de produire les extrêmes, a aussi pouvoir de produire les intermédiaires. Par la force du ciel, donc, la matière peut être amenée aux formes élémentaires, puis à toutes les formes intermédiaires qui sont en deçà de la vie, enfin à la vie même ; en effet, ce qui produit quelque chose produit aussi, d'une manière nécessaire, ce qui résulte nécessairement de cette chose.

» Ainsi, tout cet ordre de formes et d'actes qui sont du genre des formes et des actes pour lesquels la substance de la matière est purement en puissance, le ciel peut y amener la matière ; pour quelques-uns de ces actes, toutefois, il requiert la coopération d'un agent secondaire, de même espèce que la forme à produire ; c'est ce qui a lieu pour les êtres qui se propagent par génération.

» A priori donc, aussi bien que par l'expérience, il est évident que la matière peut être amenée par les agents naturels à tout acte dont elle est capable ; il est évident que l'agent premier de

toute altération, que le moteur universel qui amène la matière à tout acte, c'est le corps céleste. C'est la pensée des Philosophes qui, en cela, n'est pas en désaccord avec la vérité enseignée par la foi. »

Qu'une telle théorie s'accorde avec l'enseignement de la Philosophie péripatéticienne, on n'en saurait douter ; à l'appui de son opinion, Auriol cite maint texte d'Averroès ; n'eût-il point invoqué l'autorité du Commentateur qu'il n'en eût pas moins laissé deviner la constante et puissante influence qu'Averroès a exercée sur sa pensée. Tout le système qui vient d'être développé par le Docteur franciscain peut être regardé comme le commentaire d'un passage écrit au quatrième chapitre du Traité *De substantia orbis* : « Celui qui donne la perpétuité au mouvement du ciel la donne aussi aux mouvements de tous les autres êtres. »

Cette même thèse est-elle conciliable avec l'enseignement catholique ? Auriol, qui vient de l'affirmer, est contraint cependant, pour sauver l'orthodoxie de son système, d'y admettre une exception en faveur de l'âme rationnelle de l'homme ; il lui faut déclarer [1] que cette âme-là n'est pas extraite par les agents naturels des puissances de la matière ; si elle pouvait, en effet, être produite de la sorte, elle serait sujette à la génération et à la corruption. « Elle est donc unie à la matière en l'essence et en l'existence, à titre de forme plus élevée et d'une autre nature... En même temps qu'elle est une chose capable de persister en elle-même sans matière, qu'elle n'est pas simplement une perfection de la matière, elle est douée de la propriété de s'unir à la matière par un certain moyen formel et plus excellent. »

En son traité *De principiis naturæ*, Auriol développait plus longuement les pensées que nous venons d'entendre exposer [2] ; il se proposait formellement, en ce traité, de montrer que le Péripatétisme averroïste s'accorde aisément avec la doctrine chrétienne. « En toutes choses, écrivait-il, mon intention est de mettre en concordance la doctrine d'Aristote et les opinions des philosophes avec la vérité que la foi enseigne ; ces opinions, en effet, ne sont en dissonance et désaccord avec cette vérité que dans un petit nombre de circonstances, comme cela paraîtra dans la suite ». Ainsi, la thèse de la simplicité des corps célestes n'a rien qui doive inquiéter le chrétien. Sans doute, nombre de Pères de l'Eglise ont attribué une matière à ces corps ; « mais ils ne nous

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 979.
2. Noël Valois, *Op. laud.*, pp. 508-509.

doivent pas émouvoir, car en cette question, ils parlaient en philosophes ou bien en hommes qui suivent l'opinion d'autrui, bien plutôt qu'ils ne traitaient ce sujet en docteurs de la foi ».

Peut-être les contemporains de Pierre Auriol ne se fussent-ils pas tous montrés d'une égale assurance touchant l'orthodoxie de son système ; peut-être lui eussent-ils reproché d'admettre cet article [1], condamné par Etienne Tempier : « La cause efficiente immédiate de toutes les formes est l'orbe céleste ». L'Archevêque d'Aix eût, il est vrai, répondu qu'il avait admis une exception en faveur de l'âme rationnelle de l'homme. Il eût également fait observer qu'il s'était également gardé de la condamnation portée contre cet autre article [2] : *Quod si in aliquo humore virtute stellarum deveniretur ad talem proportionem, cujusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset generari homo ; et sic homo posset sufficienter generari ex putrefactione.*

Si continuellement Pierre Auriol s'attache à se montrer fidèle péripatéticien que nous sommes étonnés de lui voir abandonner, en une circonstance, la voie d'Aristote et du Commentateur pour suivre celle qu'adoptait habituellement l'ordre des Frères mineurs ; avec tous les Franciscains, en effet, il admet que les substances séparées sont composées de forme et de matière.

Cette opinion, d'ailleurs, il l'adopte sans grande conviction ; voici, en effet, en quels termes il l'exprime [3] :

« En cette question, je l'ai dit, l'intention des philosophes n'est pas expressément formulée ; aussi ne vois-je pas grande force d'un côté ni de l'autre ; d'autre part les philosophes et les saints qui se sont enquis avec le plus de soin de la nature de ces substances ont entendu d'une manière expresse qu'elles fussent composées de matière et de forme ; je tiens donc pour leur parti, bien qu'au premier abord, il paraisse dissonant et qu'il fasse horreur à l'imagination, en raison de ces trois dimensions qui, pour notre intelligence, accompagnent toujours la matière, et dont les substances de ce genre sont cependant séparées.

» Mais nous concevons qu'elles soient composées de matière et de forme comme le Commentateur le comprend ; elles sont composées d'une certaine nature qui est purement en puissance et d'une

1. Le 106e du décret d'Etienne Tempier; le 81e de la liste classée par le R. P. Mandonnet.

2. Le 188e du décret d'Etienne Tempier; le 82e de la liste classée par le R. P. Mandonnet.

3. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. III, quæst. I, art. III : Utrum substantiæ separatæ sint compositæ ex materia et forma. P. 59, col. a.

autre qui est actuelle et qui amène à l'acte celle qui n'était qu'en puissance... Ainsi, en ces substances intellectuelles et, aussi, en notre âme, il y a vraiment deux natures, l'une purement potentielle et l'autre purement acte, dont ces substances sont intrinsèquement composées ; la première est appelée intelligence en puissance (*intellectus possibilis*), » et la seconde intelligence en acte.

Ce qu'Auriol accorde à la théorie, traditionnelle chez les Franciscains, qui attribue matière et forme aux substances intellectuelles, ce n'est guère plus qu'une concession verbale.

Je dis : concession purement verbale. En effet, tout en attribuant une matière aux intelligences, Auriol accorde qu'elles n'ont pas de dimensions, et il vient de rappeler que nous ne concevons pas la matière sans les trois dimensions. Il reste donc que cet élément potentiel que notre auteur met en toute intelligence n'est pas du tout une véritable matière ; c'est par équivoque qu'elle en reçoit le nom.

Auriol a déclaré que nous ne concevons pas la matière privée des trois dimensions. A ce sujet, en effet, il accepte dans sa plénitude l'enseignement d'Averroès, dont il invoque l'autorité avec autant de confiance que d'érudition.

Il enseigne que les dimensions indéterminées sont inséparables de la matière première ; qu'elles y précèdent, selon l'ordre naturel, l'avènement de la forme substantielle ; selon l'ordre de nature, au contraire, c'est la forme substantielle qui précède les dimensions déterminées et qui les introduit à sa suite. Il ne s'agit, d'ailleurs, pas d'une précession dans le temps [1].

Mais les dimensions indéterminées qui précèdent, en la matière, l'avènement de la forme substantielle sont-elles les mêmes que les dimensions terminées qui suivent la venue de cette forme [2].

« En cette question, il est un point où tout le monde est d'accord, une fois admis qu'il y a des dimensions non terminées et que ces dimensions précèdent, en la matière, la forme substantielle individuelle. Ce que tout le monde accorde, c'est qu'il faut assigner quelque différence entre ces dimensions-là et les dimensions terminées, consécutives à la forme. Mais lorsqu'il s'agit de démontrer quelle est cette différence, l'accord n'est plus parfait ;

1. Petri Aureoli *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, quæst. I, art. II : Utrum materia sit ens positivum.

2. Petri Aureoli *Op. laud.*, Dist. XII, quæst. I, art. III (numéroté II) : Utrum dimensiones interminatæ præcedentes formam aliquam in materia, sint cædem cum dimensionibus terminatis quæ sequuntur formam. P. 160, col. b, pp. 161, 162, p. 163, col. a

c'est de façon diverse que les divers auteurs ont tenté d'assigner cette diversité...

» Nous parlons ici du volume (*quantitas*), qui est le corps ou qui fait que la matière est un corps. Ce qui termine un tel volume, c'est une surface ; tout corps en acte, en effet, est terminé par une surface ; de cette manière donc, ce qu'on appelle dimensions non terminées, ce sont des dimensions qui manquent de surface [terminale] ; de cette manière, ces dimensions ne sont pas un corps en acte, mais un corps en puissance ; ces trois dimensions, lorsqu'elles sont terminées par une surface, deviennent la corporéité en acte... Si on enlève la surface terminale, il ne reste plus dans la matière que les dimensions qui sont puissance pure. Ainsi, lorsque la matière est terminée par une surface, elle devient corps en acte ; lorsqu'on supprime la surface, il ne reste que les dimensions, c'est-à-dire un corps en puissance...

» On voit par là comment on peut imaginer la matière avec ses dimensions non terminées. Il faut imaginer les trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur, sans aucune surface terminale ni figure, partant d'une manière confuse, en quelque sorte, et en puissance, car il ne peut pas y avoir de corps en acte qui soit tel. Puis, lorsque l'on conçoit que la forme est dans la matière, alors on conçoit ce volume comme terminé par une surface ultime et par une figure. »

C'est ainsi qu'Auriol expose l'enseignement d'Averroès sur les dimensions indéterminées qu'implique la matière première. De cet exposé, Thomas d'Aquin aurait eu beau jeu à conclure que ces dimensions sont de simples concepts abstraits, privés de toute réalité.

Quel que soit son désir de mettre l'enseignement d'Aristote et d'Averroès en complète harmonie avec la foi catholique, Pierre Auriol est bien forcé de reconnaître que certains désaccords demeurent irréductibles ; ainsi en est-il au sujet des moteurs des cieux.

Au début de la longue discussion qu'il consacre à la puissance de Dieu, Auriol se propose [1] de rechercher « si les philosophes, » c'est-à-dire Aristote et Averroès, « ont attribué à Dieu une puissance active, car il est constant que les catholiques sont tenus de la lui attribuer. »

1. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLII, Pars I, art. I, p. 953, col. 2.

Certaines personnes ont cru que le Philosophe et le Commentateur accordaient, en effet, à Dieu une puissance active. Auriol pense que ces auteurs ont attribué à Aristote et à Averroès des opinions qu'ils n'ont jamais professées ; « cela apparaît clairement [1] si l'on suit la démonstration qu'ont donnée ces deux philosophes, démonstration à laquelle il vaut mieux s'attacher fermement que de raisonner sur les termes dont ils ont usé, car, sous ces termes, l'équivoque peut se cacher. » C'est, nul n'en douterait aujourd'hui, une méthode imprudente que celle-là ; on ne s'étonnera donc pas si elle a pu conduire Auriol à interpréter d'une manière erronée certaines thèses des Philosophes.

« Nous nous proposons, dit-il [2], de voir clairement et conformément à la vérité quelle fut l'intention des susdits Philosophes.

» Pour cela, nous devons considérer d'abord qu'au sujet du corps céleste, leur intention a été la suivante : C'est un corps absolument simple, sans aucune matière ; ce n'est pas toutefois une forme ; le rôle de la forme, en effet, est de servir de terme et, en outre, de déterminer des perfections secondaires qui sont les accidents propres et les opérations nécessaires ; car toute forme physique est le principe d'un certain mouvement naturel ; elle détermine les perfections qui lui sont propres et les dispositions qui conviennent à sa nature. Or l'essence corporelle qui se trouve au ciel n'est le principe d'aucun mouvement ; elle n'est pas le principe d'un mouvement rectiligne, car elle n'est, par nature, ni grave ni légère ; elle n'est pas non plus le principe du mouvement circulaire, car ce dernier mouvement est le propre de l'âme, en sorte qu'il ne peut convenir à aucune forme corporelle. Tout cela, le Commentateur l'a dit au traité *De substantia orbis*.

» De plus, cette essence corporelle qui se trouve au ciel ne peut pas jouer, à l'égard de la figure sphérique, le rôle de raison déterminante ; cette substance pourrait aussi bien être de figure cubique ou en forme de cloche que de figure sphérique, du moins quant à sa nature corporelle. Nulle chose, en effet, à moins que ce ne soit une chose animée, ne s'assigne à elle-même une figure qui soit sa propriété et sans laquelle elle ne saurait exister. De la terre demeure de la terre sous quelque figure qu'on la pétrisse, tandis qu'un cheval ou un homme ne demeurerait pas un cheval

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 954, col. 2.
2. Pierre Auriol, *loc. cit.*, pp. 956-957.

ou un homme si on lui ôtait sa figure naturelle pour lui donner celle d'une boule...

» Cette substance du corps céleste ne s'assigne pas à elle-même, par sa propre nature, une grandeur déterminée... Elle ne détermine pas par elle-même si elle aura une durée éternelle ou bien telle ou telle durée périodique. La nature, en effet, ne fait rien d'oiseux, rien qui ne tende à une fin ; il est donc manifeste que cette substance qui n'a, [par elle-même], ni mouvement ni opération d'aucune sorte, n'a non plus, par elle-même, aucune raison qui la fasse subsister soit éternellement soit pendant tant de temps...

» En outre, on ne saurait concevoir qu'une telle substance fût posée dans la nature comme une chose qui y existe par elle-même et isolément ; en effet, tout corps qui existe en la nature doit nécessairement avoir un mouvement, une figure, une grandeur qui lui soient propres, et toutes sortes d'autres dispositions naturelles. Or, si l'on concevait la substance corporelle de l'orbe comme posée par elle-même et isolément, elle n'aurait, nous venons de le prouver, ni mouvement propre, ni figure, ni aucune des sus-dites dispositions.

» Il est donc impossible de concevoir qu'une telle substance demeure par elle-même et isolément dans la nature. Il faut qu'elle soit toujours conjointe à un autre principe qui lui fasse largesse de tout ce que nous avons énuméré, et qui lui assigne une figure déterminée, un mouvement propre, une grandeur convenable.

» Comme cette substance est en acte, on ne saurait supposer qu'elle est une matière première ; elle est seulement un support (*subjectum*). D'autre part, comme elle ne se détermine à elle-même aucun accident propre, aucune perfection secondaire, on ne peut la regarder comme une forme ; elle joue plutôt, en cela, le rôle de matière car, à l'égard de ces dispositions, elle se comporte avec une sorte d'indifférence et d'une manière purement réceptive ; elle est exempte de toute espèce de détermination qui vienne de sa propre part ; aussi ne peut-on comprendre qu'elle subsiste en la nature des choses sinon par le rapport qu'elle a avec un autre principe ; ce principe est en elle comme une forme déterminante ; cette substance joue, de la sorte, le rôle de la matière qui ne se conçoit que par rapport à la forme, par analogie avec la forme. Tout cela, le Commentateur l'enseigne au traité susdit et au premier livre *Du Ciel et du Monde*. »

Après avoir très clairement exposé, au sujet du corps des cieux, une doctrine conforme à l'enseignement du *Liber de substantia*

orbis, Auriol entreprend de détailler ce qu'Aristote et, surtout, Averroès ont, à son avis, pensé des moteurs célestes.

« Ils ont conçu, dit-il, que ces moteurs étaient unis aux corps des cieux comme des formes. Non pas que, du rôle joué par une forme, ils conservent la manière d'être d'un acte premier, d'une perfection première ; non pas qu'ils soient l'actualité et l'achèvement d'une substance qui existerait dans le ciel à l'état potentiel, comme il arrive pour les âmes des animaux. S'il en était ainsi, en effet, ces moteurs seraient étendus suivant l'étendue même de ce qu'ils amènent à la perfection ; ils ne seraient pas incorporels et séparés. ... Ces philosophes ont donc conçu que les moteurs étaient unis aux corps célestes à la façon de formes parce que, du rôle de la forme, ils gardent cette manière d'être par laquelle la forme détermine toutes les perfections secondaires en la matière qui lui est propre. Ainsi, de la substance matérielle de l'orbe et de l'intelligence formelle et séparée de la matière, il se forme quelque chose qui est un par soi-même. Deux choses, en effet, sont unies d'elles-mêmes et naturellement lorsque chacune d'elles ne peut être conçue que par rapport à l'autre et en union avec l'autre. Or, de même que la substance de l'orbe ne saurait être conçue comme existant en la nature des choses à moins de se trouver conjointe à un autre principe qui lui assigne des perfections secondaires bien déterminées, ... ; de même, on ne peut comprendre qu'une intelligence séparée existe dans la nature, sans qu'elle fasse, d'une manière actuelle, largesse de ces mêmes perfections secondaires qui sont le mouvement et la figure. ... Il faut donc que, de ces deux principes résulte une chose qui soit, par elle-même, constituée d'un corps et d'un esprit, qui soit intelligente, qui soit vivante ; c'est là l'animal céleste, qui est un certain être naturel et physique constitué par deux principes. »

Qu'Auriol ait interprété exactement, jusqu'ici, l'enseignement d'Averroès, cela ne saurait faire l'objet d'un doute ; mais en ce qui va suivre, sa fidélité sera sujette à caution.

Averroès, dit-il [1], réprouve la théorie d'Avicenne « en ce qu'elle assigne à chaque orbe une intelligence séparée particulière qui meut cet orbe à titre de cause finale ; charque orbe aurait ainsi une âme et une intelligence séparée particulière ; cela, le Commentateur le nie [2] au traité *De substantia orbis* et au XII[e] livre de la *Métaphysique*. Il montre qu'il ne faut point, à chaque orbe, en

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 959.
2. P. Auriol se garde bien de citer ici aucun texte d'Averroès ; il n'en eût point trouvé qui formulât nettement la négation qu'il prête au Commentateur.

sus de l'âme, assigner une autre intelligence qui meuve cet orbe à titre de cause finale ; il faut seulement supposer l'existence de cette forme commune qui meut en manière de fin le moteur du premier orbe ; tous les autres moteurs, en effet, tendent à la même fin, c'est-à-dire au but auquel tend celui de ces moteurs qui est le premier et le principal. Averroès voulait donc que les moteurs de tous les orbes fussent des formes purement spirituelles et séparées de la matière ; que ces moteurs fussent cependant unis aux orbes à la façon de formes qui distribueraient aux corps célestes les perfections qui leur conviennent ; de ces corps célestes, d'ailleurs, il voulait que les essences ne fussent ni purement matières ni purement formes ; ces moteurs célestes, il les a appelés les âmes célestes et il a dit qu'ils mouvaient d'une manière exécutive, bien qu'ils meuvent en vue d'une même cause finale ultime.

» Le moteur du premier ciel, donc, reçoit de la cause finale ultime, qu'Averroès nomme le premier Moteur et la cause première universelle, la connaissance de l'ordre et du régime de l'Univers entier ; de cette même cause première, le moteur de l'orbe de Saturne reçoit une connaissance plus particulière et d'un ordre inférieur, une connaissance contenue en celle qu'a reçue le moteur du premier orbe ; en continuant à descendre, on trouve des moteurs qui reçoivent une connaissance de plus en plus particulière...

» Il ne faut donc pas, à son gré, admettre plusieurs intelligences séparées dont chacune meuve, à titre de cause finale appropriée, un moteur conjoint à un orbe. Il suffit d'admettre un seul art subsistant, une seule forme universelle, qu'il appelle Dieu et Cause première. Cette cause est connue par le moteur du premier orbe, par celui qui imprime à tout le ciel une révolution d'orient en occident ; elle est connue par ce moteur, dis-je, en sa totalité et en son universalité ; aussi ce moteur poursuit-il un bien plus grand que celui auquel tendent les autres moteurs ; il poursuit le bien absolu de l'Univers entier. »

Nous avons dit comment la lecture du seul traité *De substantia orbis* pouvait conduire à penser qu'au gré d'Averroès, une seule et même substance séparée servait de cause finale à tous les mouvements célestes ; comment divers auteurs et, en particulier, Saint Thomas d'Aquin, avaient, parfois, admis cette conclusion erronée ; comment, en la *Métaphysique*, le Stagirite admettait clairement autant de moteurs immobiles et séparés qu'il y a d'orbes célestes ; comment, Averroès, au commentaire de cette

Métaphysique s'exprimait, à plusieurs reprises, en des termes qui marquent l'accord de sa pensée avec celle d'Aristote.

Parmi les contemporains d'Auriol, beaucoup interprétaient de cette manière la pensée d'Averroès ; Auriol ne l'ignore pas [1] ; aussi passe-t-il en revue, d'une manière très loyale, les dires d'Aristote et d'Averroès que l'on peut opposer à sa thèse ; il ne peut cacher qu'il en est d'embarrassants ; mais là où, visiblement, les deux Philosophes parlent de plusieurs moteurs immobiles, l'archevêque d'Aix croit [2] qu'il faut interpréter leur langage « non comme s'il traitait de plusieurs formes distinctes, mais comme s'il s'agissait d'une seule et même forme connue de plusieurs façons différentes. » D'ailleurs, pour sauvegarder son commentaire, il recourt [3] au principe qu'il a déjà invoqué : « Il faut attacher plus d'attention aux raisonnements et aux démonstrations des Philosophes qu'à leurs paroles mêmes. »

Si cette méthode, d'une sécurité contestable, a conduit le Docteur franciscain à s'écarter, en une circonstance, de la véritable doctrine du Philosophe et de son Commentateur, on doit reconnaître qu'en général, elle l'a amené à une très exacte intelligence de cette même doctrine. Il a certainement raison lorsqu'il écrit [4] : « Ce n'était point la pensée du Philosophe et du Commentateur que le premier Principe, qui est Dieu, mût le premier ciel d'une manière immédiate et exécutive. ... Le Philosophe déclare [5] que le premier moteur meut à titre d'objet aimé. En commentant ce passage, Averroès l'explique en disant que le premier moteur meut comme l'objet aimé meut son premier amant. Il ajoute que le premier ciel est mû par ce moteur comme l'amant est mû par l'objet qu'il aime. Il est bien clair ici que, selon la pensée de ces auteurs, il existe dans le ciel une certaine force d'amour qui est distincte du premier moteur. Ailleurs ... Averroès dit expressément que le mouvement du ciel résulte de deux moteurs dont l'un, qui est de force motrice finie, est l'âme qui existe en ce ciel, tandis que l'autre, dont la force motrice est infinie, ne réside pas en une matière. Si nous admettons, ajoute-t-il, que ce vers quoi se meuvent les corps éternels, savoir le premier Moteur, n'est susceptible d'aucun changement, il arrivera que ces corps se mouvront sans cesse ; il conclut en disant que le

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 959, col. 2.
2. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 964, col. 1.
3. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 961, col. 1.
4. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 958, col. 2.
5. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 960, col. 2 et p. 961, col. 1.

corps céleste est nécessairement un être animé. Il est donc évident par là qu'en outre du premier Moteur, qui meut à titre de fin, Averroès admet un autre moteur, conjoint au corps du ciel; ce moteur, il le nomme l'âme qui meut d'une manière exécutive...

» Le Philosophe ne dit nullement [1] que le premier Principe meuve à la façon d'un être qui aime et qui désire, mais seulement qu'il meut à titre d'objet aimé et désiré. La raison qu'il en donne est la suivante : Rien ne peut mouvoir tout en demeurant absolument immobile, à moins de mouvoir à titre de fin et d'objet aimé. C'est la fin, en effet, qui met en mouvement le moteur actif et exécutif. Or, en chaque genre de mouvement, le premier principe ne peut aucunement se mouvoir; sinon, il ne serait pas le premier. Il ne meut donc qu'en jouant le rôle de fin. Dès lors, si l'on attribuait au premier Principe lui-même la production exécutive du mouvement, on rendrait nul tout ce raisonnement par lequel le Philosophe démontre qu'il meut seulement à titre d'objet aimé et de moteur immobile.

» Dira-t-on que ce moteur meut en s'aimant lui-même, en sorte qu'il est mû par sa propre bonté? Cela ne se peut soutenir. Jamais le Philosophe n'a dit qu'il mouvait à la manière d'un être qui aime et qui désire. Il a dit seulement qu'il mouvait à titre d'objet aimé et désiré. En effet, il est impossible que le premier Principe soit mû par sa propre bonté. Il n'est mû d'aucune manière, ni en réalité, ni selon la raison, ni par quelque autre [fin]. Le rôle d'être qui est mis en mouvement par une fin est un rôle qui implique, [en l'être qui est ainsi mis en mouvement], quelque imperfection. En Dieu, donc, il n'y a rien qui joue le rôle d'un être mû vers une fin ou subordonné à une fin. Dieu est, lui-même, fin toute pure, en sorte qu'il n'y a rien en lui qui joue un autre rôle que celui de fin. Partant, il est impossible qu'il soit à lui-même sa propre fin, ou qu'il se meuve lui-même à la façon dont une cause finale meut la cause efficiente, le moteur qui exécute le mouvement.

» Les susdits Philosophes ont donc posé cette conclusion : Les moteurs des orbes désirent quelque chose qui est plus noble et plus excellent qu'eux-mêmes; ce quelque chose, c'est le premier principe qui est Dieu. »

Si l'on veut bien oublier l'erreur que nous avons signalée, cette analyse faite par Auriol apparaît comme l'exposé le plus complet, le plus pénétrant, le plus exact, le plus clair que le

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 961, col. 2, et p. 962, col. 1.

Moyen Age ait entendu donner de l'enseignement d'Aristote et d'Averroès touchant la nature des moteurs célestes. De cet exposé, quelle sera la conséquence tirée par l'Archevêque d'Aix? La voici [1] :

» A titre de conclusion de tout cet article, nous devons retenir que, selon la pensée des Philosophes, le premier Principe ne meut aucun orbe d'une manière exécutive ; il meut seulement à la manière d'une fin, d'un art universel en qui toute forme naturelle se trouve contenue d'une manière exemplaire. Quant aux moteurs exécutifs, ils sont unis [aux corps des cieux] à la manière de formes qui agissent et qui, suivant un certain ordre naturel, imposent à la corporéité de chaque orbe, à ce qui en constitue la substance, de prendre une figure déterminée, un mouvement naturel et un mouvement universel, enfin toutes les propriétés qui conviennent à sa nature...

» D'après cela, Dieu ne possède aucune puissance active, soit pour déterminer d'une manière exécutive les mouvements des orbes, soit pour produire les corps célestes ou bien les substances séparées, soit pour quelque autre opération. Il est simplement la fin ultime à laquelle tendent tous les êtres, et la forme la plus noble.

» Voilà quelle est l'opinion de ces Philosophes, telle que nous l'avons déduite ci-dessus, en admettant l'impossibilité de la création. La vérité de notre foi, cependant, a plus de probabilité ; non seulement, ce que la foi catholique enseigne [à ce sujet] est vrai et inébranlable, mais encore cela paraît, jusqu'à un certain point, connu de soi. Imaginer, en effet, un Dieu sans force, sans pouvoir efficace, absolument infirme, dénué de toute vigueur, le plus impuissant de tous les êtres, cela paraît aussi déraisonnable et absurde que de l'imaginer absolument privé de science ; cette dernière conclusion, cependant, Aristote l'objecte à Empédocle comme contradictoire. Il semble que la puissance active implique perfection d'une manière absolue, au même titre que la science. Il vaut mieux, pour quelque être que ce soit, avoir force et activité que de ne posséder aucune sorte de pouvoir ; et il semble que cette vérité soit évidente par elle-même comme il est évident de soi qu'il vaut mieux posséder la science que d'en être privé. Si l'on demandait une preuve de l'affirmation qui concerne la force active, il faudrait, avec autant de raison, en demander une de la proposition qui concerne la science.

1. Pierre Auriol, *loc. cit.*, p. 965.

» Il est donc évident que concevoir Dieu comme le plus noble des êtres, c'est le concevoir comme l'être qui possède le plus de force et d'activité. Sinon, Dieu serait un être inutile ; il ne pourrait punir les impies et les désobéissants ; il ne pourrait récompenser ceux qui lui sont soumis ; tout cela est absurde.

» Aussi la secte tout entière crie-t-elle bien haut, comme une vérité évidente de soi, que ses dieux sont tout puissants. Et en effet, les Philosophes l'avaient reconnu à première vue, comme ils ont connu que Dieu sait tout. Mais ensuite, ils n'ont pas compris que la création fût possible ; ils n'ont pas compris non plus que Dieu pût agir librement ; ils ont pensé qu'il ne pouvait point agir sinon par une volonté immuable qui fût identique à Dieu et qui fût, par conséquent, un certain être nécessaire ; par là, ils ont été écartés de la vérité et ils se sont tournés d'un autre côté ; dans leurs temples, ils ont continué de confesser que Dieu était tout puissant, mais ils l'ont nié dans leurs écoles, comme le dit Saint Augustin au traité *De la vraie religion*.

» Le mieux est donc de garder la vérité, qui est évidente d'elle-même, et de résoudre les objections qui lui peuvent être opposées. Il nous faut tout simplement accorder que Dieu est, de tous les êtres, le plus puissant et le plus actif. »

En dépit du désir qu'il éprouvait d'accorder ensemble la Philosophie péripatéticienne et la doctrine catholique, Auriol est forcé de reconnaître que la dissonance entre elles est irréductible, et cela en la plus essentielle des questions, au sujet de l'idée même que nous devons nous faire de Dieu. Jamais le premier Moteur immobile d'Aristote ne pourra être le Dieu des Chrétiens ; il n'est même pas le Dieu du sens commun.

IV

Le Scotisme. Antonio d'Andrès

Saint Thomas d'Aquin forma peu de disciples immédiats qui, tout en demeurant fidèles aux principes essentiels de sa doctrine, fussent capables, cependant, d'en développer les conséquences avec indépendance et originalité. De ceux qui se réclament de lui, Godefroid de Fontaines et, surtout, Gilles de Rome, sont à peu près les seuls dont l'influence, à la fin du XIII^e^ siècle et au début du XIV^e^ siècle, ait eu quelque force.

Duns Scot fut plus heureux ; tant à Oxford qu'à Paris, son enseignement suscita une foule de disciples qui s'appliquèrent à commenter, à éclaircir, à développer les théories du Maître, voire à les modifier en divers sens avec une grande liberté. Parmi ces philosophes, beaucoup appartenaient à l'ordre de Saint François : tels Antonio d'Andrès, Jean de Bassols, François de Meyronnes, Guillaume d'Ockam ; mais d'autres, comme Jean Marbres, surnommé le Chanoine, ne semblent pas avoir revêtu la bure des frères mineurs.

Le développement des pensées de Duns Scot se fit en deux sens différents et comme opposés.

Scot avait produit un système philosophique que l'abus des distinctions et des divisions rendait singulièrement compliqué. Ses premiers disciples s'ingénièrent à exagérer ce défaut. Ils s'appliquèrent à séparer les unes des autres, plus complètement que leur maître ne l'avait fait, les *formalités*, les *réalités* qu'il s'était plu à définir ; ils s'ingénièrent à en multiplier le nombre ; en même temps, ils se gardèrent de son très sage conceptualisme et accordèrent une valeur réelle à mainte distinction que le Docteur Subtil avait déclarée purement formelle et logique. Ainsi se développa peu à peu, en un enchevêtrement toujours plus complexe d'arguties toujours plus ténues, la méthode philosophique qu'on a nommée le Scotisme.

En opposition avec le Scotisme, et par réaction contre lui, certains disciples de Scot s'appliquèrent à dégager les théories essentielles du maître de toutes les subtilités inutiles qui les embarrassaient. En accomplissant une telle besogne, ils demeuraient, semble-t-il, plus fidèles à la véritable pensée de Scot que ceux auxquels le titre de Scotistes allait être attribué. Ils en appelaient sans cesse à ce principe que le grand philosophe franciscain aimait à invoquer : Il ne faut pas recourir à un grand nombre de causes pour expliquer ce dont on peut aussi bien rendre compte par des causes peu nombreuses. Ils gardaient, surtout, le conceptualisme que Scot avait si souvent formulé et, par là, ils évitaient de réaliser des abstractions.

L'influence de Pierre Auriol, qui opposait, en la philosophie franciscaine, une sorte de contrepoids à l'influence de Duns Scot, l'influence de Pierre Auriol, disons-nous, contribua certainement à la création de cette méthode. De Guillaume d'Ockam elle reçut son achèvement ; aussi la nomme-t-on justement l'Occamisme.

Parmi ceux que l'on a nommés Scotistes, nous choisirons seulement, afin de comparer les idées qu'ils ont professée à celles

que leur maître avait enseignées, trois disciples immédiats du Docteur Subtil : Antonio d'Andrès, Jean de Bassols et François de Meyronnes.

De la fidélité avec laquelle Antonio d'Andrès suivait ou voulait suivre la voie tracée par Scot, nous trouvons une preuve en la rédaction de ses *Questions sur les livres des Sentences*. Comme le remarque le premier éditeur de ces questions [1], « elles constituent une sorte de compilation ou d'abrégé extrait des quatre livres de Jean de Duns Scot sur les *Sentences*. » Antonio d'Andrès a eu soin de traiter, sur chacune des distinctions, le même nombre de questions que le *Scriptum Oxoniense*, de les formuler comme elles le sont en cet ouvrage, et de composer ses discussions au moyen d'extraits à peu près textuels des discussions de Scot.

Ce pieux respect des paroles mêmes de Jean Duns Scot semble désigner Antonio d'Andrès comme un disciple immédiat du Docteur Subtil. C'est bien, d'ailleurs, ce que déclarait la tradition franciscaine; c'est ce que Luc Wadding admettait sans discussion [2]. Sbaraglia a révoqué en doute cette opinion; « Je le nommerais plutôt, dit-il [3], Scotiste que disciple de Scot, et je le regarderais comme ayant fleuri vers la fin du XIV^e^ siècle. Ce qui est certain, c'est que Barthélemy de Pise, qui écrivait en 1390, n'en fait pas mémoire. » Si l'on observe, toutefois, qu'Antonio d'Andrès cite Pierre Auriol, en ses *Sentences* et en d'autres ouvrages tandis qu'il ne nomme aucun auteur plus récent, qu'il ne fait allusion à aucune opinion émise par un tel auteur, on sera porté à croire que l'ancienne tradition disait vrai et qu'Antonio d'Andrès écrivait vers 1320 ou 1330. C'est à cette date que la pensée de ce Scotiste trouve sa place naturelle; Jean le Chanoine va nous montrer que c'est bien à cette date qu'elle fut produite.

L'ouvrage le plus original d'Antonio d'Andrès est un certain traité *Des trois principes*, *De tribus principiis* [5], où il étudie, à la

1. ANT. ANDREAE *conventualis Franciscani, ex Aragoniae provincia ac Ioannis Scoti Doctoris Subtilis discipuli celeberrimi, In quatuor Sententiarum Libros opus longe absolutissimum : quod, cum diu latuerit : a F. Constantio A Sarnano eiusdem ordinis, è tenebris iam nunc vindicatum, ... felici auspicio prodit.* Venetijs, Apud Damianum Zenarum. MDLXXVIII. Recto de l'Epître dédicatoire.

2. *Scriptores Ordinis Minorum. Recensuit Fr.* LUCAS WADDINGUS. Editio novissima. Romæ, MCMVI; pp. 23-24

3. *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci. Opus posthumum Fr.* Jo. HYACINTHI SBARALEÆ. Editio nova. Pars I, Romæ MCMVIII; p. 70.

4. ANTONII ANDREÆ *In quatuor Sentiarum libros opus.* Prologus, quæst. IV; éd. cit., fol. 6, col. d, et fol. 7, col. a.

5. Voici la description de l'édition que nous avons consultée :
Le fol. 1 de cette édition, blanc au recto, porte au verso une épître dédica-

lumière de la philosophie scotiste, la trinité qui porte toute la Physique péripatéticienne, la matière, la forme et la privation.

Dans cet ouvrage, Antonio professe une doctrine fort peu répandue.

Une forme accidentelle, une qualité telle que la blancheur est susceptible de divers degrés, car un corps peut être plus ou moins blanc; mais, de l'avis de la plupart des Péripatéticiens, il n'en est pas de même d'une forme substantielle; un élément, en effet, n'est pas plus ou moins du feu; il l'est tout à fait ou pas du tout; sa forme substantielle, donc, n'admet pas de degrés.

Antonio d'Andrès est d'avis contraire. Il veut qu'une forme substantielle puisse, tout comme une forme accidentelle, être plus ou moins intense et présenter des degrés. Dans la seconde partie du traité *De tribus principiis*, dans celle qui est consacrée à l'étude de la forme, l'exposé de cette doctrine fait l'objet de la seconde question, qui est libellée en ces termes : *Secundo, utrum productio formæ substantialis naturaliter generatæ mensuretur aliqua divisibili mensura.*

Notre auteur, d'ailleurs, tenait fort à son système sur les degrés des formes substantielles, car il le reprend sommairement dans une de ses *Questions sur la Métaphysique* d'Aristote [1]. A la fin de

toire : *Laurentius Ruscius Valentianus Illustri ac splendidissimo Nicolao Marie Estensi Adrie pontifici dignissimo. Sal.* En tête de la col. a du second fol. (signé a ij), on lit ce titre : *Tria principia clarissimi Doctoris* Antonii andree *secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti. Necnon et expositio* Francisci Mayronis *doctoris illuminati super octo libros phisicorum valde utilis et brevis iuxta Ari. propositiones et demonstrationes et formalitates eiusdem.* Colophon : Impressum in inclita Civitate Ferrarie regnante Hercule Duce secundo per Magistrum Laurencium de rubeis de valentia. Anno domini Mccccclxxxx. v. Idus Madii. Au verso de ce colophon, on lit : *In hoc volumine continentur. Tria principia* Antonii Andree *ordinis minorum. Expositio* Fran. mayronis *ordinis minorum super octo. lib. phisicorum. Formalitates eiusdem* Francisci Mayronis. *Tractatus eiusdem de principio complexo. Tractatus eiusdem de terminis theologicis. Tractatus de ente et essencia secundum* Thomam. Des *Tria principia*, on cite encore les éditions suivantes : Paduæ, 1475; Vicentiæ, 1477; Venetiis, 1489; Ferrariæ, 1490; Venetiis, 1517.

1. *Questiones* Antonii andree *super duodecim libros métaphysice cum quampluribus utilissimis annotationibus noviter diligentissime castigate.* Colophon : Expliciunt questiones subtilissime super 12 libris metaph. Arist. excellentissimi artium : et sacre theologie doctoris Antonii Andree ordinis minorum accuratissime emendate per magistrum fratrem Angelum lucidum marchianum de firmo eiusdem ordinis : et Marchie provincie. Mandato et impensis heredum nobilis viri. d. Octaviani Scoti civis modoetiensis et sociorum impresse Venetiis per Georgium Arrivabenum Anno domini Mccccxiij Die vij Julii. Lib. XI, quæst. unica : Utrum generatio et corruptio sit mutatio successiva; fol. 50, col. d, et fol. 51, coll. a, b, c, d. — Cet ouvrage a eu de très nombreuses éditions; avant 1500, outre deux éditions qui ne portent ni date ni indication typographique, on cite les éditions suivantes : Vicentiæ, 1477; Londini, 1480; Venetiis, 1481, 1482, 1487, 1491, 1494, 1495; Parisiis, 1495.

cette question, il écrit [1] : « En faveur de cette conclusion, on trouve de nombreuses autorités aussi bien au sixième livre de la *Physique* qu'au septième. Je les omets pour cause de brièveté, car je me souviens que j'ai traité plus longuement de cette matière dans une certaine question ordinaire. » C'est à la question de son traité *De tribus principiis* qu'il fait ici allusion.

Or le titre que portait cette question est textuellement celui par lequel se formule une question de Jean le Chanoine sur la *Physique* d'Aristote : *Utrum productio formæ substantialis naturaliter generatæ mensuretur aliqua mensura divisibili* [2].

Jean le Chanoine expose d'abord l'opinion au gré de laquelle une forme substantielle, n'admettant pas de degrés, ne se peut engendrer d'une manière successive. Puis il poursuit en ces termes [3] : « Bien que cette opinion soit fort commune et fort bonne, qu'elle semble conforme à l'intention du Philosophe, toutefois, afin que nous voyions les deux partis, et afin de soutenir successivement chacun d'eux, je dis à présent d'autre façon : Au sein d'une même espèce, la substance possède une latitude de degrés, en vertu desquels elle est susceptible de plus et de moins ».

A l'appui de cette thèse, notre auteur expose divers arguments ; le dernier de ces arguments est textuellement emprunté au traité *De tribus principiis*, comme le montre la comparaison suivante :

Antonio d'Andrès [4].	*Jean le Chanoine* [5].
Caliditas intenditur et remittitur ; ergo et ignis, et, per consequens, habes propositum. Antecedens est evidens ad sensum. Probatio consequentiæ.	*Calidum intenditur et remittitur ; ergo et ignis.*
Causa naturali similiter se habente, causatum est similiter se habens. Sed calor in diversis individuis non similiter se habet ; patet quia unus est intensior alio. Ergo nec ignis	*Probatur consequentia. Causa naturali similiter se habente, causatum est similiter se habens. Sed calor in diversis individuis non similiter se habet ; ergo etc. ; patet quia unus erit intensior alio.*

1. Antonio d'Andrès, loc. cit. ; éd. cit., fol. 51, col. d.
2. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. V, quæst. II ; éd. cit., fol. 51, col. d. — Au lieu de : *divisibili*, le texte porte : *indivisibili*, ce qui est un non-sens.
3. Jean le Chanoine, *loc. cit.*, fol. 51, col. d et fol. 52, col. a.
4. Antonius Andreas *De tribus principiis*, secundum artic. principale, quæst. II, quantum ad secundum ; éd. cit., fol. sign. f i, col. d, et fol. sign. f ij, col. a.
5. Jean le Chanoine, loc. cit.

qui est causa caloris similiter se habebit, sed unus est intensior [1] *quam alius. Major patet, quia omnis causa naturalis agit quantum potest et secundum ultimum potentiæ, et sic omnis causa æque perfecta causabit effectum æque perfectum. Ergo, a destructione consequentis, effectu naturali non æque perfecto et non similiter se habente, nec causa similiter se habebit.*

Ad istam rationem, quæ videtur ponderanda, respondetur multipliciter.

Uno modo dicitur quod calor...

Major patet, quia omnis causa naturalis agit inquantum potest et secundum ultimum de potentia, et sic omnis causa æque perfecta causabit effectum æque perfectum. Ergo, a destructione consequentis, effectu naturali non æque perfecto et non similiter se habente, nec causa similiter se habebit.

Ad istam rationem, que videtur ponderosa, respondetur multipliciter. Sed non curo de presenti.

Il est clair qu'un des deux textes est copié sur l'autre. Mais peut-être pourrait-on penser que Jean le Chanoine a fourni le modèle et qu'Antonio d'Andrès a pris la copie. Une remarque écarte cette supposition. A la fin du raisonnement, il est annoncé qu'on y peut répondre de multiple façon ; ces réponses sont, en effet, exposées tout au long par Antonio ; Jean se borne à dire : « Pour le moment, je n'en ai cure ». Il est clair que celui-ci est l'abréviateur de celui-là. Le corps même des deux passages que nous avons reproduits confirme, d'ailleurs, cette impression.

Mais nous allons fortifier davantage notre conclusion : Jean le Chanoine a fait, au traité *De tribus principiis*, de larges emprunts.

Aussitôt après la question dont nous venons de parler, notre chanoine en traite une autre [2] qui est ainsi libellée : *Utrum in quidditate formæ accidentalis sit dare gradus secundum quos ipsa possit suscipere magis et minus, et secundum quos possit motum terminare.*

Or, au traité *De tribus principiis*, le second article principal, celui qui traite de la forme, comprend cinq questions ; la cinquième est formulée en ces termes : *Quinto, utrum in quidditate formæ accidentalis sit dare veros gradus intrinsecos essentiales*

1. Le texte, par une erreur évidente, porte : *extensior*.
2. Joannis Canonici *Op. laud.*, lib. V, quæst. III ; éd. cit., fol. 53, col. c.

secundum quos ipsa possit suscipere intensionem intrinsecam secundum magis et minus.

Ici, Jean le Chanoine est du même avis qu'Antonio d'Andrès ; aussi la plus grande partie de sa question n'est-elle qu'une longue copie, à peu près textuelle, du livre *De tribus principiis*. Entre les textes des deux auteurs, la ressemblance est aussi étroite, ou même plus étroite, qu'entre les passages précédemment cités. Si Jean le Chanoine s'écarte d'Antonio d'Andrès, ce n'est guère que pour insérer dans son exposition quelque fragment emprunté à François de Mayronnes [1].

Il est maintenant bien clair que ce n'est pas Antonio d'Andrès qui a copié Jean le Chanoine ; s'il l'avait fait, pourquoi se fût-il précisément abstenu de reproduire les passages que Jean avait empruntés à François de Mayronnes ? Visiblement, c'est le Chanoine qui n'est, ici, qu'un simple compilateur.

Le traité *De tribus principiis* était donc écrit avant les *Questions sur la Physique* de Jean le Chanoine, qui, nous l'avons vu, furent composées avant l'an 1342.

L'opuscule *Sur les trois principes* fut peut-être, d'ailleurs, une œuvre de jeunesse d'Antonio d'Andrès. Nous avons entendu cet auteur, dans son écrit sur la *Métaphysique d'Aristote*, se souvenir d'une des « questions ordinaires » que renfermait cet opuscule. Il en parlait comme d'une œuvre ancienne.

Dans ces mêmes *Questions sur la Métaphysique d'Aristote*, il avait déjà fait usage de cette formule pour désigner le *De tribus principiis*. Après avoir sommairement examiné la théorie de la pluralité des formes substantielles, il avait écrit [2] : « Cette question pourrait faire l'objet d'un long traité... Je me souviens, d'ailleurs, que j'en ai parlé d'une manière plus étendue dans une cer-

1. Par exemple, au *quantum ad 3m artic.* de la question de Jean le Chanoine, le passage (éd. cit., fol. 55, col. a) commençant par : *Sed hic est una difficultas, si isti gradus sint realiter distincti*, et finissant par : *Unde sciendum quod isti gradus habent in forma quadruplicem unitatem*, résume, avec conservation de certaines phrases, un passage de François de Mayronnes, commençant par : Quantum ad 2m difficile, videndum est utrum isti gradus sint realiter distincti, et finissant par : *Sed hic sunt difficultates. Prima est qualis est unitas istorum graduum in forma.* (Francisci de Mayronis *In primun Sententiarum scriptum conflatus nominatum*, dist. XVIII, quæst. I, quantum ad 3m diff., éd. Venetiis, apud hæredes Octaviani Scoti, 1520 fol. 72, col. d, et fol. 73, col. a. La suite du passage de Jean le Chanoine, de : *Unde sciendum quod isti gradus habent in forma quadruplicem unitatem*, à : *ejusdem naturæ*, est un résumé presque textuel d'un passage de François de Mayronnes commençant par : *Intelligendum tamen quod isti gradus in forma habent quadruplicem unitatem*, et finissant par : *ejusdem rationis formalis* (Francisci de Mayronis, *Op. laud.*, quæst. cit., quantum ad 4m difficile, in fine ; éd. cit., fol. 74, col. a).

2. *Quæstiones* Antonii Andreæ *super duodecim libros Metaphysicæ*, lib. VIII, quæst. XVIII ; éd. cit. fol. 43, col. d.

taine question ordinaire. » Cette question ordinaire, c'était celle où le traité *Des trois principes* discute « Si la distinction formelle des parties organiques d'un être animé résulte de plusieurs formes substantielles spécifiquement et réellement distinctes » [1].

Assurément, notre auteur a composé ses *Questions* sur la *Métaphysique* longtemps après son traité *De tribus principiis*.

Dans tous les écrits où s'affirme sa propre pensée, Antonio d'Andrès remplace le conceptualisme de Scot par un réalisme qui, parfois, se déclare avec quelque précision. Ainsi, en commentant le *Traité des six principes* de Gilbert de la Porrée, il affirme [2] que l'universel, « celui qui est l'objet premier de l'intelligence, celui dont on dit que toute science considère les universaux, » est par nature, *a natura* ; cette affirmation, il la prouve ainsi : « Tout ce qui précède naturellement l'acte de la raison est un être réel ; mais l'universel, considéré en cette première manière, est de cette sorte ; donc etc. Démonstration de la mineure : L'objet précède naturellement l'acte de la raison comme la cause précède l'effet ; mais l'universel, considéré en cette première manière, est l'objet de l'acte de l'intelligence : donc etc... Lorsque l'être singulier se trouve produit par nature, la nature, qui est l'universel, est produite en l'être singulier. »

Il est clair, par ce passage, que le docteur franciscain ne regarde pas l'universel, du moins en ce sens, comme une chose produite par notre raison et dénuée d'existence hors de notre esprit ; c'est un être réel, encore qu'il ne soit pas séparé des individus, qui préexiste à l'action de notre raison et qui est l'objet de cette action.

Cette doctrine se trouve formulée avec plus de détails en un passage du commentaire à la *Métaphysique* [3]. Antonio d'Andrès y montre par des exemples que la forme accidentelle, que la

1. Antonius Andreas *De tribus principiis ;* secundum articulum principale : De forma ; quarto, utrum formalis distinctio organicarum partium animalis fit propter plures formas substantiales specifice ac realiter distinctas. Ed. cit., second fol. après le fol. sign. f ijij, col. d, à fol. sign. g iij, col a.

2. *Questiones* Scoti *Super Universalia Porphy. necnon Aristotelis predicamenta ac Peryarmenias. Item super libros Elenchorum. Et* Antonii Andree *super libro Sex principiorum. Item questiones* Joannis Angelici (sic) *super questiones universales eiusdem Scoti.* Colophon : Subtilissime questiones Doctoris subtilis Joannis Scoti super universalibus Porphyrij. ac super predicamentis et per hiermenijs. necnon et elenchis Ari. una cum questionibus clarissimi doc. Antonij Andree super sex principijs. Necnon cum expositionibus earundem questionum doctoris subtilis super universalibus. editis ab eximio doctore magistro Joanne Anglico ordinis minorum feliciter expliciunt. Impresse Venetiis per Philippum pinciuni Mantuanum. Anno Domini 1512 die 1 Decembris. — *Questiones clarissimi doctoris* Antonij Andree *super sex principiis* Gilberti Porretani, quæst. V, fol. 58, col. a.

3. Antonii Andreæ *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ*, Lib. VII, quæst. XVI ; éd. cit., fol. 42 r° et v°.

forme substantielle sont des universaux réels, qui existent indépendamment de notre raison :

« Lors même qu'aucune intelligence n'existerait, écrit-il, cet objet blanc continuerait à être semblable en blancheur à cet autre objet blanc ; il y a donc une certaine unité réelle qui est le fondement prochain de cette relation, car cette relation ne saurait avoir, pour fondement formel, un simple être de raison ; d'autre part, cette unité n'est pas une unité numérique, car cet objet blanc-ci et cet objet blanc-là ne sont pas numériquement le même objet blanc ; ce qui est un, en effet, ne peut être semblable à lui-même ; cette unité est donc quelque unité autre que l'unité numérique.

» De même, en l'absence de toute intelligence, ce feu-ci continuerait d'engendrer ce feu-là qui lui est semblable en forme ; c'est, en effet, à cause de la forme que le générateur engendre son semblable... ; cette génération est une génération univoque ; or la génération univoque requiert l'unité de la forme en ce qui engendre et en ce qui est engendré ; mais cette unité n'est pas l'unité numérique ; c'est donc quelque autre unité ; et c'est, toutefois, une unité réelle, car elle existe même en l'absence de toute intelligence, comme il a été dit (*et est realis, quia circumscripto omni intellectu, ut dictum est*). »

Il y a plus, cet universel réel, doué d'unité, mais d'une unité d'ordre inférieur à l'unité numérique, c'est lui seul que le sens perçoit lorsqu'il est mis en présence d'un objet singulier. Antonio d'Andrès soutient cette opinion à l'endroit que nous venons de lire, et il l'avait déjà formulée auparavant.

« L'objet singulier, avait-il écrit [1], considéré en tant que singulier, n'est pas l'objet propre du sens ; l'objet propre du sens, c'est une certaine chose réelle (*aliquid reali*), dont l'unité est supérieure à l'unité universelle, mais inférieure à l'unité numérique...

» Il faut remarquer, à ce sujet, qu'il y a deux choses à considérer en l'être singulier ; d'un côté, la singularité elle-même, que l'on peut nommer *hæccéité* ; de l'autre, la nature qui est le sujet de la singularité ; par elle-même, cette nature est indifférente à être tel individu (*hoc*) ; puis donc qu'elle est indifférente, elle précède la singularité, et la priorité par laquelle elle précède cette singularité est précisément ce à quoi elle doit cette indifférence et son unité réelle, inférieure à l'unité numérique. Lors donc que

1. Antonii Andreæ *Op. laud.*, Lib. I, quæst. VIII ; éd. cit., fol. 9, col. d.

l'on perçoit un objet singulier, c'est la nature soumise à la singularité qui est la raison formelle (*ratio formalis*) immédiatement perçue (*obvia*), bien que le tout individuel soit perçu comme étant quelque chose...

» Vous demanderez comment cette singularité ou hœccéité se comporte à l'égard de l'objet, puisqu'elle n'en est pas la raison formelle... Je répondrai qu'elle a, à cet objet, la relation d'une condition nécessaire (*causa sine qua non*)... L'objet propre du sens, c'est la nature indifférente elle-même ; mais elle ne peut être perçue sans la singularité. »

Quelle opinion Antonio d'Andrès se forme-t-il de cette hœccéité? Pour le comprendre, il nous faut arrêter un moment notre attention sur une théorie qu'il emprunte à Scot, mais qu'il développe avec une sorte de prédilection en ses divers écrits [1]. Cette théorie se compose des propositions suivantes : « Le composé de matière et de forme est une certaine entité réellement distincte des parties constitutives de ce composé... Cette entité du composé, distincte des entités des parties, est une entité absolue... Cette entité du composé, distincte des parties, est la forme du tout, c'est-à-dire l'essence spécifique (*quidditas*). » Cette forme n'est pas une certaine forme plus parfaite que la forme, partie du composé, qui se surajouterait à cette dernière ; ce n'est pas davantage un intermédiaire qui viendrait unir la matière à la forme au sein du composé ; ce n'est pas non plus une forme qui, prenant le composé tout entier pour l'informer, à la façon d'une matière, en accroîtrait la perfection ; cette forme du tout, du composé, ce n'est pas autre chose que la nature, que l'essence spécifique.

Cette singulière théorie de Scot n'avait pas manqué de surprendre plusieurs de ses successeurs immédiats ; aussi bien en sa *Métaphysique* qu'en son traité *Des trois principes* [2], Andrès nous apprend que Pierre Auriol la critiquait et la rejetait.

Or, cette théorie est celle à laquelle Antonio d'Andrès fait appel lorsqu'il veut éclaircir la nature du principe d'individuation, de l'hœccéité ; si l'essence spécifique peut être regardée comme une forme de l'ensemble du composé, l'hœccéité peut être considérée comme la matière qui correspond à cette forme.

1. Antonii Andreæ *Scriptum in quatuor libros Sententiarum* ; Lib. III, Dist. II, quæst. II ; éd. cit., fol. 92, coll. b, c, d. — *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ*, Lib. VII, quæst. XVIII ; éd. cit., fol. 43, coll. b, c, d. — *De tribus principiis*, quæst. XIII[a] et ultima (III[a] pars, quæst. II), quantum ad secundum, septima conclusio.

2. Antonii Andreæ *Quæstiones in Metaphysicam*, loc. cit. ; éd. cit., fol. 43, col. d. — *De tribus principiis*, loc. cit.

« La matière et la forme, dit-il [1], sont deux termes opposés l'un à l'autre... Autant il y a de manières d'entendre l'un de ces deux termes corrélatifs, autant il y a de manières d'entendre l'autre... Or, en ce qui concerne le sujet que nous nous proposons d'examiner, le mot forme peut être pris en deux sens différents ; ou bien il désigne la forme qui est partie du composé, ou bien la forme du tout, qui est l'essence spécifique elle-même. De même, et d'une manière correspondante, le mot matière se dit en deux sens ; il y a une matière qui s'oppose à la forme, partie du composé ; c'est cette matière-là qui est l'un des principes essentiels de la chose, qui, avec la forme constitue la chose, c'est-à-dire un être un par lui-même ; il y a aussi une matière que l'on oppose à la forme du tout ; cette matière-là, c'est la différence ou propriété individuelle ; elle est la propre cause de l'hœccéité ou individuation, et l'on peut la nommer hœccéité. » « Cette matière [2] qui correspond à la forme du tout, contraint l'essence spécifique à devenir telle chose singulière (*hoc*) ; elle est cette propriété individuelle qui, avec l'essence spécifique elle-même, constitue un être un par lui-même qui est un individu de l'espèce » correspondant à cette essence.

En son traité *Des trois principes*, Antonio d'Andrès indique [3] comment il a été amené à opposer l'individuation à la quiddité spécifique comme une matière à une forme ; l'individu, en effet, est le sujet auquel est attribué le caractère plus général qu'est l'essence spécifique ; en cette sorte, de deux entités dont l'une, plus générale, est attribuée à l'autre, plus particulière, celle-ci peut être regardée comme matière par rapport à celle-là, qui joue le rôle de forme ; ainsi la différence spécifique peut être regardée comme une matière par rapport au genre.

Prendre la relation qui existe entre l'essence spécifique et l'hœccéité et la comparer à la relation qui existe entre le genre et la différence spécifique, ce n'eût pas été du goût de Duns Scot ; le Docteur Subtil avait prévu cette comparaison, mais pour la rejeter ; il avait dit [4], au sujet de l'essence spécifique et de l'hœccéité : « Ces deux réalités ne peuvent être une chose et une autre chose (*res et res*), comme peuvent l'être la réalité d'où se prend le

1. Antonii Andreæ *Quæstiones in Metaphysicam*, Lib. V, quæst. VI ; éd. cit., fol. 24, coll. a et b.
2. Antonii Andreæ *Op. laud.*, Lib. VII, quæst. VII ; éd. cit., fol. 35, col. d.
3. Antonii Andreæ *De tribus principiis*, Pars I, quæst. VI (commençant par les mots : ad quintum).
4. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. III, quæst. VI.

genre et la réalité d'où se tire la différence spécifique, réalités dont l'ensemble nous donne la réalité spécifique. »

Antonio d'Andrès s'écartait donc, au sujet du principe d'individuation, des indications très nettes de son maître ; il s'en écartait dans un sens tel que la distinction entre l'essence spécifique et le principe d'individuation, entre la quiddité et l'hœccéité fût exagérée. Mais il ne s'écartait pas moins des habitudes invétérées de la Scolastique ; il regardait, en effet, la différence spécifique comme jouant le rôle de matière par rapport au genre ; or s'il est une proposition qui fût courante dans les écoles, c'est assurément celle-ci, dont le système d'Avicébron n'était, pour ainsi dire, que le développement : La différence spécifique est au genre comme la forme est à la matière.

Or, cette théorie, à laquelle nous l'avons entendu contredire, Antonio d'Andrès l'admettait et la formulait en des termes qu'un disciple d'Avicébron n'eût guère désavoués.

« Toutes les choses naturelles, écrivait-il [1], qui, directement et par elles-mêmes, sont en un genre, sont ou bien composées véritablement de matière et de forme, ou bien d'un principe matériel et d'un principe formel.

» Cette proposition, je la démontre ainsi : Tout ce qui est susceptible de définition est vraiment composé d'un principe matériel et d'un principe formel... Et je le prouve. Aristote dit, en effet, au septième livre de la *Métaphysique*, qu'une définition est une longue raison (*ratio*) qui a des parties, et de même que la définition entière correspond à la totalité du défini, de même les parties de la définition correspondent au parti du défini. Or les parties de la définition sont le genre et la différence ; le genre est quelque chose de matériel et la différence quelque chose de formel ; il en sera donc de même du côté du défini...

» En outre, je raisonne ainsi : Il est impossible que des objets soient, à la fois, réellement différents et réellement conjoints par quelque chose qui, dans les deux cas, serait absolument le même ; or toutes les espèces qui sont comprises sous un même genre se comportent comme il vient d'être dit ; elles doivent donc différer par quelque chose et convenir entre elles par quelque autre chose ; ce par quoi elles conviennent ensemble est quelque chose qui leur est commun et qui est matériel, tandis que ce par quoi elles diffèrent est quelque chose de formel. La majeure de ce

1. Antonii Andreæ *De tribus orincipiis*, Pars I, quæst. II, quantum ad primum est notandum...

raisonnement est évidente par les termes mêmes ; quant à la mineure, elle est patente ; ces espèces, en effet, sont, à la fois, différentes et non diverses ; elles se distinguent les unes des autres par les différences spécifiques, mais elles se réunissent en un même genre ; or le genre est quelque chose de matériel et la différence quelque chose de formel.

» Ce raisonnement est confirmé par ceci : Tout ce qui, de soi même, existe en un certain genre est composé de quelque chose qui peut être contracté, et de ce qui contracte ce quelque chose ; donc d'un principe matériel et d'un principe formel. »

Ces principes, non seulement Andrès les énonce, mais il les applique en mainte circonstance. Comme Duns Scot, il nous apprend [1] que « les deux réalités dont se compose l'être en général sont, en certains êtres, réellement et essentiellement distinctes ; c'est ce qui a lieu, en particulier, pour ceux qui possèdent plusieurs formes substantielles ; en ce cas, la réalité qui caractérise le genre est prise d'une chose et la réalité qui constitue la différence est tirée d'une autre chose. Nous en trouvons un exemple en l'homme ; la réalité générique se tire de la forme sensitive et la réalité de la différence spécifique se prend en la forme rationnelle ».

Or, lorsqu'il existe plusieurs formes substantielles en un même composé, « on peut, pour éviter les chicanes, dire [2] qu'il y a une existence unique, totale dernière et spécifique qui provient d'une forme unique, spécifique et ultime ; un tel composé se divise alors en deux parties, savoir : un acte prochain qui est la forme ultime, et une puissance propre à cette forme, puissance qui comprend la matière première et toutes les formes précédentes. »

Que l'on revienne maintenant à cette proposition : L'hœccéité est à l'essence spécifique ce que la différence spécifique est au genre, et l'on sera forcément conduit à cette conclusion : Le rapport de l'hœccéité à l'essence spécifique n'est pas celui d'une matière à une forme, mais bien celui d'une forme à une matière. L'hœccéité vient contracter l'essence comme la forme spécifique unique vient contracter l'ensemble, comparable à une matière, de la matière première et de toutes les formes précédentes.

Cette théorie, qui deviendra commune en l'Ecole Scotiste, il semble qu'Antonio d'Andrês, oublieux de la doctrine qu'il sou-

1. Antonii Andreæ *De tribus principiis*, loc. cit., sed contra istam conclusionem instatur...

2. Antonii Andreæ *De tribus principiis*, quæst. X (Pars II, quæst. IV) : Nec rationes alterius opinionis concludunt.

tient habituellement, l'ait parfois admise ; témoin ce passage [1] : « Je tiens qu'en tout être animé, il est nécessaire d'admettre une certaine forme par laquelle le corps est corps, et qui est la forme du corps mixte, et de regarder cette forme comme distincte de celle par laquelle il est animé. En parlant de cette forme par laquelle il est corps, je n'entends pas parler de celle par laquelle il est un individu du genre corps ; car toute chose [corporelle,] par une forme propre et ultime, est un individu du genre corps (*quia unum quodque per formam propriam et ultimam est individuum corporis quod est genus*) ; je parle de la forme par laquelle il est corps en désignant par corps une partie de l'individu ; par cette forme, l'individu n'est pas immédiatement un individu du genre corps ni un individu de la substance ou de l'espèce ; il est seulement dans le genre corps par réduction. »

Il paraît difficile d'interpréter ce passage sans y reconnaître que le principe d'individuation y est appelé forme propre et ultime.

D'ailleurs que la relation entre l'essence spécifique et l'hœccéité soit assimilée à la relation entre là forme et la matière ou bien à la relation entre la matière et la forme, il semble bien que la nature spécifique et l'individualité soient, pour Antonio d'Andrès, tout autrement séparées que pour Duns Scot ; le maître y voyait simplement deux formalités que l'intelligence seule discerne ; le disciple paraît y voir deux choses réellement distinctes.

Nous avons entendu Antonio d'Andrès déclarer que tout ce qui peut être compris directement en un genre est composé de matière et de forme ; il a, à ce sujet, des réflexions qui rappellent celles d'Avicébron ; il devrait, semble-t-il, pousser jusqu'aux dernières conséquences du système proposé par le célèbre rabbin ; cependant, il ne le fera pas sans hésitation. « De ce qui précède, dit-il [2], je conclus à titre de corollaire qu'en comprenant de cette façon le mot matière, tout ange et, aussi, tout corps céleste est composé de matière et de forme, car chacun d'eux est directement compris en un genre. Mais sont-ils composés d'une véritable matière qui soit une partie de composé, qui soit réellement distincte de la forme ? C'est une question que je regarde comme douteuse et que je laisse de côté ; peut-être en parlerai-je ailleurs. »

Aussi bien en ses *Questions sur les Sentences* qu'en son traité *Des*

1. Antonii Andreæ *De tribus principiis* quæst. X (Pars II, quæst. IV) : Sed contra istam opinionem arguitur multipliciter.

2. Antonii Andreæ *De tribus principiis* Pars I, quæst. II : Sed contra istam conclusionem instatur.

trois principes, Antonio d'Andrès ne cesse de soutenir, avec Duns Scot et avec toute l'Ecole franciscaine, que la matière n'est pas pure puissance, qu'elle possède par elle-même une certaine actualité, et donc qu'elle a pu être créée par Dieu sans aucune forme substantielle ni accidentelle ; à cette dernière proposition, il en joint une qui la complète en affirmant de la forme ce que Scot s'était borné à dire de la matière ; « Dieu, écrit-il au cours d'une réplique à Pierre Auriol [1], peut créer la matière ou la forme sans le composé. »

Antonio d'Andrès semble s'écarter de son maître lorsqu'il prétend dire de quelle sorte est l'actualité de la matière. Les dires épars du Docteur Subtil à cet égard impliquent adhésion, semble-t-il, à la doctrine d'Henri de Gand et de Richard de Middleton ; cette doctrine, Antonio la connaît fort bien et la résume fort clairement, mais c'est pour la rejeter :

Cette théorie, écrit-il [2], « place en la matière une certaine nature qui est purement en puissance et qu'elle nomme le potentiel pur ; cette nature préexiste en la matière d'où la forme doit être tirée.

» Cette opinion, si on la veut réduire en forme, consiste, pour ainsi dire, en six propositions :

» Première proposition : Ce potentiel pur est cette pure puissance de la matière dont on suppose que la forme corporelle est tirée lorsqu'on dit que les formes sont extraites des puissances de la matière.

Seconde proposition : Ce potentiel pur n'est pas identique à la matière ; mais, par l'action d'un agent naturel, il peut être changé en forme.

Troisième proposition : Ce potentiel pur n'est pas un être en acte ; par conséquent, il ne peut jouer un rôle actif, car agir est le propre d'une chose en acte.

Quatrième proposition : Il n'est pas intelligible par lui-même...

Cinquième proposition : Ce potentiel pur est actuellement en la matière, non par quelque actualité qui lui soit propre, mais par une autre actualité de la matière ; cette actualité est celle qui, parmi les êtres, occupe le degré infime de l'actualité.

Sixième proposition : Lorsque ce pur potentiel est changé en forme, il n'est pas anéanti ; sans doute, il ne demeure pas tel qu'il était auparavant ; mais ce qui demeure, c'est l'actualité de la

1. Antonii Andreæ *De tribus principiis* quæst. XIII (Pars III, quæst. II) : Quantum ad secundum, ostendam octo conclusiones... Septima conclusio.
2. Antonii Andreæ *De tribus principiis* quæst. VII (Pars II, quæst. I) : Respondeo circa istam quæstionem...

forme qui, par voie de corruption, peut être ramenée à ce potentiel. »

Après une courte argumentation, Antonio d'Andrès conclut en ces termes : « Laissons de côté cette imagination. *Ideo ista imaginatio dimittatur.* »

Ainsi, en une foule de points, la pensée d'Antonio d'Andrès s'écartait plus ou moins de celle du Docteur Subtil ; et cependant, le franciscain espagnol prétendait bien être fidèle Scotiste ; on en peut juger par ces mots qui terminent le traité *De tribus principiis :*

« *Attende igitur lector qui legis quod si quid bene dictum est in quæstionibus supradictis, ab arte doctrinæ Scoticæ processit, cujus vestigia, quantum potui et quantum ipsum capio, sum secutus. Si autem aliquid male dictum vel doctrinæ dictæ contrarium reperias, vel repugnans, meæ imperitiæ ascribatur. Quod si vero aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter, puta, quia ignoraveram mentem Scoti.* »

V

Le Scotisme (suite). Jean de Bassols

On pourrait s'attendre à ce que Jean de Bassols fût un très fidèle disciple de Scot.

Le commentaire aux *Sentences*, composé par cet auteur, fut publié à Paris, en 1516 et en 1517 [1], par les soins d'Oronce Fine.

1. Tome I : *Opera* Joannis de Bassolis *Doctoris Subtilis Scoti* (*sua tempestate*) *fidelis Discipuli, Philosophi, ac Theologi profundissimi, In Quatuor Sententiarum Libros* (*credite*) *Aurea. Quæ nuperrime Impensis non minimis, Curaque, et emendatione non mediocri, Ad debitæ integritatis sanitatem revocata, Decoramentisque marginalibus, ac Indicibus, adnotata : Opera denique, et Arte Impressionis mirifica Dextris Syderibus elaborata fuere. Venundantur a Francisco Regnault : Et Ioanne Frellon. Parisiis. Cum gratia Et privilegio.* Colophon : Hic finem accipiunt subtilissime : et sane quam utiles questiones R. P. Fratris Jo. de Bassolis Minorite, ac Theologi profundissimi in primum Sententiarum. Nuper ab ORONTIO FINE Delphinate (etsi corruptum et maculatissimum exemplar nactus extiterit) priori integritati quam integerrime et emendatissime valuit, diligenter restitute. Ac marginariis adnotamentis haud parum conducentibus, cum earum indicibus studiose ab eodem decorate. Sumptibus autem non modicis Fidelium Bibliopolarum Alme universitatis Parisiensis Francisci Regnault et Joannis Frellon Typis mandate. In Aedibus scilicet Nycolai de Pratis chalcographi probatissimi. Anno JESU Aeterni Regis sesquimillesimo decimo septimo Nono Idus Septembres, Sole sub XXV parte Virginis gradiente in hemispherio Parisiensi. Leonis Pape X pontificatus Anno Quinto. — Tome II : *Profundissimi Sacre theologie professoris.* F. Joannis de Bassolis *minorite in secundum sententiarum Questiones*

Cette édition débute par une courte épître dédicatoire d'un frère mineur au Cardinal Dominique Grimani [1] ; nous lisons en cette épître que Scot, lorsqu'il comptait Jean de Bassols au nombre de ses élèves, tenait toujours, au cours de ses leçons, les yeux fixés sur ce disciple de prédilection, ainsi que Platon faisait pour Aristote ; et il disait de lui : C'est mon auditoire, *auditorium est*.

Selon les uns, ce Jean Bassol ou de Bassols, auditeur favori de Duns Scot, était un franciscain catalan ; il passa une partie de sa vie à Barcelone ; il y mourut en **1347** [2]. Selon d'autres, tels que Wadding [3], il était de Reims, et c'est à Reims qu'en **1313**, il enseigna les *Sentences*.

Jean de Bassols nous peut servir de témoin de l'importance qu'en l'Ecole de Scot on attribuait aux décisions théologiques prises par Etienne Tempier. Pour résoudre cette question [4] : Peut-il exister, dans une même espèce, plusieurs anges numériquement distincts, nous voyons l'*Auditoire* de Scot argumenter de trois manières, par des raisons, par des autorités, enfin par les articles de Paris ; il invoque successivement trois de ces articles où se trouve visée la doctrine qui met le principe d'individuation en la matière.

La théorie que Jean de Bassols professe au sujet du principe d'individuation ressemble beaucoup à celle d'Antonio d'Andrès, avec je ne sais quoi de plus net, de plus arrêté, qui accentue

ingeniosissime : et sane quam utiles : vigilanti cura : ac improbo labore revise, et emendate : iuxtaque scientie exigentiam marginaris annotamentis decorate : Nuperrime autem nitidissimis caracteribus (sed nusquam antea) impresse : felici sydere in lucem prodeunt. Quibus premittitur Tabula questionum Articulorum, et omnium in hoc claro opere contentorum studiose et artificialiter collecta. Venundantur in vico Maturinorum apud Joannem Frellon fidelissimum Bibliopolam sub signo Avicludij commorantem. Parhisius. Colophon : Expliciunt preclarissime et sane quam utiles questiones super secundum sententiarum : a profundissimo et ingenioso theologo Fratre Joanne de Bassolis studiose composite et discusse. Impresse noviter in alma Parhisiorum Lutecia (Previa tamen diligenti examinatione, seu correctione, et debita coordinatione ipsarum) Sumptibus honestorum bibliopolarum Francisci Regnault et Joannis Frellon. Arte vero et nitidissimis caracteribus Nicolai de Pratis Calcographi probatissimi. Anno ab orbe redempto millesimo quingentesimo decimo sexto, die ultimo mensis Octobris. Laus Jesu.

Les tomes III et IV contiennent respectivement les questions sur le troisième livre et sur le quatrième livre des *Sentences* ; le premier est daté de 1516 et le second de 1517 ; nous n'aurons pas à les citer.

1. *Opera* Joannis de Bassolis *in libros Sententiarum ;* lib. I, verso du titre.
2. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age. Bio-Bibliographie,* t. I, 2e édition, 1905, p. 466.
3. Wadding, *Supplementum ad* Sbaraleæ *Scriptores trium ordinum S. Francisci,* art. Joanne de Bassoliis. — Wadding, *Annales Minorum,* an. 1308, cap. LXVI ; an. 1313, cap. XVI.
4. Joannis de Bassolis *Op. laud.,* lib. II, Dist. III, quæst. I ; éd. cit., t. II, fol. XXXIV et fol. XXXV.

mieux les caractères par lesquels elle diffère de la théorie de Scot.

Comme son maître, comme son condisciple Antonio d'Andrès, notre auteur soutient fermement [1] que le mot : « composé substantiel exprime une certaine entité réelle, positive, absolue qui surajoute quelque chose à la matière et à la forme ; en sorte que le composé, ce n'est pas simplement l'ensemble des parties, distinctes les unes des autres, mais réunies et prises ensemble ». Onze pages d'un texte gothique très condensé suffisent à peine à contenir la longue argumentation qui conclut en faveur de cette doctrine.

Il résulte de là qu'il ne suffira pas, pour individualiser une substance, que la forme spécifique et la matière spécifique aient été pourvues l'une et l'autre de l'individualité qui leur convient. « De même que la nature du composé [2] est une troisième nature, distincte de la matière et de la forme, comme je l'ai dit plus haut, de même je prétends que le composé à sa singularité propre et son principe d'individuation particulier... Les individuations de la matière et de la forme, ne suffisent donc pas à produire l'individuation du composé ; bien plus, elles n'y font rien, si ce n'est de servir d'individuations aux causes intrinsèques du composé. »

En tout individu, donc, Jean de Bassols distinguera six entités : La nature de la matière, la nature de la forme, la nature du composé, et les trois principes d'individuation qui leur correspondent. Il n'y a rien là qui ne s'accorde exactement avec l'enseignement du Docteur Subtil. Les divergences entre cet enseignement du maître et celui du disciple vont se manifester lorsqu'il s'agira de préciser les relations entre l'essence spécifique et l'individuation.

En admettant que la nature spécifique est une entité qui a son unité réelle, encore que d'un ordre inférieur à l'unité numérique, Jean de Bassols ne pense pas donner dans le réalisme : « Par là, écrit-il [3], on ne met pas l'universel dans les choses et hors de l'esprit ; l'universel en acte, veux-je dire, car c'est seulement l'universel en puissance que l'on met dans les choses et hors de l'esprit. Bien que la nature ait l'unité dont nous venons de parler, elle n'est cependant pas universelle en acte ; elle l'est seulement en

1. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, quæst. II ; éd. cit., t. II, fol. LXVIII, col. c.
2. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, quæst. IV ; éd. cit., t. II, fol. LXXXIII, col. c.
3. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, quæst. IV ; éd. cit., t. II, fol. LXXXI, col. d.

puissance. L'universel, en effet, n'existe en acte que par l'action de l'intelligence... »

En dépit de cette profession de foi conceptualiste, les tendances réalistes de l'auteur percent en mainte proposition relative à la nature du principe d'individuation ; il avoue, d'ailleurs, que ces propositions sont en contradiction formelle avec celles que le Docteur Subtil a énoncées. « Quelqu'un (*unus*), dit-il [1], en désignant par là son propre maître, quelqu'un prétend que cette différence individuelle n'est pas, par essence, un être, qu'elle en reçoit seulement le nom (*ista differentia individualis quidditative non est ens, sed tantum denominative*)... Je prétends que cette différence peut être appelée un certain être ou une certaine réalité distincte de la réalité de la nature susceptible d'être contractée en individus... Cette différence est distincte de la nature, réellement et, partant, formellement. Qu'elle en soit distincte formellement, cela est évident par ce qui précède ; la nature créée ou essence spécifique n'est pas, d'elle-même, individualisée (*hæc*) ni singulière, car alors elle ne serait pas susceptible de pluralité. Qu'elle en soit distincte réellement, cela est patent au premier abord, car toutes les choses qui, dans les créatures, se distinguent formellement, ces choses-là sont, aussi, réellement distinctes. »

« *Omnia quæ distinguuntur in creaturis formaliter, distinguuntur etiam realiter !* » En vertu de ce principe, toutes les formalités que Duns Scot avait simplement regardées comme les résultats d'une dissection logique vont devenir des choses réellement distinctes. Ce principe, qui a marqué le point de départ de la méthode d'Avicébron, conduira à tous les excès du Scotisme.

En vertu de ce principe, l'hœccéité n'est plus une simple formalité ; c'est un être réellement distinct de la nature spécifique. Cherchons à préciser la relation qui existe, selon Jean de Bassols, entre la nature spécifique et le principe d'individuation ; les considérations que nous allons lire nous rappelleront celles que nous avons rencontrées dans les écrits d'Antonio d'Andrès.

« De même que la différence spécifique [2] est une certaine réalité ou formalité réelle distincte du genre, qui s'ajoute et s'adjoint au genre pour constituer l'espèce, ... de même cette différence individuelle est une certaine formalité réelle, formellement, mais non essentiellement, distincte de la nature spécifique ; elle concourt

1. Joannis de Bassolis, *loc. cit.*, éd. cit., t. II, fol. LXXXII, coll. c et d.
2. Joannis de Bassolis, *loc. cit.* ; éd. cit., t. II, fol. LXXXII, coll. b et c.

avec cette nature, elle s'adjoint à elle pour constituer l'espèce... Il y a, cependant, une certaine différence entre la différence spécifique et la différence individuelle... La différence spécifique contracte le genre parce qu'elle est une réalité plus parfaite, plus complète, plus noble que le genre ne l'est par lui-même. Mais lorsque la différence individuelle vient contraindre la nature, ce n'est pas à titre de différence proprement formelle et plus noble, comme si elle était par elle-même quelque chose de plus noble que la nature ; elle intervient plutôt comme une différence matérielle. »

« Ces différences individuelles [1] sont des différences matérielles ou quasi-matérielles qui contractent la nature en individus. »

Touchant la pluralité des formes substantielles en l'être vivant et, particulièrement, en l'homme, Jean de Bassols tient exactement le même langage [1] qu'Antonio d'Andrès. Comme celui-ci, il enseigne [2] qu'il y a quelque actualité en la matière, qui aurait pu être créée dénuée de toute forme ; comme lui, il rejette [3] la distinction, établie par Henri de Gand et par Richard de Middleton, entre la matière et sa puissance.

S'il est une doctrine en laquelle Jean de Bassols ait fait complète abstraction des enseignements de son maître, c'est assurément celle qui examine s'il est une matière première commune à toutes les créatures ; délaissant entièrement ce qu'Avicébron et Duns Scot avaient dit de la matière universelle, notre auteur reprend des pensées presque rigoureusement péripatéticiennes.

Qu'il y ait une matière universelle commune à toutes les choses créées, c'est une proposition que Jean de Bassols présente [4] en l'entourant de tous les arguments par lesquels Gilles de Rome prétendait établir l'identité de la matière céleste et de la matière sublunaire. Il ne peut, avait dit Gilles de Rome, exister deux matières premières distinctes parce que, dans l'échelle de perfection des êtres, elles occuperaient le même degré, le dernier ; de même qu'il ne peut exister qu'un seul premier agent, acte pur, de même, il ne peut exister qu'une seule puissance pure ; pour

1. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. III, quæst. II ; éd. cit., fol. XXXV, col. a.
2. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XVII, quæst. I.
3. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XII, quæst. I.
4. Joannis de Bassolis, *loc. cit.*, éd. cit., fol. LXV, coll. c et d, et fol. LXV, col. a.
5. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XIV, quæst. I, art. I ; éd. cit., t. II, fol. LXXXVII, coll. b, c, d, et fol. LXXXVIII, col. a.

qu'il pût exister deux matières premières distinctes, il faudrait qu'il existât deux dieux.

Contre toutes ces affirmations, Jean de Bassols s'inscrit en faux : « Je ne vois, dit-il, aucune contradiction qui empêche Dieu de créer deux matières premières ayant même degré de perfection ou des degrés égaux de perfection... D'ailleurs, comme je l'ai dit au premier livre, il ne me paraît pas démontré qu'il ne puisse pas exister deux dieux, ou deux causes premières, finales ou efficientes, à l'égard de l'univers. »

Jean de Bassols ne regarde donc nullement comme établie l'existence d'une matière universelle identique pour toutes les créatures ; il ne croit pas à la *materia primo prima* considérée par son maître.

Les anges ont-ils une matière, et cette matière est-elle de même nature que celle des substances corporelles [1] ? « Voilà, dit Bassols en concluant son argumentation, les raisons les plus probables ; peut-être ne concluent-elles pas d'une manière nécessaire ; toutefois, conformément à ces raisons, j'admets que les anges n'ont pas une matière de même nature que les choses d'ici-bas,... et qu'ils n'ont pas non plus une matière d'autre nature qui serait une matière spirituelle ».

Enfin, existe-t-il une matière céleste [2] ? « Il ne me paraît pas que, dans le ciel, il y ait une matière.

» Mais comment peut-on, sans matière, sauver les phénomènes célestes ? Je dis que les principaux phénomènes que l'on constate et qui conduisent à attribuer une matière aux cieux sont que le ciel a une grandeur, qu'il est sensible, et qu'il peut se mouvoir vers un lieu (*ubi*) ou une situation. Mais tout cela peut être sauvé sans matière, car la forme corporelle du ciel, étendue en un certain espace, suffit seule à toutes ces apparences. Je dis donc que la substance du ciel n'est rien qu'une forme ; cette forme est une substance corporelle subsistant par elle-même, qui a des parties les unes hors les autres, qui, par elle-même, s'étend en un certain espace, exactement comme vous le pourriez dire d'une matière. »

Que cette théorie, si voisine de celle qu'Averroès avait professée, soit le corollaire naturel de la Physique péripatéticienne, Duns

1. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XIV, quæst. I, art. II ; éd. cit., t. II, fol. LXXXVIII, et fol. LXXXIX, col. a.
2. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. XIV, quæst. I, art. IV ; éd. cit., t. II, fol. LXXXIX, coll. c et d, et fol. XC, coll. a, b et c. — Cf. : Lib. II, Diff. III, quæst. II ; éd. cit., t. II, fol. XXXV, coll. a et b.

Scot l'avait reconnu avant Jean de Bassols ; mais le Docteur Subtil tenait peu de compte des doctrines du Péripatétisme, lorsque celles-ci se trouvaient en contradiction avec les enseignements des théologiens ; or les théologiens déclaraient que les cieux et les éléments étaient sortis d'un même chaos, qu'ils avaient donc été formés aux dépens d'une même matière première ; Scot acceptait cette conclusion sans plus de souci de celle que pouvait fournir la philosophie d'Aristote. Jean de Bassols fit précisément le contraire ; il garda la doctrine qui pouvait s'autoriser du Péripatétisme et délaissa celle des théologiens.

De là cette conséquence : Le disciple favori de Scot, celui que nous avons vu abonder dans le sens du maître au point de forcer ce sens, de traiter comme réelles les distinctions purement logiques que le Docteur Subtil avait pratiquées, celui-là même en vient à délaisser complètement la doctrine de son maître touchant la matière universelle, la *materia primo prima* ; au sujet de la constitution de la substance céleste, il en vient à rivaliser avec ceux que l'on tenait pour averroïstes, que dis-je ? à les dépasser.

Pierre Auriol, qui avait très minutieusement analysé l'enseignement d'Averroès, soutenait, comme le Commentateur, qu'il n'y a pas de matière au ciel, que le corps du ciel est un sujet simple ; mais il n'assimilait pas ce sujet simple à une forme ; il voulait qu'il jouât plutôt, à l'égard de l'âme du ciel, le rôle de matière.

Seul, Godefroid de Fontaines avait admis, avant Jean de Bassols, que le corps du ciel est forme pure. Mais ceux mêmes que l'on met habituellement au nombre des Averroïstes n'allaient pas aussi loin.

Vers le temps où Jean de Bassols enseignait les sentences, Jean de Jandun, nous le verrons, commentait, à Paris, les écrits d'Aristote ; il les interprétait, le plus souvent, dans le même sens qu'Averroès. Le *Sermo de substantia orbis*, composé par le philosophe de Cordoue, fut, pour Jandun, l'occasion de deux sortes d'écrits : un commentaire et des questions ; commentaire et questions eurent, d'ailleurs, une vogue très grande et très durable [1].

1. La première édition de cet ouvrage paraît être la suivante :

Ioannis de Ianduno *Expositio super libro de substantia orbis. Item Questiones super eodem libro.* Vincentiæ impensa ingenioque Henrici de Sancto Viso (sans date) (Hain, *Repertorium bibliographicum*, nº 7464).

Vient ensuite l'édition que voici :

Gaietani de Thienis *Questiones de sensu agente, de sensibilibus communibus et de Intellectu.* — Ioannis de Ianduno *expositio libri de substantia orbis.* Colophon : Subtilissimis ac difficillimis questionibus in librum commentatoris de substantia orbis a solertissimo. — Ioanne de Ianduno compilatis : Deo optimo maximo favente — finis impositus est : Impensa ingenioque Antonii

Or, à la seconde question, qui est ainsi libellée : « Le ciel est-il composé de matière et de forme », Jean de Jandun donne cette réponse, qui résume exactement la pensée d'Averroès : « Si l'on fait abstraction du moteur, le ciel, qui est la cinquième essence, n'est pas composé de matière et de forme ; c'est un sujet simple, toujours soumis à son moteur ; il a une matière qui est non pas une puissance relative à l'existence, mais une puissance relative au lieu (*ubi*) ».

Ce sujet simple, Jean de Jandun dit donc, comme Averroès, qu'il est seulement matière, et non pas qu'il est pure forme ; tout au plus, au commencement du *De Substantia orbis*, écrit-il ceci : « Le Commentateur, au premier livre *Du Ciel et du Monde* dit que la manière d'être des éléments est plus voisine de la manière d'être de la matière que de la manière d'être de la forme, tandis qu'il en est au contraire du corps céleste ; sa manière d'être est plus proche de la manière d'être de la forme ; en effet, le ciel ne peut occuper tantôt un volume moindre et tantôt un plus grand volume ; or c'est par leurs formes que les choses sont finies ».

De ceux donc qui veulent mettre une matière en la substance céleste, et la même que celle des corps sublunaires, Jean de Bassols s'écartait encore plus que ne l'avaient fait Averroès et Jean de Jandun. Nul n'était plus opposé à l'opinion de Duns Scot que ce Scotiste.

En tout ce qui concerne la matière, Jean de Bassols s'est écarté à l'extrême des enseignements que lui avait donnés son maître Duns Scot. En d'autres questions, au contraire, il a fidèlement gardé ces enseignements. Ainsi en est-il de la distinction entre l'essence et l'existence. Une discussion minutieuse de la doctrine d'Henri de Gand [1], discussion visiblement inspirée de celle qu'a menée le Docteur Subtil, conduit notre auteur à cette conclusion [2], que Scot et Auriol eussent également contresignée :

« La créature, avant d'être créée, ne possède aucun être réel et en acte, ni l'existence essentielle (*esse essentiæ*) ni l'existence proprement dite (*esse existentiæ*). Elle n'a d'autre être que celui que lui confère la science divine. De là je conclus que l'objet

de strata de Cremona summa cum diligentia impressis. Venetiis Anno ab incarnatione domini 1481 undecimo Calendas novembris (Hain, *Op. laud.*, nº 15504).

Cet ouvrage fut encore imprimé à Vicenne en 1486, puis à Venise en 1488, 1493, 1496, 1501, 1505, 1514 et 1552 (deux éditions différentes).

1. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, lib. II, dist. I, quæst. IV ; fol. XIII, col. b, à fol. XV, col. d.

2. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. XV, coll. a et b.

potentiel que présuppose la création ou bien encore la puissance objective n'est rien qui soit, d'une manière actuelle, hors de la pensée qui le conçoit (*extra intrinsecum*)... Cette puissance est purement logique (*ista potentia est in logica*) ; elle est la même chose que l'absence de contradiction entre les termes. On dit qu'une chose est en puissance d'être créée lorsqu'il n'y a pas contradiction à ce qu'elle soit créée. Ainsi nous disons que l'homme est en puissance d'être créé et que l'homme est une créature possible parce que ces deux termes, *homme* et *être créé* n'ont, entre eux, aucune contradiction. Mais cette puissance ne pose absolument rien de réel (*in re*) pas plus que la puissance dont nous parlons lorsque nous disons que le néant est en puissance du néant, ou que la chimère peut être chimère ; la chimère, en effet, n'est pas contradictoire à elle-même en l'intelligence qui la conçoit...

» De ce que les créatures ont été possibles de toute éternité, il n'en résulte nullement qu'elles aient été de véritables êtres ; elles étaient bien plutôt des non-êtres... Avant que la créature ne soit créée, elle n'a pas plus d'être vrai, réel et en acte que n'en a la chimère. Il est vrai, toutefois, qu'il n'y a pas, en elle, répugnance à posséder l'être ou à être produite, tandis que cela répugne aux fictions, aux choses impossibles, parce qu'elles impliquent contradiction ».

Or de l'existence en puissance subjective, telle qu'Avicenne et Al-Gazâli l'ont définie, et qui réside en un sujet doué d'existence actuelle, Jean de Bassols, d'accord avec Duns Scot et Auriol, et, aussi, avec le sens commun, ne reconnaît qu'une seule existence en puissance, la possibilité logique, résultat d'un jugement qui proclame l'absence de contradiction entre deux termes. Pour lui comme pour son maître, c'est à cela que se réduit la prétendue existence essentielle.

Bassols s'accorde également avec Duns Scot en ce qu'il écrit au sujet de cette question : Le Monde a-t-il pu être créé de toute éternité [1].

« A cette question, écrit notre auteur [2], on peut répondre de trois manières différentes ; l'une est celle des philosophes ; les deux autres appartiennent aux théologiens.

» La première réponse déclare que le Monde, en ses parties

1. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. I, Dist. I, quæst. V ; fol. XV, col. d, à fol. XXI, col. b.
2. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. XV, col. a.

principales, a non seulement pu exister de toute éternité, mais encore qu'il a, en fait, été de toute éternité.

» La seconde opinion est que le Monde n'a pas existé et n'a pas pu exister de toute éternité.

» La troisième est que ni le Monde ni aucune créature n'a existé de toute éternité, mais que le Monde aurait pu, cependant, exister de toute éternité...

» Au sujet de la première réponse, quelle qu'ait été la pensée de Platon, on peut dire que l'intention d'Aristote, du Commentateur, d'Avicenne et d'Al-Gazel a été la suivante : Les parties principales du Monde sont éternelles, savoir : les intelligences, le ciel, la matière première, les espèces de l'Univers soumis à la génération et à la corruption (je ne dis pas les individus qui composent ces espèces), le mouvement et le temps ; une multitude de créatures, donc, sont, de fait, éternelles ». Jean de Bassols énumère alors les arguments des philosophes en faveur de cette doctrine. Il ajoute [1] : « D'autres prétendent qu'Aristote n'a pas cru qu'il avait démontré l'éternité du Monde. » Il reproduit, à ce sujet, les observations de Moïse Maimonide ; puis il formule la conclusion qu'il va s'efforcer de justifier : « Je dis donc qu'on ne saurait prouver d'une manière démonstrative ni la nouveauté ni l'éternité du Monde. Mais je dis que la vérité se tire de la foi et de l'Écriture... Je conclus, par conséquent, que si Aristote a cru qu'il avait démontré l'éternité du Monde, il a été honteusement déçu et a grandement erré. Je dis de même que ceux qui se flattent de démontrer la nouveauté du Monde en prouvant que le Monde ne peut pas avoir existé de toute éternité, se déçoivent et ne démontrent rien, comme on l'établira plus loin. » Bien entendu, c'est surtout l'argumentation d'Henri de Gand qui se trouve battue en brèche en la seconde partie de cette minutieuse déduction ; l'influence de Gilles de Rome s'y laisse souvent reconnaître.

L'esprit qui a dirigé Jean de Bassols en l'examen de ce célèbre problème de l'éternité du Monde pouvait déjà se reconnaître en ce qu'il avait écrit d'une autre question [2] intimement liée à celle-là : Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres qui existent réellement hors de lui ?

Bassols rencontre, tout d'abord [3], l'opinion d'un certain docteur (c'est d'Henri de Gand qu'il veut parler). Ce docteur prétend

1. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. XV, coll. c et d.
2. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. I, quæst. I, fol. II, col. a, à fol. VII, col. a.
3. Jean de Bassols, *loc. cit.*,

qu'au gré d'Aristote et d'Averroès, les substances éternelles sont formellement nécessaires, en sorte qu'elles ne sont ni créées ni causées par Dieu. A l'appui de cette opinion, Henri invoquait force arguments que Bassols résume. En dépit de ces arguments, celui-ci ne croit pas [1] que celui-là « ait saisi la pensée d'Aristote et du Commentateur.

» Du Commentateur, tout d'abord, je dis qu'en cette matière, il s'est expressément contredit lui-même...

» Quant à l'intention d'Aristote, elle me paraît être plutôt la suivante : Les êtres incorruptibles existent effectivement par Dieu et, par l'intermédiaire de ces êtres corruptibles, il en est de même des êtres incorruptibles ; l'opinion du Philosophe me paraît être celle-là plutôt que l'opinion contraire.

» A d'autres personnes, il semble qu'en cette matière, Aristote a titubé et est demeuré constamment dans le doute, en sorte qu'il a jeté des paroles tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre ; aussi ne leur paraît-il pas possible de démontrer que l'intention d'Aristote ait été de faire de Dieu la cause efficiente de toutes choses comme il en est la première cause finale...

» Je dis qu'il n'y a lieu, ni en cette question ni en beaucoup d'autres, de prendre grand souci de l'intention d'Aristote ou des autres philosophes, car ils ont grandement erré en maintes circonstances. Cependant, en cette matière, Saint Augustin témoigne plus de confiance aux platoniciens qu'aux autres. »

Si les Philosophes n'ont pu donner à la question posée aucune réponse ferme, certains théologiens se sont crus capables de faire davantage. « Certains docteurs modernes [2] affirment que l'on peut prouver d'une manière démonstrative, au moyen de ce qui nous apparaît, que Dieu est la cause efficiente de tous les êtres qui existent hors de lui. Dans ce but, ils apportent beaucoup de raisons qu'ils regardent comme des démonstrations. »

Bassols va-t-il partager cette confiance ? Non pas. « Je dis en premier lieu, avec tous les docteurs catholiques, que toutes les choses qui existent réellement hors de Dieu ont Dieu pour cause efficiente.

» Je dis, en second lieu, que je n'en ai pas de démonstration ; je ne vois pas, en effet, que les précédentes raisons démontrent d'une manière évidente.

» Le premier point, je le prouve par l'autorité de la Sainte Écriture...

1. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. III, coll. c et d.
2. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. IV, col. b, et fol. V, col. c.

» Quant au second point, voici ce que je dis : Supposé que Dieu soit l'être premier absolu et le plus parfait qui soit dans l'Univers ; supposé, en outre, que l'on doive admettre un tel être, ce qui, comme je l'ai dit au premier livre, n'est pas démontré ; je ne regarde pas encore comme démontré que tous les autres êtres proviennent de celui-là à titre de cause efficiente... Les philosophes ont approché de cette proposition, mais ils ne l'ont pas démontrée ; ils ont donné seulement des considérations persuasives et probables... Quant aux autres, leurs raisons sont fort probables, mais cependant, elles ne démontrent pas avec évidence et je vais y répondre. »

Bassols montre, en effet, tout ce que ces raisons renferment de douteux, et il conclut en ces termes [1] : « Je dis donc que toutes les choses qui sont réellement hors de Dieu ont Dieu pour cause efficiente. Mais il ne paraît pas que cela ait été démontré d'une manière efficace et évidente. Toutefois, les raisons invoquées ci-dessus sont, à mon avis, beaucoup plus probables que les raisons que l'on peut donner à l'appui de la thèse opposée. On peut donc, aux autorités citées, répondre qu'elles disent vrai, en entendant par là qu'elles s'appuient à une raison fort probable, beaucoup plus probable que toute raison que l'on pourrait apporter en faveur de l'opinion contraire, en sorte que les philosophes se trouvent réfutés. »

C'est donc avec méfiance, bien qu'avec une méfiance inégale, que Bassols examine les démonstrations proposées par les deux philosophies, par la philosophie des sages du paganisme et de l'Islam et par la philosophie des docteurs chrétiens ; de cette attitude sceptiquement prudente, il ne se départit même pas à l'égard des raisonnements qui prétendent prouver cette proposition culminante : Il existe, en l'Univers, un être absolu et suprême. Après avoir exposé ces arguments, il poursuit en ces termes [2] :

« Il me reste à dire ce qui me semble des raisons que l'on a invoquées afin de prouver qu'il y a, en l'Univers, un certain être absolument premier. Il me paraît qu'elles sont fort probables, et beaucoup plus probables que toutes les raisons que l'on pourrait donner en faveur de la thèse opposée ; il me paraît qu'il est difficile d'y répondre. Mais, en second lieu, il me semble que ce ne sont pas des démonstrations, et qu'on les peut résoudre avec probabilité, en sorte qu'elles ne sauraient contraindre l'intelligence à

1. Jean de Bassols, *loc. cit.*, fol. VII, col. a.
2. Joannis de Bassolis *Op. laud.*, Lib. I, Dist. II, quæst. I, fol. XLVII, col. b et col. d.

nier qu'il puisse y avoir progrès à l'infini en une suite de causes hiérarchisées d'elles-mêmes et par essence. »

Bassols résout donc ces arguments qu'il ne regarde pas comme des preuves irréfutables, puis il conclut en ces termes [1] :

« Ainsi, il faut affirmer qu'il y a, en l'Univers, un être absolument premier, ... Mais c'est par la foi seule que nous en avons la certitude, et cela n'est pas démontré. »

Jean de Bassols, évidemment, n'accorde plus aucune confiance aux raisonnements de la Métaphysique ; des opinions des philosophes païens ou musulmans, on ne saurait faire grand cas ; en une foule de circonstances, nous voyons ces philosophes hésiter, se contredire ou s'attacher à des propositions erronées ; les systèmes des métaphysiciens chrétiens, des Thomas d'Aquin ou des Henri de Gand sont construits à l'aide de raisons qui ont plus de probabilité que celles des philosophes ; ces raisons, cependant, ne sont aucunement des démonstrations convaincantes. Aux questions les plus essentielles de la Métaphysique, la foi seule fournit des réponses d'une certitude absolue.

1. JEAN DE BASSOLS, *loc. cit.*, fol. XLVII, col. d.

CHAPITRE VI

L'ESSENTIALISME

I

François de Meyronnes

En toute notion, par une analyse d'une extrême minutie, distinguer une foule de concepts partiels dont la séparation est si ténue qu'on la peut à peine percevoir ; à ces concepts multiples et si difficiles à définir, attribuer des dénominations qui sonnent en néologismes barbares à toute oreille soucieuse de la pureté latine ; par un étrange abus du réalisme, prétendre que ces concepts, dissociés les uns des autres par la dissection logique d'une même notion, sont, vraiment, des parties de la chose que représente cette notion ; affirmer que ces parties sont séparées les unes des autres par elles-mêmes et hors de toute opération de notre esprit ; imaginer donc, au sein des objets que la nature nous présente, une foule de distinctions réelles et, cependant, à peine discernables ; telle est la besogne que les Humanistes de la Renaissance reprochaient aux Scotistes d'accomplir.

Le Scotisme ainsi défini ne saurait s'autoriser pleinement de l'exemple de Duns Scot. Sans doute, par la minutie de son analyse logique, celui-ci a mérité, de ses contemporains et de ses disciples immédiats, le surnom de Docteur Subtil. Mais, le P. Parthenius Minges l'a dit et nous l'avons répété, Scot a su se garder du réalisme excessif ; il a eu soin de ne pas chercher au sein des choses les distinctions que sa dissection intellectuelle pratiquait dans les idées.

Ce réalisme exagéré qui devait compliquer le monde de la nature comme le Docteur Subtil avait compliqué le monde des

idées, nous le voyons apparaître avec Antonio d'Andrès ; Jean de Bassols en formule nettement le principe lorsqu'il dit : Au sein des créatures, tout ce qui est formellement distinct est, aussi, réellement distinct; toutefois, l'originalité et la clarté de son intelligence le sauvent des excès qui allaient discréditer le Scotisme.

De ce Scotisme minutieux et obscur dont les défauts portèrent si grand tort au bon renom de la Scolastique, le véritable initiateur, fut François de Meyronnes, qui mérita le surnom de *Magister abstractionum*. Pour en trouver le premier monument authentique, il faut ouvrir ce volumineux commentaire au premier livre des *Sentences* qui a reçu le nom de *Conflatus*. Ici, la discussion philosophique se poursuit par le rapide entrechoc des objections, des réponses, des instances, des répliques ; chacune des attaques ou des ripostes est grêle et sèche comme les épées qu'un duel entrecroise ; elle se condense en une seule proposition, elle se concentre en une seule ligne ; l'usage incessant des termes techniques permet seul cette extrême concision ; aucun développement de quelque étendue, aucun exemple concret n'accorde le moindre temps de repos à l'esprit que tend à l'excès cette dialectique abstraite et minutieuse. Une lecture quelque peu prolongée du *Conflatus* nous fait comprendre l'énervement et l'irritation qui ont dicté les diatribes d'un Didier Erasme ou d'un Louis Vivès contre la philosophie scolastique.

Franciscus de Mayronis [1] tire son nom du village de Meyronnes, qui appartient aujourd'hui au département des Basses-Alpes. Barthélemi de Pise le dit de Sisteron. Il est désigné comme étant de Digne en une bulle que Jean XXII adressa en 1322 au chancelier de Paris pour que la licence en Théologie fût conférée à François de Meyronnes, bachelier depuis plusieurs années. Cette bulle avait été écrite à l'instigation de Robert d'Anjou, roi de Sicile (Naples).

Il semble qu'une fois licencié, François de Meyronnes n'ait enseigné la Théologie à Paris que pendant deux années ; on n'a de lui, en effet, que deux discussions quodlibétiques [2] composées

1. Voir, au sujet de ce personnage, Lucæ Waddingi *Scriptores Ordinis Minorum*, Novissima editio, Romæ MCMVI, pp. 85-86. — Sbaraleæ *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci*. Nova editio. Pars I, Romæ MCMVIII, pp. 283-288. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age*. Bio-bibliographie. 2e éd., t. II, 1907, p. 3171.

2. D'après l'ordre et la nature des questions traitées sous le titre de *Quæstiones quolibetales* ou de *Quolibetum*, il nous semble que ces questions doivent appartenir à deux *Quodlibets* dont l'un comprendrait les douze premières questions et l'autre les quatre dernières ; cette hypothèse semble confirmée par ce fait que la quatorzième question et la quinzième question commen-

de seize questions. La première de ces discussions fournit au licencié franciscain l'occasion de payer à son protecteur Robert d'Anjou sa dette de reconnaissance ; il y examine, en effet, cette singulière question, qui en est la onzième : Le principat du Royaume de Sicile est-il plus noble par le fait qu'il est sous la dépendance de l'Eglise. Cette question, il la résout, bien entendu, par l'affirmative.

Après avoir enseigné à Paris, François de Meyronnes séjourna à Apt. Il mourut à Plaisance le 28 juillet 1327.

François de Meyronnes a été d'une prodigieuse fécondité. Son activité paraît avoir égalé, sinon surpassé celle de Pierre Auriol. En 1504, le franciscain Maurice du Port, évêque de Toam, donna, avec le soin dont il était coutumier, une édition [1] des *Questions*

cent en ces termes : *Secunda quæstio est, Tertia quæstio est.* D'ailleurs, d'après Sbaralea, la collection imprimée des Questions quodlibétiques de François de Meyronnes serait incomplète.

1. La première édition de ces *Questions* et du *Quodlibetum*, révisés par Maurice du Port, fut donnée à Venise, d'août 1504 au 3 février 1507 (1508), par Bonatus Locatellus et Octavianus Scotus. Une autre édition, enrichie de quelques opuscules et d'une table, fut donnée à Venise, en 1519-1520, par Lucas Antonius de Giunta. Cette édition plus complète fut reproduite en 1520 par les héritiers d'Octavianus Scotus. C'est de cette troisième édition que nous allons faire usage ; aussi en donnerons-nous une description quelque peu détaillée.

Titre général : *Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doc.* F. Francisci de Mayronis *ordinis Minorum in quatuor libros sententiarum. Ac quodlibeta eiusdem. Cum tractatibus Formalitatum. Et de primo orincipio. Insuper Explanatione divinorum terminorum. Et tractatu de Univocatione entis. Adiecta triplici Tabulari indice in eadem opera noviter excogitata : luculenter omnia eorum contenta : ad oculum usque demonstrans.*

Fol. sign. + 2, col. a : *Index copiosissimus omnium Questionum notabilium ac Regularum ex quatuor Conflatibus. Et quolibeto Doctoris preclarissimi* Francisci de Mayronis *abstractionum Magistri super sententiarum libros nuper secundum alphabeti seriem excogitatus diligentissimeque impressus : fœliciter incipit.*

Fol. non sign., occupant la place du fol. A. 1 : *Illuminati doctoris Fratris* Francisci de Mayronis *In Primum sententiarum fœcundissimum scriptum sum Conflatus nominatum.* Au verso, épitre dédicatoire de Maurice du Port, datée de Padoue, 1504.

Fol. 136, col. d, colophon : Illuminati doctoris fratris Francisci maronis : ordinis Minorum : provincie sancti Ludovici : scriptum preclarissimum super Primum sententiarum : Conflatus nuncupatum : fine felici terminatur : Correctum atque decoratum summa cura atque sollertia sacre Theologie doctoris eximii patris fratris Mauritii de hybernia : eiusdem religionis : dum actu theologiam publice in alma universitate Patavina legebat.

Fol. 137, col. a : *Illuminati doctoris fratris* Francisci mayronis *ordinis Minorum : provincie sancti Ludovici : in Secundum sententiarum luculentissimum scriptum feliciter inchoatur...* Fol. 226, col. d, colophon : Illuminati doctoris fratris Francisci Mayronis ordinis minorum : provincie sancti Ludovici scriptum preclarissimum super quartum sententiarum. Correctum atque decoratum summa cura atque sollertia sacre theologie doct. eximii patris fratris Mauritii de Hybernia eiusdem religionis dignissimi archiepiscopi Turnamensis : dum actu theologiam publice in alma universitate Patavina legebat : fine felici terminatur etc.

Fol. 227, col. a : *Illuminati doctoris fratris* Francisci de Mayronis *ord.*

sur les livres des Sentences composées par notre auteur ; en son épitre dédicatoire, Maurice du Port nous apprend que François de Meyronnes avait écrit trois commentaires successifs à chacun des quatre livres des *Sentences* et, sur certains de ces livres, il en avait composé un quatrième.

D'après la date que portait un manuscrit, l'un des commentaires au premier livre des *Sentences* avait été composé à Paris en l'an 1320. Celui que l'on a surnommé *Conflatus* et que Maurice du Port a édité comme étant le plus parfait, a été écrit un an plus tard ; on y trouve cette phrase [1] : « Cela a été souvent dit en cette année 1321 (*Sæpe fuit dictum isto anno 1321*) ».

N'allons pas nous imaginer, d'ailleurs, que cette personnification de ce qu'on a appelé le Scotisme soit un très fidèle disciple de Duns Scot ; bien au contraire ; en une foule de questions d'une extrême importance, François de Meyronnes soutient la thèse opposée à celle de son maître ; nous en aurons un premier exemple en étudiant ce qu'il dit de la matière première.

« Beaucoup de docteurs, dit-il [2], prétendent que la matière n'a aucune actualité, de même que l'acte premier n'a aucune potentialité. » Ce n'est pas son avis. « Je dis que la matière est, d'une certaine façon, un être en acte. Mais les mots d'acte et de puissance peuvent être pris en deux sens différents ; en un sens, le mot puissance s'entend de la puissance objective, qui est oppo-

Minorum provincie sancti Ludovici singularis sollertie et indaginis precipueque utilitatis questiones Quolibetales feliciter inchoantur. — Fol. 262, col. b, colophon : Illuminati doc. fratris Francisci de Mayronis ordinis minorum Provintie sancti Ludovici subtilissime questiones quolibetales. Correcte atque decorate antea. Summa cura atque sollertia sacre theologie docto. Eximii patris fratris Mauritii de Hybernia eiusdem religionis dignissimi archiepiscopi Tumamensis : dum actu theologiam publice in alma universitate patavina legebat : nunc vero per quemdam bene doctum virum revise fine felici terminantur. Venetijs mandato et expensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti civis ac Patritij Modoetiensis. Anno domini 1520. Die 7° Aprilis. Ad laudem et gloriam domini nostri Jesu Christi qui est benedictus in secula Amen.

Fol. 263, col. a : *Incipit Tractatus Formalitatum secundum doctrinam* Francisci Mayronis *ordinis Minorum.*

Fol. 268, col. c : *Incipit Tractatus primi principii complexi secundum doctrinam Magistri* Francisci de Mayronis *ordinis Minorum.*

Fol. 270, col. b : *Declarationes quorundam terminorum theologalium secundum doctrinam eiusdem illuminati. Doc.* Fran. de May. *ordinis Mi. hic incipiunt.*

Fol. 271, col. c : *Tractatus eiusdem* Francisci de Mayronis *de Univocatione entis.* — Fol. 274, col. b, colophon : Venetijs Impensa Heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis : ac Sociorum. 24 April. 1520.

1. Francisci de Mayronis *Scriptum in primum Sententiarum Conflatus nominatum* ; Dist. XVII, quæst. I ; éd. cit., fol. 69, col. a. — Cf. *L'Ecole Franciscaine*, XI[e] année, n° 9 ; 25 mai 1912 ; p. 99, col. b.

2. Francisci de Mayronis *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, Quæst. I, art. I ; éd. cit., fol. 147, col. d.

sée à l'existence actuelle ; en un autre sens, il s'entend de la puissance passive, qui est opposée à l'acte reçu... Je dis alors que la matière est un être en acte, et j'entends parler de cet acte qui est opposé à la puissance objective, à la puissance que la création amène à l'acte en la réduisant à l'existence actuelle. Au contraire, si l'on entend le mot acte de l'autre façon, j'accorde que la matière n'a aucune actualité ; de même que l'acte premier a si complètement pour fonction naturelle de conférer la forme qu'il n'a aucune aptitude naturelle à la recevoir, de même en est-il de la matière, mais en ordre inverse. »

« La matière diffère de sa puissance [1], et la distinction entre la matière et sa puissance n'est pas simplement une distinction fabriquée par l'intelligence... C'est une distinction formelle, car on peut connaître l'une sans connaître l'autre... ; mais ce n'est pas une distinction réelle, car elles ne peuvent être séparées » ; l'une d'elles ne saurait exister sans l'autre. Lorsque la forme survient en la matière, « la capacité de recevoir cette forme, c'est-à-dire la puissance subjective, ne disparaît pas ; c'est la privation seule qui disparaît. Lorsque l'homme rit d'une manière actuelle, il ne cesse pas d'être capable de rire. »

« La forme et la matière diffèrent réellement l'une de l'autre [2], car chacune d'elles peut subsister alors que l'autre est détruite. » Que la matière pût subsister sans la forme, Henri de Gand, Richard de Middleton, Duns Scot l'avaient soutenu à l'envi ; mais nul, croyons-nous, n'avait encore affirmé que la forme pût subsister sans matière, alors qu'il ne s'agit point d'une forme séparée, mais d'une forme susceptible de s'unir à la matière.

Entre cette forme et cette matière, en même temps qu'une distinction réelle, il y a distinction formelle [3] ; ce sont, selon le langage de notre auteur, des entités précises. Mais alors, comment ces entités précises et formellement distinctes peuvent-elles constituer une substance, un composé doué d'unité ? « Je réponds que si l'on n'admettait pas une troisième entité formellement une, l'unité du composé n'apparaîtrait pas. » Aux deux entités péripatéticiennes, la matière et la forme, François de Meyronnes adjoint donc cette troisième entité, l'entité du composé, que Duns Scot avait considérée le premier, qu'Antonio d'Andrès et Jean de Bassols avaient admise avec une égale faveur.

1. Franciscı de Mayronis *Op. laud.*, lib. II, Dist. XII, quæst. IV ; éd. cit., fol. 148, col. c.
2. Franciscı de Mayronis *Op. laud.*, lib. II, Dist. XII, quæst. I, art. III ; éd. cit., fol. 148, col. a.
3. François de Meyronnes, *quæst. cit.*, art. IV ; éd. cit., fol. 148, col. a.

Dieu a-t-il créé la matière dénuée de forme ? « On ne voit pas pourquoi il n'aurait pas créé la matière sans forme [1]... Maintenant encore, si Dieu dépouillait la matière de toute forme, cette matière subsisterait sans aucun miracle ; car, en son essence, la matière ne dépend d'aucune forme ; or une chose ne peut être détruite à moins qu'une autre chose dont la première dépend ne cesse d'exister.

» La raison pour laquelle aucun agent naturel ne peut faire que la matière n'ait plus de forme, c'est qu'un tel agent ne détruit jamais une forme sans introduire la forme opposée. Mais si la matière avait été, une fois, dépouillée de toute forme, je ne vois pas pourquoi elle ne demeurerait pas d'une manière purement naturelle. »

Si ces propositions dépassent parfois l'enseignement de Duns Scot, du moins sont-elles orientées dans le sens de cet enseignement. Le disciple va se séparer du maître au sujet de la théorie que ce dernier a conçue à l'imitation d'Avicébron, et qui, en toutes les créatures, met une même *materia primo prima*.

Contre ceux qui veulent mettre une matière dans les corps célestes, on peut invoquer quatre arguments [2] :

« Premièrement : C'est la transmutation qui nous fait reconnaître la matière, comme c'est l'opération qui nous fait reconnaître la forme... Jamais la matière ne se voit ; toujours elle se conclut de la transmutation [substantielle], de même que la substance se conclut de la transmutation des accidents. Là où se trouve supprimé le moyen qui prouve la matière, on ne peut plus démontrer l'existence de la matière. Or, dans les corps célestes, la seule transmutation qui se manifeste porte sur les accidents.

» Secondement. La pluralité ne doit pas être admise sans nécessité. Mais, dans les corps célestes, on n'est pas obligé de supposer une matière, car on suppose la matière en vue de la génération et de la corruption.

» Troisièmement. Si les corps célestes avaient une matière, ils seraient susceptibles de se transformer les uns en les autres ; partant, il faudrait admettre l'existence de quelque agent capable d'opérer cette transformation. Si, en effet, il y a en ces divers corps une matière de même espèce (*ratio*), celle-ci sera naturellement apte à recevoir une forme de même espèce ; partant, la matière de la Lune, [qui serait de même espèce que la matière

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. VII ; éd. cit., fol. 148, col. b.
2. Francisci de Mayronis *Op. laud.*, Lib. II, dist. XIV, quæst. II ; éd. cit., fol. 150, col. a.

du Soleil], serait naturellement apte à recevoir la forme du Soleil. Si, au contraire, en ces divers corps, la matière était d'espèces différentes, ce qui serait d'ailleurs déraissonnable et absurde, du moins la matière serait-elle de même espèce dans les diverses parties d'un même corps homogène, et l'on retrouverait alors l'inconvénient que nous avons signalé.

» Quatrièmement. Le ciel serait véritablement corruptible. Partout, en effet, où se rencontre la privation physique, on trouve la corruption ou, du moins, une chose qui en est susceptible. Or c'est ce qui aurait lieu ici.

» Cela est évident si la matière est de même espèce [dans tous les corps tant élémentaires que célestes]. Par privation physique, en effet, on entend non seulement le manque de forme, mais encore l'aptitude à telle autre forme ; ainsi en serait-il du soleil par comparaison avec le feu ; en effet, comme [la matière du soleil] est de même espèce [que la matière] du feu, elle est apte à recevoir une forme de même espèce ; et elle en est privée.

» Lors même que [la matière des corps célestes] ne serait pas de même espèce [que la matière élémentaire], du moins serais-je assuré que le Ciel est, de soi, corruptible, encore qu'il n'existât rien qui le pût corrompre. Ainsi en serait-il s'il n'y avait au monde que de l'eau. » On ne rencontrerait aucun corps capable de corrompre l'eau ; cependant, par elle-même, l'eau serait susceptible de corruption.

Ces quatre arguments entraînent l'adhésion de François de Meyronnes. « Je dis que le ciel est un sujet simple, support des accidents. » Il ne va pas, cependant, aussi loin que Jean de Bassols : « Ce n'est pas une forme : c'est seulement un certain sujet. »

Duns Scot connaissait, lui aussi, les arguments qui viennent d'être énumérés ; il reconnaissait la valeur démonstrative que leur devait accorder la philosophie péripatéticienne ; mais de cette philosophie, il faisait bon marché lorsqu'elle contredisait l'enseignement de l'Ecriture et des Pères ; or c'est ce qui a lieu ici, car cet enseignement affirme que le ciel et la terre ont été tirés d'un même tohou-va-bohou.

François de Meyronnes n'ignore pas cette contradiction : « Le Maître des *Sentences*, écrit-il, admet que les cieux ont été créés au moyen de la matière première. » A cette objection, il répond en ces termes : « Si cette création a été faite par transsubstantiation, il n'y a point de difficulté. Mais ce n'est point là ce que les saints ont l'intention d'enseigner ; ce qu'ils entendent dire, c'est qu'au

ciel, il y a véritablement matière. Cela se pourrait soutenir, non pas à l'aide de raisons, mais à l'aide d'autorités. »

Entre ces deux propositions contradictoires dont l'une invoque les raisons de la Physique péripatéticienne et l'autre l'enseignement autorisé de l'Ecriture et des Pères, quelle est celle qu'il faut tenir pour véritable ? Si c'est la seconde, quelle réponse convient-il d'opposer aux arguments dont se targue la première ? En présence de ces questions embarrassantes, le lecteur de François de Meyronnes demeure dans l'indécision ; pour l'en tirer, l'auteur ne fait rien de plus que n'eût fait Siger de Brabant. En une foule de circonstances, d'ailleurs, il agit de même ; après avoir argumenté en faveur d'une thèse aussi bien qu'en faveur de la thèse opposée, il s'abstient de conclure.

« Une autre question difficile est relative aux anges [1] ; possèdent-ils une matière? Je dis, et cela pour la même raison, que l'on ne voit pas pourquoi il y aurait en eux une matière ni pourquoi il y en aurait une en l'âme rationnelle. » Ainsi se trouve sommairement condamnée toute la théorie de la *materia primo prima*.

La divergence entre François de Meyronnes et son maître sera encore plus accentuée en une autre question d'une extrême importance, en celle qui concerne la distinction entre l'essence et l'existence.

Duns Scot, Pierre Auriol, Antonio d'Andrès, Jean de Bassols avaient, d'un commun accord, nié qu'il y eût aucune distinction entre l'essence et l'existence; d'un commun accord, ils avaient combattu l'argumentation par laquelle Henri de Gand s'était attaché à prouver l'existence de cette distinction et à en préciser la nature. Or cette théorie d'Henri de Gand, si fort en défaveur auprès du Docteur Subtil et de ceux qui ont été immédiatement soumis à son influence, c'est celle que François de Meyronnes va adopter et défendre.

Une longue question du *Conflatus* est ainsi formulée [2] : L'existence essentielle (*esse essentiæ*) diffère-t-elle de l'existence actuelle (*esse existentiæ*).

« L'essence et l'existence de la créature, est-il dit en réponse à cette question [3], ne diffèrent pas réellement l'une de l'autre... En effet, lorsque deux choses sont réellement distinctes, Dieu peut faire l'une sans faire l'autre ; Dieu cependant ne peut produire

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*; éd. cit., fol. 150, col. b.
2. Francisci de Mayronis *Conflatus*, Dist. XLII, quæst. V ; éd. cit., fol. 122, recto et verso.
3. François de Meyronnes, *loc. cit.*, fol. 122, coll. c et d.

l'essence sans produire l'existence, car toute chose produite est nécessairement existante.....

» Cette distinction, toutefois, est tirée de la nature même de la réalité ; en effet, une chose qui se comporte d'une manière indifférente à l'égard de deux autres choses ne peut être absolument indistincte de l'une ou de l'autre de ces dernières ; or l'essence est indifférente à l'être et au non-être.

» A l'appui de cette raison, en voici d'autres. En premier lieu : Lorsqu'une essence est anéantie, parce que l'existence lui est enlevée, cette essence demeure avec la privation opposée à l'existence, c'est-à-dire avec le non-être ; car l'essence peut exister réellement et aussi ne pas exister.

» En second lieu : Ce qui convient à quelque chose non de soi, mais par accident, ne peut être totalement identique à ce quelque chose ; car une chose ne se survient pas accidentellement à elle-même ; or l'existence survient accidentellement à toute nature créée, car elle ne réside pas par elle-même en cette nature. En outre, une chose ne peut être contingente à elle-même ; or c'est d'une manière contingente que toute créature possède l'existence.

» En troisième lieu : Lorsque deux choses sont identiques de toutes manières, ce qu'il est impossible d'associer à l'une ne peut pas être associé à l'autre. Or l'existence actuelle et la puissance objective sont opposées l'une à l'autre..., car la même chose ne peut être à la fois en acte et en puissance. Si donc l'essence et l'existence étaient une même chose, de même que l'existence ne peut demeurer avec la puissance objective, de même en serait-il de l'essence...

» En quatrième lieu : ... Comme la créature n'existe pas d'une manière nécessaire, il faut admettre qu'elle n'est pas sa propre existence ; par conséquent, il est nécessaire de marquer une certaine distinction entre l'essence et l'existence de la créature. »

François de Meyronnes conclut donc que l'existence, sans être formellement distincte de l'essence, est un certain mode intrinsèque de cette essence.

Cette doctrine est évidemment inspirée de celle d'Henri de Gand. On en peut dire autant de l'exposé beaucoup plus étendu et systématiquement développé en vingt articles, que François de Meyronnes a donné en une des questions de son *Quodlibet* [1].

1. Francisci de Mayronis *Quæstiones quodlibetales* ; quæst. VIII : Utrum esse essentiæ creabilium quidditatum fuerit æternum ? Ed. cit., fol. 241, col. b, à fol. 244, col. c.

Avant d'être créées, les choses ne sont pas de purs néants [1]. « Avant leur création, les essences créables ont une existence essentielle, quelle que soit, d'ailleurs, la nature de cette existence. Avant leur création, en effet, elles sont des êtres en puissance, et l'essence n'est pas changée par le fait d'être en puissance ou d'être en acte. »

« En cette existence essentielle [2], par laquelle elles préviennent leur propre existence actuelle, les essences créables ne sont pas identiques à l'essence divine ; l'essence divine, en effet, est toujours actuellement existante, car elle est acte pur ; ces essences, au contraire, lorsqu'elles sont en l'existence essentielle, sont abstraites de toute existence actuelle ou, plutôt, sont privées de cette dernière. »

Entre ces essences créables et l'essence divine [3], « il y a distinction tirée de la nature même des choses... Et non seulement, il y a distinction tirée de la nature même des choses, mais il y a distinction formelle... ; non seulement il y a distinction formelle, mais il y a distinction essentielle... Toutefois, il n'y a pas distinction réelle car, là où chacun des deux extrêmes n'est pas une chose (*res*), il ne peut pas y avoir distinction réelle ; or avant leur création, les essences des êtres créables ne sont pas des choses. »

L'essence d'une créature avant la création, alors qu'elle possède seulement l'existence essentielle, et après la création, alors qu'elle a reçu l'existence actuelle, est une seule et même essence [4] ; « elle est la même non seulement par identité numérique, mais aussi par identité spécifique. »

« Lorsque les essences des choses créables sont en cette existence essentielle [5], ce n'est pas d'une opération de notre raison qu'elles la tiennent ; l'opération de notre raison, en effet, ne précède pas toute création ; or, comme on l'a montré, ces essences possèdent, avant toute création, l'existence essentielle.

» Certains prétendent, cependant, que cette existence essentielle ne désigne rien d'autre que la puissance objective qui réside en cet être possible ; et que cette puissance objective, à son tour, n'est pas autre chose que l'absence de répugnance entre les termes, absence de contradiction qui est nommée puissance logique. »

L'opinion que François de Meyronnes expose ici est commune à

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. II ; éd. cit., fol. 241, col. c.
2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. III ; éd. cit., fol. 241, col. d.
3. François de Mayrones, *loc. cit.*, art. IV ; éd. cit., fol. 241, col. d, et fol. 242, col. a.
4. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. V : éd. cit., fol. 242, col. a.
5. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. VII ; éd. cit., fol. 242, col. c.

Jean de Duns Scot, à Pierre Auriol et à Jean de Bassols ; mais ce dernier lui a presque textuellement fourni les termes dont il use pour l'exposer. Voici comment Meyronnes réfute l'objection qu'on en veut tirer contre sa thèse :

« Cela confirme la proposition que nous avons avancée. Répugnance, en effet, ne signifie pas autre chose qu'incompatibilité ; la non-répugnance, c'est donc la non-incompatibilité ; et comme deux négations valent une affirmation, il faut concéder cette affirmation ; or c'est cette affirmation que nous nommons existence essentielle.

» Mais certains auteurs prétendaient que ces deux négations ne sont que par une opération de notre raison.

» Cela ne se peut soutenir. En effet, si cette non-répugnance ne provenait que de notre raison, la suppression de notre raison aurait pour effet d'introduire dans les choses la répugnance, qui est l'opposé de cette non-répugnance ; dès lors, tous les êtres qui étaient susceptibles d'être produits deviendraient, après la suppression de notre raison, des êtres irréalisables. »

« Ces essences [1], prises en leur existence essentielle, ont Dieu pour cause, et à titre de cause formelle, de la même manière que le modèle est regardé comme la cause formelle de la copie ; en Dieu, en effet, les modèles de toutes les choses créables existent de toute éternité... ; et ce sont aussi bien les modèles des choses en puissance que les modèles des choses qui existent en acte. »

« Les essences des choses créables sont, par elles-mêmes, indifférentes à l'existence et à la non-existence [2] ; elles peuvent également exister ou ne pas exister, bien qu'en fait, elles soient affectées de l'un ou de l'autre de ces deux extrêmes, mais d'une manière accidentelle et contingente. »

« Après leur création, ces essences diffèrent-elles de leurs existences respectives [3] ? En réponse à cette question, nous poserons quatre conclusions, dont voici la première :

» Après leur création, les essences sont distinctes de leurs existences respectives, et la distinction qui les sépare n'est pas fabriquée par notre esprit. Toute chose, en effet, qui est également en puissance de deux choses opposées l'une à l'autre ne peut être la même que l'une de ces dernières, car de deux choses opposées, l'une se trouverait être alors en puissance de l'autre. Or toute

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. X ; éd. cit., fol. 242, col. d.
2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. XIX ; éd. cit., fol. 244, col. b.
3. François de Meyronnes, *loc. cit.*, art. XX ; éd. cit., fol. 244, col. c.

essence créable est, à la fois, en puissance de l'existence et de la non-existence, car elle peut exister ou ne pas exister...

» Seconde conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction réelle. Car il n'y a pas de distinction strictement réelle là où il n'y a pas chose et chose ; or, ici, il n'y a pas réalité et réalité ; en effet, si l'essence, considérée à part de l'existence, était une chose, alors, en la pure existence essentielle, il y aurait un certain rapport. Cela se peut encore confirmer de la manière suivante : La puissance divine peut créer le premier terme sans créer le second ; mais aucune essence ne saurait être créée sans existence ; la proposition prise comme hypothèse ne s'entend, d'ailleurs, que de deux termes réellement distincts.

» Troisième conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction essentielle, car une telle distinction ne se peut rencontrer qu'entre deux essences ; or l'essence et l'existence ne sont pas deux essences ; chaque essence, en effet, a son existence ; de deux essences se concluraient deux existences.

» Quatrième conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction formelle, car l'essence existante ne diffère pas essentiellement de la même essence encore privée de l'existence, comme nous l'avons montré ; et cependant, elle en diffère par l'existence.

» Mais alors survient une difficulté : Quelle est donc cette distinction qui n'est pas fabriquée par l'esprit et qui, cependant, n'est ni réelle ni formelle ? » Henri de Gand eût répondu que c'était une distinction d'intention. François de Meyronnes va répondre par une explication que le Docteur gantois, semble-t-il, n'eût point désavouée :

« Cette distinction est celle qui existe entre une nature (*ratio*) formelle et un mode intrinsèque à cette nature ; le mode, en effet, c'est ce qui ne change pas la nature formelle ; or être en acte et être en puissance ne diffèrent que comme une manière d'être diffère d'une autre manière d'être.

» Seconde difficulté : Ce mode est-il un accident de l'essence ? Nous répondrons que non. Une substance, en effet, préexiste à l'accident qui l'affecte, comme la cause préexiste à son effet ; tandis que l'essence ne peut préexister à l'existence puisque c'est par l'existence qu'elle existe. »

Défenseur de la théorie d'Henri de Gand touchant la distinction de l'essence et de l'existence, François de Meyronnes devait rencontrer bien des contradicteurs, surtout parmi ses frères en Saint François, fidèles aux directions du Docteur Subtil ou de Pierre Auriol. Aussi, en sa seconde discussion quodlibétique, eut-il à

revenir sur cette existence essentielle que la plupart des docteurs franciscains refusaient d'admettre.

En cette nouvelle question [1], François de Meyronnes s'efforce de prouver que l'existence essentielle des choses créables n'est pas l'existence en puissance objective que produit la pensée de Dieu. L'existence essentielle, selon lui, est une existence propre qui, par nature, préexiste à la connaissance que Dieu en possède.

« Si, par impossible [2], on faisait abstraction de l'Intelligence divine et si l'on admettait qu'elle fût incapable de connaître les choses créables, comme certains philosophes l'ont supposé, l'essence de la pierre serait encore une essence ; mais l'inverse ne serait pas vrai ; si l'essence de la pierre n'était pas l'essence de la pierre, Dieu ne la connaîtrait pas. Suivant cet ordre, donc, la pierre est pierre avant que Dieu la produise en quelque existence que ce soit.

» Partant, je dis que l'Intelligence divine ne donne pas aux créatures, par son opération intellectuelle, cette existence essentielle dont nous parlons en ce moment. Cette existence essentielle fait abstraction de toute connaissance, de toute comparaison, quelle qu'en soit la nature. Il est, en effet, évident de soi que la pierre est pierre ; tandis qu'il n'est pas évident de soi que la pierre soit connue de Dieu ; cela ne peut être que démontrable. Or les choses évidentes d'elles-mêmes précèdent, en l'existence essentielle, les choses démontrables ; ainsi cette existence [essentielle de la pierre] doit-elle précéder l'opération [par laquelle l'Intelligence divine la connaît.] »

De même, ce n'est pas l'Intelligence divine qui fait que ces essences sont connaissables, qui leur donne l'existence intelligible [3]. « Nous concevons les essences comme connaissables à Dieu avant de les concevoir comme actuellement connues par Dieu. En effet, ce qui convient à une chose prise en elle-même et en vertu de sa raison formelle lui appartient avant ce qui, en elle, vient de l'extérieur. Or, être connaissable, être véritable, c'est une propriété (*passio*) qui se peut démontrer à partir de la raison formelle du sujet ; être connu, au contraire, c'est chose qui lui advient de l'extérieur, savoir de l'Intelligence divine qui le connaît d'une manière actuelle. »

1. Francisci de Mayronis *Op. laud.*, quæst. XIV : Utrum producat beatissima Trinitas creaturas in esse secundum quid antequam producat eas in esse reali simpliciter. Ed. cit., fol. 260.
2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, Punctum I^m ; éd. cit., fol. 260, col. a.
3. François de Meyronnes, *loc. cit.*, punctum II^m ; éd. cit., fol. 260, col. b.

Ce que l'Intelligence divine donne aux essences [1], ce n'est pas d'être connaissables, c'est d'être connues ; elle ne leur confère pas l'*esse intelligibile*, mais seulement l'*esse intellectum* ou *cognitum* : « Je dis que les essences des choses créables sont, de toute éternité, produites en *esse cognitum* par l'Intelligence divine, en tant que ces essences ont été connues par l'Intelligence divine de toute éternité. En effet, toute chose qui reçoit l'être après le non-être semble produite en cet être ; or ces essences, qui ne sont connues qu'après avoir été connaissables reçoivent cet être connu en second lieu après avoir eu, en premier lieu, le non-être connu ; elles sont donc produites en cet être connu. »

François de Meyronnes précise, d'ailleurs, ce qu'il entend par cet être connu, car il écrit :

« Tout être de raison provient d'une certaine raison ; on le nomme, en effet, être de raison parce qu'il est fabriqué par la raison. Or l'être connu (*esse intellectum*) est un être de raison et non point un être réel, car il convient même aux essences qui n'existent pas en la nature ; il faut donc que cet être soit produit par une certaine raison. »

A l'existence essentielle, à l'existence connaissable, à l'existence connue, il faut adjoindre enfin l'existence proprement dite, l'existence actuelle. Celle-lá, elle n'est point produite de toute éternité par l'Intelligence divine [3] ; elle est purement et simplement produite dans le temps au moment où la chose est créée.

Ce que nous avons vu, jusqu'ici, en François de Meyronnes, ce n'est pas le Scotiste ; c'est le très fidèle disciple de cet Henri de Gand qu'il nomme quelque part *quidam magnus doctor* [4]. N'allons pas croire, cependant, qu'il s'attache servilement aux enseignements de ce maître ; il sait, au besoin, s'en affranchir et même les combattre.

C'est ainsi qu'au sujet de la fameuse question de l'éternité du Monde, il ne suit plus la tradition d'Henri de Gand, mais bien celle de Thomas d'Aquin.

En ses questions sur le second livre des *Sentences*, son attitude critique, à ce sujet, imite celle que Gilles de Rome avait délibérément prise. Sans poser aucune conclusion formelle, il se borne à ruiner un à un tous les arguments qui ont été proposés en vue de résoudre ce problème, d'abord ceux [1] par lesquels les

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, punctum III^{m} ; éd. cit., fol. 260, col. c.
2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, punctum IV^{m} ; éd. cit., fol. 260, col. d.
3. Francisci de Mayronis *Op. laud.*, quæst. XV, pars I ; éd. cit., fol. 260, col. d.
4. Francisci de Mayronis *Scriptum in secundum Sententiarum*, Dist. XLIV, quæst. I ; éd. cit., fol. 159, coll. c et d.

philosophes avaient cru démontrer l'éternelle existence du Monde, puis, plus longuement, ceux [1] par lesquels les théologiens avaient pensé établir que cette éternité est contradictoire.

Au sujet du problème même de la création, François de Meyronnes établit plus fermement ses thèses en une de ses discussions quodlibétiques. La question posée était la suivante [2] : Un chrétien suffisamment instruit en la Théologie peut-il défendre le dogme de la création contre des adversaires si savants qu'on les veuille supposer ?

Fort logiquement, notre auteur subdivise cette question en deux autres : En premier lieu, peut-on défendre le dogme de la création à partir du néant ? En second lieu, peut-on le démontrer? Que cette distinction soit nécessaire, qu'il ne faille point confondre la réfutation des objections soulevées contre une proposition avec la démonstration de cette proposition, c'est ce qu'il marque avec beaucoup de sens [3] :

« On dit : Résoudre les doutes qu'on nous oppose, c'est rendre manifestes les propositions que nous avons formulées ; celui donc qui résout bien les objections semble rendre suffisamment clair ce qu'il a l'intention de prouver ; si donc le théologien peut résoudre tous les doutes qu'on lui oppose, il pourra démontrer toute vérité transcendante à notre faculté.

» Je réponds que pour démontrer notre proposition, il ne nous suffit pas de résoudre toutes les objections qui nous sont faites. Celui, par exemple, qui soutiendrait que les astres sont en nombre pair pourrait aisément résoudre tout ce qu'on lui objecterait, car on ne saurait former de solides raisons en faveur de l'opinion contraire ; toutefois, il ne pourrait par là démontrer sa propre proposition. S'il en était autrement, toute proposition à l'encontre de laquelle on ne peut produire une démonstration se trouverait démontrée.

» On dit encore que celui qui réfuterait les objections d'une manière suffisante démontrerait par là que sa proposition n'implique aucune répugnance, puisqu'il dissiperait toutes les impossibilités qui ont été invoquées. Or, dans le domaine des choses divines, tout ce qui n'implique aucune contradiction existe en fait, car, dans le domaine des choses éternelles, pouvoir être et être

1. Franciscus de Mayronis *Op. laud.*, Dist. XLIV, quæstt. II, III et IV. Dist. XLV [non marquée], quæstt. I, II, III. Ed. cit., fol. 159, col. d, à fol. 160, col. d.
2. Franciscus de Mayronis *Quæstiones quotibetales*, quæst. IX ; éd. cit., fol. 244, col. c, à fol. 248, col. c.
3. François de Meyronnes, *loc. cit.*, pars I ; éd. cit., fol. 244, col. d.

ne diffèrent pas. Ainsi donc, celui qui donne aux objections une réponse suffisante paraît bien démontrer sa proposition.

» A cela nous répondrons que celui qui résout parfaitement les objections montre que sa proposition n'implique aucune des répugnances dont on l'a accusée ; mais il ne démontre pas qu'on ne lui saurait objecter aucune répugnance, ni qu'elle n'en peut impliquer quelqu'une qui nous demeure cachée.

» Je dis donc que, bien qu'une vérité de foi ne puisse être démontrée par nous d'une manière évidente, nous la pouvons cependant défendre d'une manière suffisante. »

Encore que ces principes logiques soient tout élémentaires, il pouvait être bon de les rappeler avec cette clarté et cette fermeté à des scolastiques que l'abus des disputes, menées par la méthode du *sic et non*, pouvait induire à les méconnaître.

D'après ces principes, le chrétien pourra défendre d'une manière suffisante le dogme de la création. Pour lui montrer comment il y pourra réussir, François de Meyronnes dissipe [1], l'une après l'autre, vingt difficultés opposées à cette vérité : Dieu a pu, sans éprouver lui-même aucun changement, créer quelque chose de nouveau. Puis il résout [2] vingt objections élevées contre cette autre proposition : Dieu peut produire quelque chose à partir du pur non-être.

Mais, « étant admis, par ce qui vient d'être dit, que le dogme de la création peut être défendu contre les infidèles, » notre auteur aborde l'examen de cette seconde question [3] : « Contre ces mêmes infidèles, ce dogme peut-il être démontré ? »

François connaît « un certain docteur » qui a cru que ce dogme se pouvait prouver avec évidence, et cela de la manière suivante :

« Tout ce qui n'est pas, de soi, impossible, au premier sens des mots impossible de soi, peut être fait par un agent de puissance infinie; mais qu'une créature soit faite de rien, ce n'est pas impossible de soi, au premier sens du mot. Donc cela est au pouvoir de Dieu... Par impossibilité au premier sens, ce docteur entend une impossibilité semblable à celle qu'il y aurait, pour un homme, à ne pas être animal, » c'est-à-dire l'absurdité.

Mais ce raisonnement ne satisfait point François de Meyron-

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, pars I, difficile I ; éd. cit., fol. 245, col. a, à fol. 246, col. a.
2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, pars I, difficile II ; éd. cit., fol. 246, col. a, à coll. d.
3. François de Meyronnes, *loc. cit.*, pars II ; éd. cit., fol. 246, col. d.

nes [1]. « Bien que, de soi, la raison invoquée par ce docteur soit vraie, elle n'est cependant pas démonstrative, car la conclusion est plus évidente que l'une des deux prémisses. En effet, on trouve plus de gens pour accorder que Dieu peut créer de rien qu'on n'en trouverait pour admettre qu'il peut tout ce qui n'implique pas impossibilité au premier sens du mot. » Par une discussion minutieuse que de nombreux exemples éclaircissent, notre franciscain montre combien de tels raisonnements cachent de paralogismes.

De l'examen auquel il vient de se livrer, il se croit en droit de tirer la conclusion suivante [2] :

« Je réponds donc en ces termes à la question posée : Bien que le dogme de la création soit, par lui-même, susceptible de démonstration, pour nous, cependant, il n'est pas démontrable ; ainsi qu'il a été dit pour le dogme de la trinité. Aussi personne ne s'est-il jamais intentionnellement proposé de le démontrer, sauf ce docteur dont le raisonnement, on l'a vu, prête le flanc à bien des critiques. »

Bien loin de croire qu'Henri de Gand a donné, de la création dans le temps, une démonstration évidente, François de Meyronnes, qui ne mentionne même pas cette démonstration, regarde comme impossible à l'homme d'établir, par un raisonnement irréfutable, aucun des articles essentiels du dogme de la création ; plus fermement qu'aucun de ses prédécesseurs, il affirme, en cette question, l'impuissance radicale de l'argumentation philosophique.

Cette divergence n'est pas la seule qui sépare François de Meyronnes d'Henri de Gand ; on en pourrait citer beaucoup d'autres, et de grande importance ; et cependant, il est une vérité qui apparaît clairement à celui qui médite l'œuvre du philosophe franciscain : Celui-ci est constamment sollicité par l'influence du vieux docteur parisien et cette influence le conduit à interpréter dans un sens nouveau les enseignements qu'il a reçus de Duns Scot. On ne pourrait, comprendre, par exemple, ce que François de Meyronnes entend par formalité, réalité, hœccéité, si l'on perdait le souvenir de la distinction qu'à la suite d'Henri de Gand, il a posée entre l'essence et l'existence.

De ces difficiles théories de notre auteur, essayons de donner une exposition qui sera assurément simplifiée et approximative,

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*, pars II, punctum III ; éd. cit., fol. 247, coll. b et c.

2. François de Meyronnes, *loc. cit.*, circa finem quæstionis ; éd. cit., fol. 248, col. c.

mais qui s'efforcera de ne point trop altérer les pensées qu'elle souhaite de présenter.

Une même essence possède plusieurs propriétés qui lui sont essentielles, dont aucune ne pourrait être supprimée ou modifiée sans que cette essence devînt une autre essence ; ainsi l'homme est un être animé, il est raisonnable etc. ; une essence où manquerait l'un de ces caractères, qu'expriment les mots : être animé, être raisonnable, etc., ne serait plus l'essence humaine. Ces propriétés essentielles d'une essence sont des quiddités (*quidditates*), des raisons formelles ou bien encore des formalités [1].

Comment devons-nous concevoir ces formalités? Faut-il imaginer, à l'exemple d'Avicébron, que chacune d'elles correspond, en l'essence, à une forme particulière ? « Certains disent [2] que le mot formalité vient de forme comme le mot matérialité vient de matière. Ils prétendent donc que plusieurs formalités ne sauraient exister sans plusieurs formes, non plus que plusieurs matérialités sans plusieurs matières. Mais c'est là une imagination trop grossière et trop digne d'un âne. *Ista est nimis grossa et asinina imaginatio.* »

Cette supposition rejetée, allons-nous admettre que les distinctions formelles qui déterminent, en une même essence, diverses quiddités, sont des divisions forgées par notre intelligence et que, par conséquent, les quiddités ne sont rien hors de notre esprit? Non point ; nous affirmerons [3] que « les distinctions formelles sont dans la nature des choses et qu'elles ne sont point fabriquées par notre raison ». Les quiddités sont quelque chose hors de notre âme.

Mais alors ne serons-nous pas rejetés à l'extrême opposé ? Ne nous faudra-t-il pas, avec Jean de Bassols, admettre que toute distinction formelle est une distinction réelle et, partant, que toute formalité est une réalité ? Il semble que cette conclusion résulte nécessairement de ce qui précède ; « la première division de l'être, en effet [4], distingue entre l'être intérieur et l'être extérieur à l'esprit ; en outre, l'être extérieur à l'esprit est réel ; il faut donc que toute distinction posée hors de l'âme, et telle est, selon ce qui a été admis, la distinction entre ces formalités, soit une distinction réelle ».

1. Francisci de Mayronis *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. I ; éd. cit., fol. 48, col. d.
2. François de Meyronnes, *Ibid.*
3. François de Meyronnes, quæst. cit., art. III ; éd. cit., fol. 49, col. c.
4. François de Meyronnes, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 49, col. d.

François de Meyronnes n'admet ni ce raisonnement ni la conclusion qui en résulte; voici, en effet, quelle est sa réponse [1] :

« La première division de l'être est bien celle qui distingue entre l'être intérieur à l'esprit et l'être extérieur à l'esprit; mais lorsqu'on dit que tout ce qui est extérieur à l'âme est réel, je déclare que c'est faux. Les quiddités en puissance objective sont extérieures à l'âme; elles ne sont pas fabriquées par l'âme; sinon comme elles sont, lorsqu'elles sont en acte, de même nature que lorsqu'elles sont en puissance, les quiddités en acte seraient, elles aussi, de simples êtres de raison, ce qui est faux. Mais, d'autre part, il est constant que ces quiddités en puissance objective ne sont pas réelles.

» Je dis donc que tout être extérieur à l'âme n'est pas un être réel; mais je dis que l'être extérieur à l'âme se divise en quiddité et mode de la quiddité ... et que la réalité est un mode de la quiddité; donc la distinction formelle, qui a pour fondement la quiddité, n'est pas une distinction réelle; seule, sera réelle une distinction fondée sur ce mode de la quiddité qu'est la réalité.

» Voici un exemple qui rend cela évident. Soient deux êtres qui se distinguent l'un de l'autre à la fois par distinction formelle et par distinction réelle, tels qu'un homme et un âne; s'ils viennent à perdre tous deux le mode qui constitue leur réalité, par anéantissement ou corruption, ils ne seront plus réellement distincts, [car ils ne seront plus deux choses]; cependant, ils continueront, comme auparavant, à être formellement distincts; car chacun d'eux garde même définition, qu'il soit en acte ou qu'il soit en puissance, j'entends en puissance objective. »

Ce texte met nettement en évidence le fond de la pensée de François de Meyronnes : La différence entre formalité et réalité est du même ordre que la différence entre essence et existence. Examinons de plus près la nature de cette différence.

Une quiddité ou formalité est passible de certaines modes intrinsèques [1] qui en change la manière d'être, sans en changer la nature, la raison formelle, sans en altérer la définition, si cette quiddité est susceptible de définition. L'essence, par exemple, peut être en puissance objective ou bien exister d'une manière actuelle; dans les deux cas, elle a la même raison formelle, elle est susceptible de la même définition; et cependant elle n'a pas, dans les deux cas, la même manière d'être; l'existence est donc,

1. François de Meyronnes, *loc. cit.*; éd. cit., fol. 50, col. a.
2. François de Meyronnes, quæst. cit., art. II; éd. cit., fol. 49, coll. a, b et c.

comme nous l'avons vu, un de ces modes intrinsèques de l'essence.

« Cela posé, on peut montrer d'une manière évidente [1] que la réalité est un mode intrinsèque ; en effet, ce qui advient à quelque chose sans en changer la raison formelle est un mode intrinsèque de ce quelque chose ; or la réalité est de cette sorte.

» Je prouve la mineure de deux manières.

» En l'esprit et hors de l'esprit, l'homme a même raison formelle, mais il l'a sous des modes différents ; or, l'homme qui est hors de l'esprit est un homme réel ; la réalité donc ne modifie pas la raison formelle.

» En second lieu, l'homme en acte et l'homme en puissance ont même raison formelle, car ils ont même définition ; mais l'homme en puissance n'a pas une véritable réalité, car l'homme en puissance n'est pas une chose ; tandis qu'il est ensuite une chose lorsqu'il est en acte. Il reste donc que la réalité soit un mode.

» Je dis, dès lors, qu'il y a une moindre différence entre la raison formelle et la réalité qu'entre deux raisons formelles ; et il en est de même de tout mode intrinsèque. »

Nous avons entendu ailleurs François de Meyronnes préciser la nature de ces sortes de différences qui ne sont ni différences fabriquées par l'esprit ni différences réelles ni différences essentielles ni différences formelles, et qu'Henri de Gand eût nommé différences d'intention.

A côté donc de l'existence, mode intrinsèque de l'essence, notre auteur va placer la réalité, mode intrinsèque de la formalité ; car il ne confond pas absolument l'existence et la réalité. « On a coutume de dire, écrit-il [1], que l'existence et la réalité sont la même chose par l'être, mais qu'elles diffèrent par la définition ; et par le mot être, on entend ici non point l'essence, mais l'existence. » Cela signifie que l'existence et la réalité s'accompagnent toujours l'une de l'autre, que toute chose qui existe est réelle et que toute chose qui est réelle existe, bien que les deux mots exister et être réel n'aient pas le même sens.

« Bien que l'existence et la réalité [2] puissent s'échanger entre elles, il peut arriver que l'existence serve à dénommer une certaine manière d'être que ne dénommerait pas la réalité. »

1. François de Meyronnes, quæst. cit., art. III ; éd. cit., fol. 49, col. c.
2. François de Meyronnes, *quæst. cit.*, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.
3. François de Meyronnes, *quæst. cit.*, art. III ; éd. cit., fol. 50, col. b.

Ailleurs [1], notre franciscain écrit, d'une manière analogue : « Il y a, dans les créatures, quatre modes qui sont totalement adéquats mais qui tous, cependant, sont distincts les uns des autres ; ce sont l'existence, l'actualité, la contingence et la réalité. »

Nous arrivons maintenant à l'une des propositions auxquelles François de Meyronnes, en tout son système philosophique, attache la plus grande importance ; cette proposition, la voici : Un seul et même mode intrinsèque peut affecter simultanément plusieurs quiddités et, par là, réunir ensemble ces quiddités diverses.

Ainsi, en une seule réalité pourront se trouver conjointes ensemble plusieurs formalités. « La réalité [2] pourra donc être ce mode intrinsèque par lequel un grand nombre de rations formelles sont dites réelles sans que cette réalité présente la moindre variété ni la moindre multiplicité...

» De même, une seule existence se trouve en notre âme et en toutes ses facultés, et cependant, il y a là une multitude de quiddités.

» On pourra en dire autant des formalités et de la réalité ; un grand nombre de formalités pourront être en une même réalité qui ne présentera aucune variété, mais sera absolument simple. »

Parmi les modes intrinsèques dont nous parlons en ce moment, il nous faut considérer l'hœccéité « Le premier de ces modes est l'hœccéité ou propriété individuelle ; car l'hœccéité est un mode intrinsèque qui n'apporte pas de changement à la raison formelle ; en effet, les individus d'une même espèce diffèrent les uns des autres par leurs hœccéités et cependant, ils sont tous de même raison formelle. »

François de Meyronnes n'identifie pas, comme l'avait fait Henri de Gand, l'existence et l'hœccéité ; bien que pour les créatures, l'un de ces deux modes intrinsèques ne puisse aller sans l'autre, notre auteur, cependant, les distingue l'un de l'autre [3], comme il distingue l'existence, la réalité, l'actualité, la contingence tout en reconnaissant qu'aucune de ces manières d'être ne saurait, en la nature créée, se rencontrer sans les autres.

Comme il arrive pour les autres modes intrinsèques, une même

1. Francisci de Mayronis *Quæstiones quolibetales*, quæst. VIII, art. VIII ; éd. cit., fol. 242, col. c.
2. Francisci de Mayronis *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.
3. Francisci de Mayronis *Conflatus*, Dist. XLII, quæst. IV, art. I ; éd. cit., fol. 121, coll. b et c.

hœccéité pourra atteindre à la fois une multitude de formalités et, de toutes, faire un seul individu ; « la blancheur, par exemple [1], se trouvera individualisée par une propriété individuelle ; et non seulement la blancheur, mais encore toutes les autres propriétés universelles qui sont tirées de cette blancheur et qui résident formellement en elle ; toutes ces propriétés universelles sont individualisées par une seule hœccéité simple ; à elles toutes ne répond qu'une seule hœccéité totale. »

A la tendance qui se manifeste en toute cette doctrine de François de Meyronnes, peut-on donner le nom de réalisme ? Toutes ces distinctions multiples et subtiles qu'il nomme distinctions formelles, toutes ces formalités et tous ces modes intrinsèques qu'il se complaît à multiplier, il proclame sans cesse que ce ne sont point fabrications de l'intelligence ; il déclare que tout cela appartient à la nature des choses, que tout cela subsiste hors de l'esprit, que tout cela serait encore lors même qu'aucune intelligence, fût-ce l'Intelligence divine, n'en aurait connaissance.

Mais, d'autre part, notre auteur n'admet pas que tout ce qui est hors de l'esprit soit réel. Tout ce qui est hors de l'esprit est quiddité ; mais une quiddité peut être privée de réalité ; elle peut n'avoir d'autre existence que l'existence en puissance objective ; une essence, hors de toute intelligence qui la conçoive, peut n'avoir que l'existence essentielle, que cet *esse essentiæ* qui lui appartient même alors qu'elle n'a pas reçu l'existence actuelle.

Ce n'est donc pas, à proprement parler de réalisme, qu'il faudrait taxer notre auteur ; il faudrait, si le terme existait, l'appeler *essentialiste* ; et, par là, il faudrait entendre que la position de l'essentialiste est intermédiaire entre la thèse du conceptualiste et celle du réaliste, comme l'existence essentielle est, pour notre auteur, intermédiaire entre l'existence d'une notion au sein de l'esprit qui la conçoit et l'existence actuelle.

Si l'on voulait, cependant, dire que François de Meyronnes fut réaliste, on le pourrait faire à condition de donner au mot réel un sens large ; ce sens, il a lui-même pris soin de le définir, alors qu'il se proposait de répondre à cette question [2] : Tandis qu'elles sont en la pure existence essentielle, les quiddités des choses créables existent-elles réellement ? « Le réel, disait-il, peut s'entendre de deux manières, ou bien de ce qui possède en fait la réalité ou bien

1. Francisci de Mayronis *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.

2. Francisci de Mayronis *Quæstiones quodlibetales*, quæst. VIII, art. VIII ; éd. cit., fol. 242, col. c.

de ce qui est naturellement apte à recevoir la réalité ; en ce dernier sens, toutes ces quiddités sont réelles. » C'est, en effet, en donnant au mot réel ce sens général que l'on peut dire : « Tout être est un être réel ou un être de raison. Or ces quiddités, comme on l'a vu, ne sont pas des êtres de raison ». Ce sont donc des êtres réels.

C'est aussi en ce sens que François de Meyronnes accepterait l'épithète de réaliste.

A une époque inconnue, mais qui, peut-être, fut assez rapprochée de celle où vécut François, un auteur qui a gardé l'anonyme rédigea un *Traité des formalités dans l'esprit de Scot et de François de Meyronnes* [1].

Cet opuscule expose avec beaucoup de minutie la théorie des formalités et des réalités dont nous avons pu lire les principes dans les écrits authentiques de François de Meyronnes ; c'est à peine s'il s'écarte, en un ou deux points de détail, et qu'il a soin de signaler, de la doctrine formulée par le franciscain de Digne. Nous ne croyons pas exagérer l'importance de ce *Traité des formalités* en disant qu'il résume la méthode à laquelle on a donné le nom de Scotisme.

Or, si l'auteur de ce traité a eu pleinement raison de dire qu'il avait été rédigé *secundum mentem Magistri Francisci de Mayronis*, c'est bien à tort qu'il y a joint cette autre indication : *secundum mentem Doctoris subtilis Scoti.* La relation que le *Tractatus formalitatum*, à l'imitation de François de Meyronnes, établit entre la formalité et la réalité, et dont il fait la pierre d'angle de tout son système, cette relation, disons-nous, est incompréhensible pour qui ne distingue pas l'essence de l'existence, pour qui n'ad-

1. La seconde édition de ce traité se trouve, croyons-nous, en la collection suivante :

Un fol., blanc au recto, porte, au verso, une épitre dédicatoire de Laurentius Ruscius Valentinianus à Nicolaus Maria, princeps Estensis. Au fol. sign. a ij, col. a, se lit ce titre : *Tria principia clarissimi Doctoris* Antonij andree *secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti. Nec non et expositio* Francisci Mayronis *doctoris illuminati super octo libros phisicorum valde utilis et brevis iuxta Ari. propositiones et demonstrationes et formalitates eiusdem.* — Fol. sign. n, col. a : *Incipit for. secundum doctrinam* Franc. mai. Fol. sign. p iij, col. d, colophon : Et sic finitur tractatus formalitatum secundum doctrinam Doctoris subtilis Scoti et Magistri Francisci de Mayronis ordinis minorum. — Dernier fol., recto : Impressum in inclita Civitate Ferrarie regnante Hercule Duce secundo per Magistrum Laurencium de rubeis de valencia Anno domini. Mccccl xxxx. v. Idus Madii. verso : *In hoc volumine continentur. Tria principia* Antonij Andree *ordinis minorum. Expositio* Fran. mayronis *ordinis minorum super octo lib. physicorum. Formalitates eiusdem* Francisci Mayronis. *Tractatus eiusdem de principio complexo. Tractatus eiusdem de terminis theologicis. Tractatus de ente et essencia secundum* Thomam.

De la première édition, il sera question en l'art. suivant.

met pas un *esse essentiæ* irréductible à l'*esse existentiæ* et à l'*esse rationis*. Or, pour Duns Scot, il n'y a pas d'essence séparée de l'existence actuelle ; la soi-disant existence essentielle se ramène à la pure possibilité logique, à l'absence de contradiction entre les termes ; les formalités ne sont plus que des notions, les distinctions formelles que des opérations intellectuelles ; à la place de ce demi-réalisme professé par François de Meyronnes, de ce demi-réalisme que nous avons appelé essentialisme mais auquel on allait généralement donner l'épithète de Scotisme, c'est un pur conceptualisme qu'enseignait le Docteur Subtil. Si, de ce Scotisme, Henri de Gand fut le précurseur et François de Mayronnes le véritable initiateur, en revanche, Jean de Duns Scot ne fut nullement Scotiste.

II

Nicolas Bonet

Le *Traité des formalités* qui résume, pour ainsi dire, la doctrine de François de Meyronnes et codifie ce qu'on a appelé le Scotisme est, en général, publié sans nom d'auteur. Cependant, en 1489, une édition de Venise [1], vraisemblablement la première de ce traité, lui donnait ce titre : Nicolai Boneti *Formalitates secundum mentem Doctoris Subtilis Scoti*. Cette attribution du *Traité des formalités* au franciscain Nicolas Bonet est-elle fondée ? Nous n'oserions l'affirmer. Mais la lecture des œuvres authentiques de cet auteur nous la rendra vraisemblable, car, bien souvent, elle nous fera reconnaître en Bonet un disciple de François de Meyronnes.

Né à Messine et membre de l'ordre de Saint François, Nicolas Bonet fut, le 27 novembre 1342, nommé à l'évêché de l'Ile de Malte. Il mourut en 1360.

Nous avons pu consulter les rédactions manuscrites [2] de ses

1. Nicolai de Orbellis *Logicae Summula una cum textu* Petri Hispani. Colophon : In hoc volumine habes summulam Nicolai de orbellis una cum textu Petri hispani : deinde passus Francisci mayronis : et tria principia Antonii andree et formalitates Boneti et Scoti : necnon fallacias sancti Thome ac tractatum de ente et essentia. et impressum Venetijs per Bernardinum de choris de Cremona et Simonem de Luero. Die 7° novembris 1489 (Cité d'après Hain, *Repertorium bibliographicum*, 12051).

2. 1° Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 6678.

Fol. 2 recto, d'une écriture plus récente que celle du texte et presque effacée, ce titre : *Philosophia naturalis magistri* Nicolai Boneti. Omnes homines, ymo omnes nature intellectuales cum universaliter scire desiderant, a primis scibilibus secundum naturam est incipiendum.

Fol. 106, r° : Imponamus ergo finem dictis in ista metaphisica, que

quatre ouvrages : une *Métaphysique*, divisée en neuf livres, une *Physique*, divisée en huit livres, un traité des *Prédicaments*, enfin une *Théologie naturelle* divisée en sept livres.

L'ordre chronologique dans lequel ces trois ouvrages ont été rédigés est bien celui que nous venons de mettre en leur énumération.

novem libris parcialibus est contenta. in quorum primo terminatur et stabilitur subiectum quodest ens in quantum ens. et cetera. Deo gratias. *Explicit metaphisica* Boneti.

Fol. 107, r°. *Incipit phisica fratris* nicolai boneti *ordinis fratrum minorum, etc.* Quoniam autem sciendi et intelligendi desiderium [in] intellectu est inventum...

Fol. 186, r° ... ergo plura locata non possunt habere idem ubi et in hoc terminatur octavus liber philosophie naturalis. Suit un sommaire des matières traitées en chacun des huit livres.

Fol. 188, r° ... et quomodo sunt et quomodo non. Et sic terminantur capitula et per consequens summa octavi libri philosophie naturalis. Deo gratias. *Explicit philosophia naturalis Magistri* Nicholai Boneti *ordinis minorum.*

2° Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 16132.

Fol. 1, col. a. *Incipit brevis metaphysica.* Omnes homines, ymo...

Fol. 79, col. d. Fin de la Métaphysique ; la table abrégée, complètement donnée dans le précédent exemplaire, est réduite à quelques lignes, suivies de : *Liber primus phisicorum.*

Fol. 147, col. b. *Hic incipit tabula super 8 libros naturalis philosophie.*

Fol. 148, col. c. *Hic terminantur capitula 8 librorum philosophie naturalis. Deo gratias. Seguitur de predicamentis seu 10 generibus et primo de substantia ca^m 1.* Quoniam autem secundum ordinem...

Fol. 182, col. a... pro nunc non occurrit. Et in hoc terminatur tractatus de habitudinibus et denarius librorum 10 primorum generum. *Explicit tractatus de 10 predicamentis seu de 10 primis generibus.*

Fol. 182, col. b. *Incipit primus liber de theologia naturali. Capitulum primum.* Motor immobilis simpliciter primus...

Fol. 300, col. d... Nec hic iterum repetere videtur necessarium. Et in hoc completur liber septimus de potentia primi motoris ad extra, que quidem potentia est infinita et in duracione et in vigore. Qua virtute nobis concedat sibi uniri et eo frui in eternum. Amen. — *Hic incipit tabula totalis libri theologie naturalis.*

Fol. 302, col. a. Par ces mots : Imponamus ergo finem dictis... commence une déclaration générale dont, dans le texte, nous donnons la traduction ; cette déclaration s'achève (col. b) par les mots : Vale, dulcissime mihi, et pro me orabis primum motorem. Elle est suivie d'une pièce de vers que nous reproduisons également dans le texte. En marge de cette pièce de vers se trouve une note dont le relieur a coupé une partie ; la voici, restaurée :

Nota quod isti versus ostendunt quot [libr[i con] tineantur in isto vo[lumine] videlicet 4^tor tantum [quorum] subjecta sunt di[cta]. Ostendunt etiam nomina li[brorum] et eorum solacu [?].

De ces écrits, on mentionne les éditions suivantes :

1° *Acutissimi materiarum metaphisicalium resolutoris domini* boneti *ceteris metaphisice voluminibus opus preclarissimum feliciter incipit.* Colophon : Explicit metaphisica venerabilis dotoris (*sic*) sacre theologie professoris fratris Nicholaij boneti ordinis minorum impensa barxinone per petrum miquaelem vicesima quarta mensis novembris anuo (*sic*) millesimo CCCC lxxxxij.

2° Nicholai Boneti *Metaphisica, videlicet naturalis philosophia, predicamenta necnon theologia naturalis* ; recognita per Laur. Venerium una cum annotationibus quas Laurentius idem ex Averroe, Scoto, Thoma et aliis doctoribus collegit. Venetiis. 1505.

En sa *Métaphysique*, Bonet annonce la rédaction ultérieure de sa *Physique* par des formules telles que celle-ci [1] : « Comme cette question est plus physique que métaphysique, je m'en tais jusqu'aux *Physiques* (*ideo taceo usque in Physicis*). De même, au cours de sa *Physique*, il lui arrive [2] de rappeler ce qu'il a dit en la *Métaphysique*. Ce traité-ci doit donc être placé avant celui-là.

Quant à la *Théologie naturelle*, il annonce à plusieurs reprises [3], au cours de la *Métaphysique*, que certaines questions y seront traitées.

Enfin, en sa *Métaphysique* [4], aussi bien qu'en sa *Physique* [5], Bonet annonce à plusieurs reprises la rédaction de ses *Prédicaments*.

Au début du *Traité des prédicaments*, il prend soin de justifier l'ordre dans lequel il a disposé ses écrits.

« L'ordre des passions et des inte.médiaires, dit-il [6], suit l'ordre des sujets ; partant, cet ordre est suivi à son tour par les conclusions que l'on peut connaître. Le premier sujet, celui qui est tout à fait premièrement premier, c'est l'être en tant qu'être. Vient en second lieu l'être limité ou nature. Or, c'est de l'être en tant qu'être que traite la Philosophie première que l'on nomme Métaphysique ; c'est de la nature que traite la Physique que, dans la mesure où cela nous a été possible, nous avons exposée en ce qui précède. Evidemment donc il nous faut maintenant étudier les sujets qui se trouvent immédiatement contenus par la nature, sujet qui sont les dix catégories premières : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action et la passion, la situation, quand ?, où ?, et la manière d'être. »

Puis, divisant la substance en corporelle et incorporelle, notre auteur nous apprend [7] que « de la substance spirituelle et incorporelle, considérée comme commune à toute substance immaté-

1. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. VIII, cap. VI (non numéroté), Bibl. nat. fonds lat., ms. nº 6678, fol. 102, vº ; ms. nº 16132, fol. 76, col. d.
2. Nicolai Boneti *Physica*, lib. VII, cap. I ; ms. nº 6678, fol. 166, rº ; ms. nº 16132, fol. 131, col. b.
3. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. II, cap. XXXII (non numéroté) ; ms. nº 6678, fol. 43, vº ; ms. nº 16132, fol. 29, col. c. — Lib. VI, cap. IV (non num.) ; ms. nº 6678, fol. 78, rº ; ms. nº 16132, fol. 55, col. d.
4. Nicholai Boneti *Metaphysica*, lib. III, cap. VII (non num.) ; ms. nº 6678, fol. 47, vº ; ms. nº 16132, fol. 32, col. b.
5. Nicholai Boneti *Physica*, lib. IV, cap. IX ; ms. nº 6678, fol. 143, rº ; ms. nº 16132, fol. 111, col. d. — Lib. IV, cap. XIII ; ms. nº 6678, fol. 144, rº ; ms. nº 16132, fol. 112, col. d.
6. Nicolai Boneti *Tractatus de prædicamentis*, libellus de substantia, cap. I ; ms. nº 16132, fol. 148, col. d.
7. Nicolai Boneti *Op. laud.*, libellus de substantia cap. V ; ms. nº 16132, fol. 150, col. d.

rielle, il y a une science propre que l'on pourrait appeler Théologie naturelle. » Délaissant, pour le moment, l'étude de cette substance incorporelle, il va traiter de la substance corporelle. C'est clairement annoncer, nous semble-t-il, qu'une *Théologie naturelle* devra faire suite au *Traité des prédicaments*.

Que ces quatre écrits, la *Métaphysique*, la *Philosophie naturelle*, le *Traité des prédicaments* et la *Théologie naturelle*, dans l'ordre où nous venons de les énumérer, forment bien les quatre parties d'un ouvrage complet, l'auteur même prend soin de nous le dire dans une courte déclaration qu'il formule après avoir achevé sa *Théologie naturelle*. Voici la traduction de cette déclaration [1] :

« Mettons donc fin à ce qui a été dit dans cet unique volume dont les livres sont les suivants :

» Le premier est la *Métaphysique*, qui traite de l'être en tant qu'être et des passions propres de l'être ; cet art est extrêmement universel ; il est applicable à tous les objets ; dans l'ordre où il se trouve écrit, aussi bien que dans l'ordre de la doctrine, il précède les autres.

» Le second livre est le livre *De la nature*, ou livre des *Physiques*. Le sujet de ce livre, c'est la nature commune aux dix principes généraux. En la *Physique*, on s'enquiert des passions qui sont propres à la nature limitée considérée d'une manière commune.

» Suit alors le troisième livre, qui est le livre des *Prédicaments* ; il contient dix livres partiels, car à chaque genre de prédicament correspond un livre partiel.

» Vient enfin, dans ce volume, le livre de la *Théologie naturelle* ; le sujet de ce livre, c'est le premier Moteur immobile ; on y traite aussi des passions négatives ou positives de ce Moteur et des annexes de ces passions.

» Il n'est rien, dans les livres susdits, que je vous affirme avec opiniâtreté ; je vous le présente seulement comme un discours probable ; en effet, au sujet de ces grands secrets de la nature et, spécialement, des ineffables secrets du ciel, on ne doit rien affirmer d'une façon téméraire ; tout doit être traité d'une manière probable et avec un entier respect.

» En toutes ces questions, je ne souhaite pas simplement de trouver un pieux lecteur, mais encore de rencontrer un libre correcteur ; et plaise à Dieu que mon ouvrage suscite autant d'inventeurs et de gens qui l'exposent pieusement qu'il aura de contradicteurs.

1. Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. nº 16132, fol. 302, coll. a et b.

» Adieu, mon très cher ; priez pour moi le premier Moteur. »

Ce que cette déclaration dit en prose, se trouve repris par la pièce de vers qui lui fait suite :

« Lumen
Quadruplicis artis dans esse volumen,
Bis duo subjecta quo sunt, distinctaque lecta.
Nam liber est primus ; Metaphisica sic reperitur [1] ;
Ens, ens in quantum, subjectum des sibi tantum.
Phisica succedit, huic stare secunda qui credit,
Cui fore naturam subjectum dico futuram.
Distinctus sequitur liber ; in quinos reperitur
Prima decem genera subjecta quibus data [2] vera.
Illis associa librum de Theologia ;
Subjectum detur primus Motorque locetur. »

Les quatre écrits dont Bonet vient de nous rappeler l'ordre et les titres forment un ample exposé doctrinal des parties les plus importantes de la Philosophie. Où et quand cet exposé a-t-il été rédigé ?

Il semble bien que Bonet ait rédigé son œuvre à Paris ; c'est, du moins, ce que paraît indiquer la forme qu'il donne à une objection : « Ainsi donc, écrit-il [3], au moment où je parle, la Seine ne coule pas? *Ergo in eodem nunc in quo loquor, Sequana non currit?* »

Nous n'avons rien relevé qui datât avec exactitude les ouvrages que nous avons lus. Mais on en peut donner au moins une date approximative.

Vraisemblablement, ils ont été rédigés avant que l'auteur ne prit possession du siège épiscopal de Malte ; et cela est certain s'ils ont été composés à Paris ; on ne peut donc les placer, dans le temps, après l'année 1342.

D'autre part, Bonet a très fortement éprouvé non seulement l'influence de François de Meyronnes, mais aussi celle de Guillaume d'Ockam ; il ne paraît donc pas que l'on puisse faire remonter la construction de sa philosophie plus haut que l'an 1325.

Nous sommes amenés ainsi à placer la rédaction de la *Métaphysique*, de la *Physique*, de la *Théologie naturelle*, au temps

1. Le texte porte : Reperimus.
2. Le texte porte : Date.
3. Nicolai Bonetti *Physica*, lib. VI, cap. II ; ms. nº 6678, fol. 161, rº ; ms. nº 16132, fol. 127, col. a.

même (1329-1342) où les ordres franciscains avaient pour maître général Gérard d'Odon, dont Nicolas Bonet partage les doctrines atomistiques, au temps où Jean le Chanoine composait ses *Questions sur la Physique*, qui ne citent pas le nom de Bonet.

Bonet est, avant tout, un esprit clair; les distinctions trop raffinées, trop savamment subtiles, ne sont pas pour lui plaire ; autant que possible, il les évite ; s'il adopte certaines des doctrines essentielles de François de Meyronnes, c'est à la condition de les simplifier.

Ce désir de clarté et de simplicité a pour effet, en chaque théorie, de mettre vivement en lumière les idées principales, tandis que tout ce qui est détail, atténuation, précaution se trouve plongé dans l'ombre. Les théories exposées se trouvent ainsi forcées de produire leurs conséquences ultimes, celles que, bien souvent, les auteurs de ces théories se fussent refusés à formuler explicitement.

En même temps qu'un système est, par là, contraint de mettre au jour ses conséquences extrêmes, il laisse voir à nu les défauts par lesquels il est vulnérable. Bonet, en général, voit clairement ce que l'on peut objecter aux opinions qu'il défend. En bien des cas, il reconnait avec loyauté que les réponses à ces objections ne les font pas entièrement disparaitre. « Que celui qui n'en sera pas satisfait cherche autre chose ! » Nombre de ses discussions se terminent par cette déclaration.

Ce besoin de mettre chacune des parties de la doctrine sous une forme simple, claire et saillante s'accommode mal des artifices propres à masquer des désaccords entre ces diverses parties. Aussi la philosophie de Bonet manque-t-elle d'unité, et ce manque d'unité est-il très apparent. Les divers morceaux de cette philosophie se comprennent aisément ; ce qu'on ne voit pas, c'est comment ils se rejoignent. Tantôt l'auteur semble l'adepte convaincu d'une école ; tantôt il paraît se donner à une école toute contraire.

Nous ne chercherons pas à mettre en sa pensée une suite dont, peut-être, il ne se souciait pas ; puisqu'il a été disciple tantôt de François de Meyronnes et tantôt de Guillaume d'Ockam, nous étudierons ici ce par quoi il se rapproche du premier de ces maîtres ; en un autre chapitre, nous dirons ce qu'il tient du second.

Bonet consacre entièrement le troisième livre de sa *Métaphysique* à la théorie des formalités ou quiddités ; ce sont deux termes entre lesquels il n'établit aucune différence, qu'il regarde continuellement comme synonymes.

Que doit-on, tout d'abord [1], entendre par ces mots : Deux choses sont formellement identiques, ou par ceux-ci : Deux choses diffèrent formellement l'une de l'autre ?

Deux choses sont dites formellement identiques lorsque l'une d'elles est la définition de l'autre. « On peut encore dire d'une autre manière : Plusieurs choses sont identiques formellement lorsqu'elles impliquent toutes une d'entre elles et si, lorsqu'on les définit toutes, il se trouve que ce quelque chose est la définition de toutes les autres sans qu'on ait à y ajouter rien d'essentiel. — *Vel alio modo esse idem formaliter est quando illa plura diffinirentur, illud unum esset definitio aliorum nullo addito quidditative.* »

Un exemple éclaircira cette pensée.

Voici, d'une part, l'homme, et, d'autre part des hommes individuels, Pierre, Paul. Formons la définition de l'homme, de Pierre, de Paul. Nous constatons qu'en Pierre, en Paul, l'homme est impliqué, et que la définition de l'homme est, en même temps, la définition de Pierre et celle de Paul. Sans doute, en Pierre, en Paul, certaines choses s'ajoutent à l'homme ; mais ces choses sont des différences individuelles et des accidents ; elles sont de celles qui ne peuvent entrer dans la définition parce qu'elles n'atteignent pas l'essence. Dans ces conditions, l'homme, Pierre, Paul sont formellement identiques entre eux.

Ainsi, identité formelle, cela veut dire identité de définition ; des choses diverses dont la définition est identique sont formellement les mêmes ; comme dit Bonet, elles ont même raison formelle (*ratio formalis*).

Cela posé, « au sujet de ce terme : *formalité*, ou : *quiddité*, cherchons [2] ce qu'il est, ce qu'il n'est pas et en combien de façons on le prend.

Une chose s'ajoute à une autre ; ce qui est constitué par cette addition a une certaine définition, une certaine raison formelle ; si, sans changer la seconde chose, on change la première, cette raison formelle est modifiée ; la première chose est une formalité ou quiddité.

On peut encore dire ceci : Toute chose a une essence, une raison formelle qu'exprime sa définition ; toute chose incluse en cette

1. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. III, cap. IV ; Bibl. Nat., fonds lat., ms. nº 6678, fol. 46, rº ; ms. nº 16132, fol. 31, col. b.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. III ; ms. nº 6678, fol. 45, vº et fol. 46, rº ; ms. nº 16132, fol. 31, col. a.

essence et exprimée par une partie de la définition est une formalité ou quiddité.

Ce sont ces pensées que Bonet formule ainsi :

« *Omne illud est formalitas vel quidditas id est quod, additum alteri, variat rationem formalem constituti ex [seipso et] illo altero cui additur; vel per se est inclusum in ratione formali alicujus.* »

« Il résulte de là, poursuit notre auteur, que les différences de l'ordre le plus élevé, les différences moyennes et jusqu'aux différences spécifiques intéressent l'essence (*quidditas*) ; ajoutées, en effet, à une quiddité susceptible d'une contraction plus étroite, la raison formelle de ce qu'elles constituent de la sorte change lorsqu'elles viennent à changer.

» Suivant qu'à la substance on ajoute le corporel ou l'incorporel, les choses qui sont ainsi constituées possèdent des formelles différentes. De même le rationnel et l'irrationnel donnent des raisons formelles différentes à ce qui est constitué par leur addition, et qui est un homme ou une brute.

» Il résulte également de là que les différences individuelles ne sont pas des quiddités ou formalités, car elles ne confèrent pas des raisons formelles différentes aux composés constitués par leur addition ; ces composés sont de même raison et de même espèce.

» Enfin, il résulte encore de là que toute chose qui, de soi, est susceptible d'être contractée par une certaine différence avec laquelle elle peut former une nouvelle chose une par elle-même, est une formalité ou quiddité.

» Partant, la première chose qui soit susceptible d'une contraction ultérieure est la première quiddité et la toute première formalité ; c'est l'être en tant qu'être. Puis viennent les dix catégories. Et ainsi de suite, en descendant, jusqu'à l'espèce spécialissime. Celle-ci est la dernière quiddité ; elle renferme en elle toutes les autres quiddités qui se trouvent au-dessus d'elle dans la ligne des prédicaments. »

L'opération intellectuelle par laquelle, en l'essence d'une chose, Nicolas Bonet distingue les diverses quiddités ou formalités qui la composent en déterminant, en contractant de plus en plus la quiddité la plus générale, celle de l'être en soi, cette opération, disons-nous, est exactement celle que pratiquait Avicébron lorsqu'il se proposait d'établir, en un être, la gradation des formes.

Que la raison pratique, en une essence, cette suite de distinctions, nul n'y contredit; le désaccord s'introduit entre les philo-

sophes lorsqu'il s'agit de préciser ce qu'elles sont hors de l'esprit.

Veut-on, avec Avicébron, supposer que ces distinctions sont des distinctions réelles? On se heurte, alors, à l'objection suivante : Ces diverses quiddités, qui composent l'essence d'une même chose, et qui sont réellement distinctes les unes des autres, sont autant de choses diverses; comment ces diverses choses peuvent-elles, en même temps, constituer une chose unique?

Éviter cette objection est le principal souci de ceux qu'on a, bien à tort, nommés Scotistes. Ils ne veulent pas reconnaître, comme l'a fait Duns Scot, que la distinction entre les diverses formalités est une simple distinction de raison; il leur faut, alors, attribuer à cette distinction une certaine réalité qui, cependant, ne compromette pas l'unité de la chose en laquelle on la pose.

Cette distinction, Nicolas Bonet ne l'appellera pas distinction réelle; il dira que c'est une distinction tirée de la nature même de la chose, *distinctio ex natura rei*.

« Mais tout d'abord, dit-il [1], il faut voir si la distinction de plusieurs éléments [2] *ex natura rei* peut exister en une chose (*res*) unique » sans en compromettre l'unité.

« Si l'on prend ce mot : chose (*res*) à la façon d'un attribut, pour désigner tout ce qui est positif, tout ce qui dépasse le néant, il est manifeste que l'admission des formalités et leur distinction *ex natura rei* sont incompatibles avec l'affirmation d'une chose unique; la coexistence des unes et de l'autre impliquerait contradiction. En ce sens, en effet, des éléments qui sont distincts *ex natura rei* sont distincts réellement. *Quæcunque sic distinguuntur ex natura rei, distinguuntur realiter.* » Ils constituent autant de choses différentes dont il serait absurde de dire qu'elles sont une seule chose.

« C'est cette signification du mot : chose, qui induit en erreur tous les adversaires des formalités; ils croient que les partisans des formalités usent du mot : chose, dans le sens où ils en usent eux-mêmes; c'est ce qui est faux.

» Si l'on prend, au contraire, le mot chose, selon ce qui est sa première signification, dans le sens de support, de fondement

1. Nicolai Bonetti *Op. laud.*, lib. III, cap. XIII; ms. nº 6678, fol. 50, vº; ms. nº 16132, fol. 34, coll. a et b.

2. Nous employons ce nom là où le latin met un simple neutre, afin de réserver le mot : chose, à la traduction du mot : *res*.

(*subjectum, substratum*), la distinction quidditative et formelle peut bien, semble-t-il, être *ex natura rei*.

» En voici la preuve : Plusieurs éléments réellement distincts, tels que la matière, la forme, tous les accidents, peuvent à la fois recevoir le nom de grandeurs (*quanta*), et cela par une seule et même quantité ; de même, il est possible que par une seule et même réalité (*realitas*), prise en manière de support et de fondement, plusieurs formalités et quiddités soient simultanément réalisées (*reantur*) et soient désignées par ce terme : une chose (*res*).

» De même, encore, que Socrate et tout ce qui se trouve en Socrate, différences ou modes intrinsèques sont, *a priori*, appelés un être (*ens*) en vertu d'une quiddité d'être qui est unique ; de même, tout ce qui se rencontre en Socrate, l'entité, le corps, l'être animé, l'homme et le reste, tous ces éléments, disons-nous, peuvent, *a posteriori*, être appelés une chose en vertu de la réalité unique par laquelle ils sont réalisés.

» D'autre part, si l'on prend le mot : chose, dans une troisième signification, à la façon d'une résultante, dans le sens d'ensemble (*simul totum*), d'agrégat, il est manifeste à quiconque possède un grain d'intelligence (*cuilibet habenti granum de intellectu*) que l'on peut admettre ces formalités et leur distinction *ex natura rei*.

» En cet ensemble, en effet, en cet agrégat qui reçoit seul le nom de chose, se trouvent plusieurs éléments distincts *ex natura rei* ; ces éléments ne sont pas des choses complètes (*res adæquatæ*) ; ils ne sont pas non plus l'ensemble, l'agrégat, parce que la partie n'est pas le tout ; mais ils sont quelque chose (*aliquid*) du tout, quelque chose de la chose (*aliquid rei*), de même que la matière est quelque chose du composé sans être le composé.

» Evidemment donc la pluralité des formalités et leur distinction *ex natura rei* sont compatibles avec l'unité de la chose. Ainsi, en Socrate, sans qu'il cesse d'être une seule chose, un seul ensemble, un seul agrégat, peuvent subsister la quiddité de l'être et la quiddité de chacune des différences et quiddités qui se trouvent dans la ligne des catégories ...

» Si l'on considère ainsi la chose à la façon d'un tout intégral, la supposition des formalités paraît non seulement possible, mais encore très facile à comprendre; la chose, en effet, résulte de l'intégration (*integratur*) de toutes les catégories des ordres les plus élevés, de toutes les différences, de tous les modes intrinsèques. »

Les exemples maintes fois cités par Bonet nous attestent qu'entre les formalités qui se superposent pour constituer une même

chose, cet auteur met une distinction aussi nette, aussi tranchée qu'est la séparation péripatéticienne entre la matière et la forme. Aucun partisan de la pluralité des formes, aucun sectateur d'Avicébron n'a jamais demandé davantage. A la vérité, c'est bien ici la doctrine d'Ibn Gabirol, adoptée dans sa plénitude et jusqu'en ses dernières conséquences.

Bonet sait bien, d'ailleurs, que la théorie qu'il adopte se heurte à des objections; ces objections, il les lui faut lever. Voici d'abord celle des Ockamistes [1] :

« La nature ne fait rien en vain; on ne doit donc pas, en la nature, admettre la pluralité sans qu'apparaisse la nécessité de le faire. Evidemment, si la pluralité des formalités n'est pas nécessaire, il ne la faut point supposer en la nature.

« Il nous faut donc rechercher s'il y a quelque nécessité d'admettre cette distinction *ex natura rei* là où il n'y a pas, cependant, distinction réelle, » séparant une chose d'une autre chose.

Mais cette nécessité, c'est le principe de contradiction lui-même qui la fait apparaître [2]. « Là où une même affirmation s'applique véritablement à un élément tandis que la vérité exige qu'on la nie d'un autre élément, on conclut nécessairement, entre ces deux éléments, une certaine non identité *ex natura rei*. »

La théorie des formalités ne rencontre pas seulement des objections; elle se heurte à la routine de ceux qui ne veulent pas de cette nouveauté imaginée par Duns Scot et par ses disciples de Paris. A ceux-là Bonet répond maintenant [3] :

« Il semble bien que cette supposition des formalités ne soit pas née en Ecosse ni en France, mais en Grèce, à Athènes, dans l'Ecole d'Aristote; par sa parole et par ses écrits, Aristote l'a enseignée... Tout le septième livre de la *Métaphysique* est rempli de ces formalités et de leur non-identité. »

Après avoir ainsi défini les quiddités ou formalités, après avoir dit comment, en une seule et même chose, des quiddités multiples peuvent être distinctes les unes des autres *ex natura rei*, Bonet passe au grand problème de la perpétuité des essences, de la distinction entre l'existence essentielle et l'existence réelle; là encore, avec sa netteté habituelle, il va donner une formule précise et arrêtée au système qu'admettait François de Meyron-

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XIV; ms. n° 6678, fol. 51, r°; ms. n° 16132, fol. 34, col. c.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XV; ms. n° 6678, fol. 51, v°; ms. n° 16132, fol. 34, col. d.
3. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XVI; ms. n° 6678, fol. 52, v°; ms. n° 16132, fol. 35, col. c.

nes, mais que la subtilité de cet auteur ne laissait pas apparaître en une lumière pleine et crue.

« Une question douteuse, dit Bonet [1], est celle-ci :

» Ces quiddités distinctes résident-elles [seulement] dans les choses sensibles, et se trouvent-elles entièrement détruites et anéanties lorsque ces choses sensibles sont détruites ? ou bien, au contraire, ces quiddités ne persisteraient-elles pas en l'existence essentielle et séparée qui leur est propre (*in suo esse quidditativo separato*) alors même que toutes les choses singulières auraient été détruites et auraient perdu l'existence actuelle ?

» Assurément, Aristote et Averroès, tout en supposant, en une chose, l'unité *ex natura rei* des diverses quiddités, ... affirmeraient que les essences sont absolument nécessaires et incorruptibles, puisqu'elles sont objets de science et susceptibles de définition ; ils affirmeraient que, lorsqu'elles sont séparées des existences [individuelles], elles continuent d'être des êtres (*esse ens*) et de posséder les attributs des catégories supérieures ; si une essence cesse d'être en cet individu qui existe d'une manière actuelle, elle est en un autre individu de même nature (*ratio*) que celui-là ; mais toujours, de chaque espèce, il demeure quelque individu en qui subsiste tout entière la nature de cette espèce (*natura speciei*)...

» Mais, demanderez-vous, si l'on supposait que tous les individus fussent détruits, que, par exemple, tous les hommes singuliers fussent anéantis, est-ce que la quiddité de l'homme ne serait plus qu'un pur néant (*omnino nihil*) ? ou bien l'homme continuerait-il d'être animal, corps, substance, être ? De cette façon, tout ce qui se trouve présentement en Socrate, qui est doué d'existence actuelle, tout cela subsisterait, à la seule exception de l'existence actuelle, dont tout cela serait alors privé, dont tout cela aurait été séparé par la corruption, à laquelle tout cela serait ramené par la génération.

» Il est fort difficile de dissiper le doute relatif à cette question.

» Il y a, à ce sujet, trois propositions soumises à la discussion.

» Quelques-uns disent qu'il est absolument impossible de poser les quiddités en l'existence essentielle (*esse quidditativum*) et en la puissance objective.

» D'autres formulent cette seconde proposition : Cela ne semble pas impossible, mais il n'apparaît pas qu'aucune nécessité nous y contraigne.

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XVII ; ms. nº 6678, fol. 53, rº et vº ; ms. nº 16132, fol. 36, coll. a et b.

» Enfin d'autres tiennent ce troisième propos : Non seulement cela est possible mais, qui plus est, cela est nécessaire. »

« Mais, me demanderez-vous [1], de ces trois opinions au sujet de l'hypothèse des quiddités, laquelle vous paraît la plus convenable ? Je réponds : La première opinion, qui en affirme l'impossibilité, ne me paraît pas vraie. La seconde, qui en pose la nécessité, je la regarde comme douteuse. La troisième, qui en admet la possibilité, me paraît la plus congrue. »

Laissons de côté l'opinion qui refuse aux quiddités l'existence essentielle séparée de l'existence actuelle ; bornons-nous à constater que Bonet la rejette [2], et venons aux doctrines pour lesquelles il se montre moins sévère.

Voici d'abord celle qui se croit en état de démontrer la nécessité de l'existence essentielle ; Bonet nous a annoncé qu'il la regarde comme douteuse ; nous allons voir, en effet, qu'il adresse une objection à la démonstration proposée ; mais cette objection laisse cependant subsister une partie de la conclusion, et cette partie sauvegardée semble, en la Métaphysique de notre auteur, jouer un rôle d'extrême importance.

Rapportons d'abord ses propos ; nous les commenterons ensuite. Les voici [3] :

« Occupons-nous maintenant de rechercher s'il y a nécessité de poser les quiddités en une telle existence essentielle (*esse quidditativum*). Voici les raisons qui poussent à poser les quiddités en l'existence essentielle et qui impliquent nécessité de le faire :

» En premier lieu, à la puissance productive que possède un agent correspond toujours quelque puissance du côté de la chose susceptible d'être produite ; et cette puissance disposée à la production réside en quelque fondement positif.

» En second lieu, la nature de l'être se subdivise en être en puissance et être en acte ; or la nature de ce qui a été subdivisé est conservée en chacune des choses obtenues par cette subdivision.

» En troisième lieu, cette proposition : L'homme est un être animé, est vraie de toute éternité ; le rapport (*habitudo*) de ces deux termes est donc éternel ; mais [l'éternité de] ce rapport suppose l'existence éternelle [des deux termes].

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XIX, ms. nº 6678, fol. 55, rº ; ms. nº 16132, fol. 37, col. c.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, Lib. III, cap. XVII ; ms. nº 6678, fol. 53, vº ; ms. nº 16132, fol. 36, col. b.
3. Ncolai Boneti *Op. laud.*, Lib. III, cap. XVIII ; ms. nº 6678, fol. 54, rº et vº ; m. nº 16132, fol. 36, coll. c et d ; fol. 37, col. a.

» Enfin, toutes les fois qu'il y a passage de quelque chose à son contradictoire, il faut, de toute nécessité, accorder une certaine chose qui soit commune aux deux termes et qui passe du non-être à l'être ou inversement. Or ce qui, par la force de l'agent, passe ainsi d'un terme à l'autre ne peut être ni le terme initial ni le terme final, car une chose ne devient pas ce qui lui est opposé, car le blanc ne devient pas le noir. Il faut donc toujours accorder un certain fondement (*substratum*) qui passe du terme initial au terme final. C'est de cette manière que les philosophes ont été amenés à découvrir la matière première. Mais que quelque chose [d'analogue] soit requis en tout passage du non-être à l'être ou inversement, ou bien lorsque quelque chose est fait à partir du néant absolu (*ex omnino nihilo*), cela leur a échappé ; c'était, en effet, leur commune pensée, que rien ne se fait à partir du néant (*ex nihilo nihil fit*).

» Concluons donc à la nécessité d'admettre ces quiddités, et cela de la manière suivante : Lorsque la quiddité de l'homme existe de l'existence essentielle (*existens in esse quidditativo*), elle est comme séparée et suspendue ; par sa force productrice, l'agent la tire de la non-existence à l'existence ; une force destructrice, au contraire, la mène de l'existence à la non-existence.

» Mais, dit-on, il n'apparaît pas ainsi qu'il y ait quelque nécessité de poser toutes les quiddités en cette existence essentielle ; les raisonnements qui viennent d'être faits ne justifient pas cette conclusion ; la pluralité, en effet, ne doit pas être admise sans nécessité ; or on ne voit pas la nécessité de tout poser en cette existence essentielle.

» Il suffit ici que l'on admette une certaine chose qui passe d'un opposé à l'autre ; ce que l'on admet ici, dit-on, et qui répond à la puissance productive de l'agent, c'est seulement la quiddité de l'être en tant qu'être (*quidditas entis in quantum ens*) ; par la force de l'agent, cette quiddité de l'être peut être amenée à toute quiddité et à toute espèce d'existence ; elle est en puissance de tout ce qui est susceptible d'être produit, de même que la matière première, c'est ce qui est en puissance de toute forme actuelle, ce qui peut, par un agent physique, être amené à toute forme actuelle.

» Et cela suffit. En effet, Aristote et les autres philosophes n'ont point donné pour objet au pouvoir naturel un support (*subjectum*) qui possédât déjà quelque forme en acte, mais un support tout nu, dépouillé de tout acte. De même, à l'égard du premier Agent et, d'une manière générale, à l'égard de n'importe quel agent, on

doit, comme objet de la puissance productive, prendre une chose positive qui soit dénuée de tout acte, exempte de toute différence capable de conférer contraction et actualité ; il faut que cette chose soit le premier sujet de toute contraction actuelle, de toute détermination donnée par un acte quelconque ; il faut qu'il ne soit pas ceci ou cela, qu'il ne soit pas tel ou tel, qu'il ne soit pas de telle ou telle grandeur (*nec quid nec quale nec quantum*), qu'il ne soit ni homme ni âne, mais qu'il soit en puissance de devenir tout cela. C'est de la même façon que l'intelligence en puissance (*intellectus possibilis*) est une chose purement potentielle (*purum possibile*), dépouillée de tout acte, afin qu'elle puisse servir d'objet à la puissance intellectuelle de l'intelligence active. De même, donc, qu'en l'ensemble de la Nature il se rencontre un Principe à qui il appartient de tout faire, il s'en rencontre un autre dont le propre est de devenir toute chose; ce dernier, c'est la quiddité de l'être en tant qu'être.

» Par là, se trouvent déliées les raisons qui prétendaient prouver la nécessité [de poser toutes les quiddités en l'existence essentielle]. En effet, elles ne concluent pas absolument qu'il faille mettre toute chose en la puissance objective ; elles concluent seulement qu'il y faut mettre une certaine chose ; au pouvoir de l'agent, en effet, correspondra bien quelque chose de possible (*possibile*) et de positif; ce sera la quiddité de l'être, que la force de l'agent fera passer de la non-existence à l'existence. »

Cette doctrine de la quiddité de l'être en tant qu'être est capitale en la Métaphysique de Nicolas Bonet; il y revient en maintes circonstances, afin d'en développer et d'en préciser les diverses affirmations; le passage que nous venons de rapporter nous permet déjà d'en saisir les traits dominants.

Le désir qui oriente les méditations de notre auteur, comme il a déjà dirigé les recherches de maint scolastique, c'est un désir contre lequel nous avons entendu la protestation de Saint Thomas d'Aquin ; c'est le désir de construire une théorie de la création semblable à la théorie de la génération qu'Aristote avait développée.

Aristote ne connaît pas de cause créatrice qui fasse passer une chose de la non-existence absolue à l'existence réelle ; il connaît seulement des causes efficientes capables de conférer l'existence en acte à ce qui possédait déjà l'existence en puissance ; lors donc que, par génération, elles confèrent l'existence en acte, elles la confèrent à quelque chose qui existait déjà en puissance ; elles n'engendrent pas à partir du néant, mais à partir d'une matière.

En déclarant que Dieu n'engendre pas les êtres à partir d'une matière, mais qu'il les crée à partir du néant absolu, le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme ont, à côté de la notion de génération, introduit la mystérieuse notion de création qui ne trouve pas de place dans le système péripatéticien. De là, pour les admirateurs de ce système, la nécessité de l'élargir et de le transformer jusqu'à ce qu'il reçoive la notion de création *ex nihilo*; de là, les tentatives variées des Néoplatoniciens hellènes, puis d'Avicenne et de ses disciples, enfin des maîtres de la Scolastique chrétienne.

Les maîtres de la Scolastique chrétienne en sont venus, nous l'avons vu, à élargir la notion de puissance; à côté de la puissance qu'Aristote considère, et qu'ils ont nommée la puissance subjective, ils ont placé une autre puissance, la puissance objective, qui soit à la création ce que la puissance subjective est à la génération.

Bonet considère, lui aussi, ces deux sortes de puissance [1], la puissance objective et la puissance subjective; mais entre elles, il complète l'analogie; le rôle que la matière première joue à l'égard de la puissance subjective, il veut que quelque chose le joue à l'égard de la puissance objective, et ce quelque chose, c'est la quiddité de l'être.

« La puissance subjective, dit-il, c'est celle qui peut être amenée à l'acte substantiel ou accidentel; cette puissance, ce n'est autre chose que la matière première qui, par la force d'un agent naturel, peut être amenée à l'acte substantiel et à l'acte accidentel. »

« Une des acceptions du mot puissance, dit-il également, désigne la puissance objective. Par puissance objective, j'entends une certaine chose positive qui sert de fondement à un certain rapport: ce rapport s'appelle formellement la possibilité (*possibilitas*); ce rapport comporte la négation ou privation de l'acte qui consiste à être et à exister (*connotat negationem seu privationem actus essendi et existendi*)...

» Prise en ce sens de puissance objective, la puissance est évidemment une propriété (*passio*) de l'être en tant qu'être, de l'être considéré comme désignant une quiddité que l'on peut distinguer des autres quiddités. La quiddité de l'être, telle qu'elle réside en la puissance objective, se trouve, en ce qui est d'elle-même, dépouillé de tout acte qui détermine, de tout acte qui contracte, de tout acte qui existe, et aussi de tout acte qui fait être et exister ... »

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. X; ms. nº 6678, fol. 82, rº et vº, fol. 83, rº; ms. nº 16132, fol. 59, coll. b, c et d; fol. 60, col. a.

« Vous me direz peut-être : On ne voit pas comment une telle puissance peut être opposée à l'acte, puisqu'elle désigne quelque chose de positif. — Je vous réponds :

» Lorsque je dis : puissance objective, j'énonce deux choses et j'en sous-entends (*connoto*) une troisième. Les deux choses que j'énonce, c'est l'objet [qui est en puissance] et la puissance ; celle que je sous-entends, c'est la privation d'existence. Par exemple, si je dis que la rose est en puissance objective, par l'objet j'entends l'essence (*quiddítas*) de la rose ; par la puissance qui a cette essence pour fondement, j'entends un certain rapport de puissance qui a pour terme l'existence actuelle de la rose ; et je sous-entends que la rose est privée de cette existence.

» Et maintenant on peut dire qu'en raison de cette privation annexée et sous-entendue, la puissance est opposée à l'acte ; lorsque survient l'acte qui consiste à exister, cette privation, annexée au rapport qu'est la puissance, est supprimée. On dit donc bien qu'en raison de la privation qui lui est annexée, la puissance est détruite lorsque l'acte survient. »

La simple possibilité d'être, opposée à l'existence actuelle, voilà donc ce que notre auteur nomme la *puissance objective* ou encore l'existence essentielle (*esse quidditativum*).

Or ces possibilités peuvent être plus ou moins déterminées, plus ou moins contractées, selon le langage de notre auteur ; la possibilité d'être Socrate est plus déterminée que la possibilité d'être un homme ; celle-ci est plus étroitement contractée que la possibilité d'être un être animé quelconque.

Parmi toutes ces possibilités, il en est une qui surpasse toutes les autres en indétermination, dont toutes les autres se tirent par spécialisation et contraction ; c'est la possibilité d'être un être, d'être n'importe quel être ; c'est là ce que Bonet nomme la quiddité de l'être.

La quiddité de l'être est donc, en l'ordre de la puissance objective, ce qu'il y a de plus général et de plus indéterminé, — comme la matière première est, en l'ordre de la puissance subjective, ce qu'il y a de plus vague et de moins déterminé.

Parvenu à cette conclusion, voici que nous reconnaissons de nouveau l'extrême analogie entre la pensée de notre auteur et la pensée d'Avicébron.

Nous avions déjà remarqué que les diverses quiddités distinguées par Bonet correspondaient très exactement aux diverses formes superposées par le rabbin de Malaga. Or celui-ci professait que chaque forme joue le rôle d'une matière à l'égard de la forme supé-

rieure qui la vient contracter davantage et déterminer d'une manière plus précise. La plus indéterminée, la plus vague de toutes ces formes sera donc, à l'égard des autres, comme une sorte de matière première. Or celle-là n'est-elle pas précisément cette quiddité de l'être en tant qu'être qu'a considérée Nicolas Bonet?

Est-il nécessaire d'attribuer à toutes les quiddités la puissance objective et l'existence actuelle ? Du raisonnement qui prétendait le démontrer, notre auteur retient au moins cette conclusion : Il est nécessaire de poser en puissance objective, en existence actuelle, au moins une quiddité, celle de l'être en tant qu'être.

S'il ne regarde pas le raisonnement comme convaincant à l'égard des autres essences et quiddités, il ne va pas jusqu'à nier ce que l'on en voulait affirmer; en ce qui les concerne, la thèse n'est pas démontrée d'une manière incontestable, mais il est possible qu'elle soit vraie. Il va nous le dire en détaillant cette thèse.

« Il nous reste, dit-il [1], à examiner comment il est possible de poser toute quiddité en puissance objective et en existence essentielle...

» Voici ce que disent les tenants de cette opinion :

» Tout ce que l'on rencontre en suivant la ligne des catégories, à commencer par les genres les plus élevés pour descendre jusqu'aux individus inclusivement, tout cela, il est possible que cela existe de toute éternité en puissance objective et en existence essentielle.

» En effet, toute la catégorie de la substance et tout ce que contient cette catégorie sont choses qui sont antérieures (*oriora*) à l'existence et qui en font abstraction; et il en est de même des autres catégories.

» Il est manifeste que les tenants de cette thèse considèrent deux mondes ou, mieux, qu'ils considèrent le même monde en deux sortes d'être; d'une part, en l'être physique et naturel, en l'existence réelle et actuelle (*sub esse physico et naturali et in existentia reali et actuali*); d'autre part, en l'être métaphysique et essentiel (*sub esse metaphysico et quidditativo*).

» De ces deux mondes, le premier, du moins en grande partie, a été produit dans le temps (*ex tempore*) ; il a une durée continue et est sujet à la corruption. Le second est éternel, perpétuel et incorruptible.

» Tous les attributs qui, *de soi* (de la première manière ou de

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. III, cap. XIX ; ms. n° 6678, fol. 54, v°, et fol. 55, r° ; ms. n° 16132, fol. 37, coll. a et b.

la seconde manière), conviennent aux quiddités lorsqu'elles sont en l'existence actuelle, leur conviennent également lorsqu'elles sont en l'existence métaphysique et essentielle, alors même qu'elles n'existent pas d'une manière actuelle.

» Ainsi lorsque l'homme existe d'une manière actuelle, il est être animé, corps, substance, être ; ce sont là des attributs qui lui appartiennent en la première manière ; il est aussi capable de rire, de sentir, de se mouvoir ; ce sont ses attributs de la seconde manière. Il en est de même lorsqu'il n'existe pas d'une manière actuelle... On conclut de là qu'en cette existence essentielle, l'homme est aussi formellement distinct de l'âme qu'il l est lorsqu'il existe actuellement.

» Quant aux attributs par accident, ceux-là ne résident pas dans les quiddités lorsqu'elles sont en puissance objective ; ils les affectent seulement lorsqu'elles existent d'une manière actuelle. L'homme donc, en cette existence essentielle, n'est ni blanc ni noir ; il ne rit ni ne pleure, bien qu'il soit capable de rire et de pleurer ; il ne boit ni ne mange, car tout cela lui advient par accident.

» Afin de comprendre plus à plain ce que c'est que cette existence essentielle et ce qu'on pose en cette existence, il vous faut tout d'abord remarquer que tout ce qu'il y a de positif en Socrate et qui y précède l'existence actuelle, c'est tout cela qui est posé en l'existence essentielle. Ainsi l'entité de Socrate, sa substance, son animalité, son humanité, et aussi sa différence individuelle, tout cet ensemble positif, numériquement identique à celui qui existe en ce moment, sans qu'absolument rien de positif y soit ajouté, tout cet ensemble, disons-nous, a été, de toute éternité, en l'existence essentielle ; et lorsque cet ensemble a été produit, rien de positif ne lui a été ajouté, si ce n'est la seule existence [actuelle]. Cette existence est une sorte d'accident parce qu'il arrive (*accidit*) à Socrate d'exister ; j'appelle accident cette existence, non qu'elle appartienne à quelqu'une des catégories qui sont les genres de l'accident, mais parce qu'elle est accident en ne se laissant pas ranger, au point de vue des catégories, dans le genre de la substance ; et aussi parce que ce qui suit advient (*accidit*) à ce qui précède. »

Cette doctrine, qui attribue l'existence métaphysique et essentielle à toutes les quiddités, et non seulement à toutes les quiddités essentielles, mais encore à toutes les différences individuelles, aux formalités qui déterminent les divers individus, à l'hœccéité de Socrate comme à celle de Platon, cette doctrine, disons-nous, Bonet

ne nous la présente pas ici comme absolument certaine ; il nous la donne seulement comme possible ; mais au cours des fréquentes allusions qu'il y fait en ses divers écrits, il s'exprime presque toujours en homme qui la tient pour vraie.

Demandons-lui quels caractères il attribue à ce monde des quiddités, ainsi posé en la puissance objective, en l'existence essentielle.

» Disons, tout d'abord [1], qu'en ce qui concerne son existence essentielle (*esse quidditativum*), le monde est éternel ou, du moins, n'a pas commencé dans le temps (*ex tempore*). Voici comment on peut raisonner en vue d'affirmer cette proposition.

» En ce qui concerne son existence essentielle, le Monde n'a été créé d'aucune manière (*est omnino improductus*). D'autre part, il implique vraiment l'être. Donc il est éternel.

» Puis encore : Il est manifeste que cette proposition : Le Monde est un être, est vraie de toute éternité, tout comme cette autre proposition : L'homme est un être animé. Dès lors, les deux termes extrêmes d'une telle proposition, le sujet et l'attribut, sont nécessairement éternels.

» Enfin, en son existence quidditative, le Monde est forcément éternel dans l'avenir, car l'existence essentielle ne peut, par aucune force, être détruite ; nécessairement, donc, il est aussi éternel dans le passé. Le raisonnement est évidemment concluant en vertu de l'équivalence entre la nécessité dans l'avenir et la nécessité dans le passé. »

Ce Monde des quiddités est non seulement éternel, mais encore nécessaire.

« La première nécessité, la nécessité absolue [2], c'est celle dont le fondement est absolument l'opposé du non-être et du pur rien du tout (*purum nihil*), en entendant par rien l'opposé de toute chose positive. Une chose est nécessaire de cette nécessité-là lorsqu'elle ne peut pas être absolument un non-être, lorsqu'elle ne peut pas n'être rien du tout (*omnino nihil*), ce rien étant l'opposé de tout ce qui est positif.

» Si l'on prend le mot nécessité dans ce sens, la quiddité de l'être est pleinement et absolument nécessaire, car la quiddité de l'être ne peut pas n'être absolument rien, rien de positif, veux-je dire. Bien plus ! Toujours et nécessairement la quiddité de l'être

1. Nicolai Boneti *Physica*, lib. VII, cap. I; ms. nº 6678, fol. 166, rº; ms. nº 16132, fol. 131, coll. b et c.
2. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. VII, cap. I; ms. nº 6678, fol. 75, vº; ms. nº 16132, fol. 53, coll. c et d.

est la quiddité de l'être, est quelque chose de positif. Et non seulement la quiddité de l'être est nécessaire de cette façon, mais encore il en est de même des passions qui lui sont propres. Et qui plus est, il en est de même de toute la coordination des dix catégories en ce qui concerne les genres et les espèces ; et peut-être aussi des choses singulières (*et forte singularia*) si l'on suit l'opinion de ceux qui posent les quiddités des choses en la puissance objective et en l'existence essentielle ; car l'essence du cheval (*equinitas*) est toujours et nécessairement l'essence du cheval, et il en est de même des autres quiddités.

» Ainsi cette nécessité-là est un certain mode positif qui accompagne la quiddité de l'être et même, dit-on, toute quiddité. »

Cette nécessité, Bonet vient de nous le dire, s'étend jusqu'à l'existence essentielle des divers individus, puisque les hœccéités de ces individus ont été, tout comme les formalités universelles, posées en la puissance objective.

Cette nécessité n'empêche aucunement la contingence des individus qui existent d'une manière actuelle.

« La contingence [1] opposée à la nécessité dont nous venons de parler est un certain mode d'un acte positif, acte auquel il ne répugne pas de cesser d'être d'une manière absolue et de devenir un pur néant (*purum nihil*) ; telles sont les existences des choses sublunaires soumises à la corruption. En effet, les existences de ces choses cessent d'être au point de devenir un pur néant, en tant que le néant est l'opposé de tout ce qui est positif. Mais les quiddités ne sont pas contingentes de la sorte ; bien au contraire, elles sont nécessaires. »

Nous avons dit : « La quiddité de l'être en tant qu'être [2] est toujours la quiddité de l'être ; elle est toujours quelque chose de positif ; elle est l'opposé, à titre de contradictoire, du non-être absolu, de l'absolu néant (*nichilitas*) ; elle ne saurait faire autrement que d'être toujours quelque chose de positif. Elle est donc, par elle-même, nécessaire de cette nécessité qui est l'opposé du non-être absolu.

» Mais vous ferez peut-être l'objection suivante :

» Si en la quiddité de l'être en tant qu'être une telle nécessité est, de soi, impliquée, partout où, de soi, se rencontrera la quiddité de l'être en tant qu'être, cette nécessité, contradictoirement

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. I, ms. nº 6678, fol. 75, vº ; ms. nº 16132, fol. 53, col. d.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. III ; ms. nº 6678, fol. 76, vº et fol. 77, rº ; ms. nº 16132, fol. 54, coll. c et d.

opposée à l'absolu non-être (*non entitas*), se trouvera, elle aussi. Mais s'il était vrai qu'en toute chose, la quiddité de l'être fût nécessaire de cette nécessité-là, il s'ensuivrait que toute chose serait un être nécessaire et point un être contingent ; ou bien qu'en toute chose, il y aurait un certain élément positif qui serait un être nécessaire, à qui il répugnerait, pour qui il serait contradictoire, de ne pas être. Or cela est faux.

» Je vous réponds en vous accordant que, partout où l'on rencontre la quiddité de l'être, là aussi on trouve cette nécessité opposée à l'absolu non-être ; en effet, partout où l'on rencontre un sujet, on trouve aussi toute passion qui appartient en propre à ce sujet.

» Vous dites ensuite : En toute chose, il y aura donc un élément qui sera un être nécessaire, à qui il sera impossible de ne pas être. Si l'on prend le mot être (*esse*) dans le sens d'existence essentielle (*esse quidditativum*), on peut, en effet, vous accorder qu'en toute chose où il y a la quiddité de l'être, il y a aussi un élément qui est un être nécessaire, à qui il est impossible de ne pas être, car il est impossible que la quiddité de l'être ne soit pas toujours quelque chose de positif.

» Mais si l'on prend le mot être (*esse*) dans le sens d'existence actuelle (*esse actualis existentiæ*), il n'est plus forcé qu'en toute chose où réside la quiddité de l'être (*entitas*), il y ait aussi un élément qui soit un être nécessaire et qui ne puisse pas faire autrement que d'être. »

La connexion qui relie la quiddité de l'être en tant qu'être à l'existence actuelle peut être nécessaire ou contingente selon que l'on considère cette quiddité en une chose actuellement existante ou en une autre.

« La quiddité de l'être [1] a une connexion nécessaire avec l'existence actuelle (*esse existentiæ*) de la première Intelligence ; selon l'opinion d'Aristote, elle a aussi une connexion nécessaire avec l'existence actuelle de toutes les intelligences qui meuvent les orbes célestes ; chacune d'elles, en effet, est un être, chacune d'elles est [d'existence essentielle] par nécessité et chacune d'elles existe nécessairement.

» Mais la quiddité de l'être a une connexion contingente avec l'existence actuelle de toute chose susceptible d'être engendrée et de périr, car toute chose de cette sorte existe d'une manière contingente. »

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VI, cap. IV ; ms. nº 6678, fol. 78, rº ; ms. nº 16132, fol. 55, col. c.

La nécessité et l'éternité caractérisent donc le monde des quiddités dont Bonet nous a donné la description. Ce faisant, il a dessiné en contours nets, précis, cet *essentialisme* dont François de Meyronnes nous avait seulement tracé une esquisse quelque peu indécise et difficile à distinguer.

« En notre *Métaphysique*, écrit Bonet [1], nous avons dit que le Monde a trois sortes d'existences; la première est l'existence essentielle, la seconde est l'existence réelle, la troisième est l'existence conceptuelle. — *Mundus habet triplex esse : unum esse quidditativum, aliud esse realis existentiæ, aliud esse cognitum.* »

A côté du Monde qui existe d'existence réelle, nous venons d'étudier le Monde des quiddités qui a seulement l'existence essentielle ; il nous faut contempler maintenant le Monde qui possède la troisième sorte d'existence, l'existence conceptuelle, l'*esse cognitum*.

C'est en son *Traité des prédicaments*, au livre *De la passion*, que Bonet expose sa doctrine relative à l'existence conceptuelle. Il le fait en grand détail, car, sur neuf chapitres que contient ce livre, il en consacre sept [2] à l'étude de l'existence conceptuelle.

« Afin, dit-il [3], de mettre cette existence conceptuelle (*esse cognitum*) dans une plus grande clarté, il nous faut examiner ces deux sortes d'existence, d'une part, l'existence réelle et extérieure à l'âme, d'autre part, l'existence diminuée qui est en l'intelligence ; il nous les faut comparer l'une à l'autre.

» Il est manifeste, tout d'abord, que tout objet, aussi bien que toute quiddité, est indifférent à ces deux sortes d'existences ; indifférent à exister [ou à ne pas exister] hors de l'âme, indifférent à exister [ou à ne pas exister] dans l'âme.

» Voici la première différence que l'on marque communément entre l'existence extérieure à l'âme et l'existence intérieure : L'existence hors de l'âme est une existence réelle ; l'existence dans l'âme est une existence conceptuelle (*esse intentionale*).

» En second lieu, par l'existence réelle, toute chose se trouve purement et simplement posée hors du néant (*nihil*) ; il n'en est pas ainsi par l'existence conceptuelle ; l'existence conceptuelle est

1. Nicolai Boneti *Physica*, lib. VII, cap. I; ms. nº 6678, fol. 166, rº ; ms. nº 16132, fol. 131, col. b.

2. Nicolai Boneti *Tractatus de prædicamentis*, libellus de passione, capp. III ad IX ; ms. nº 16132, fol. 172, col. b, à fol. 177, col. c, où se lit : Et in hoc completur tractatus de esse cognito et, per consequens, tractatus de passione.

3. Nicolai Boneti *Op. laud.*, libell. cit., cap. III ; ms. nº 16132, fol. 172, coll. b, c et d, et fol. 173, col. a.

compatible avec le néant (*nihiltas*) de la chose dont elle est l'existence.

» Elles diffèrent troisièmement en ceci : L'existence réelle n'est pas susceptible de multiplicité ; de chaque chose, l'existence réelle est unique. Au contraire l'existence conceptuelle peut être multiple ; elle peut se répéter, pour une même chose, autant de fois qu'il y a d'intelligences distinctes et de manières différentes de concevoir cette chose ; or que les façons de concevoir une même chose puissent être multiples, cela est évident. »

Passons sur quelques autres différences marquées par Bonet pour arriver à la sixième et dernière :

« Elles diffèrent sixièmement en ceci : L'existence réelle réside dans une chose permanente ; elle n'est pas en un continuel écoulement, en un continuel devenir. Au contraire, l'existence conceptuelle (*esse intentionale et esse cognitum*) est nécessairement en un continuel écoulement, en un devenir continuel ; à chaque instant, une nouvelle existence conceptuelle est produite (*innovatur*) ; elle passe soudainement ; elle a l'instant pour mesure ; tout aussitôt, une autre existence conceptuelle lui succède ; il en est ainsi tant que l'opération intellectuelle se poursuit activement dans l'esprit (*dum intellectus manet in acie intelligentiæ*). »

Lorsque nous étudierons l'opinion que Bonet professe au sujet du mouvement et du temps, nous nous souviendrons de ce dernier caractère dont, alors, nous comprendrons toute l'importance.

« Toutefois, poursuit Bonet, il vous faut, avec soin, faire la remarque suivante :

» Lorsqu'on vous dit que l'esprit amène un objet à l'existence conceptuelle, il ne faut pas vous imaginer que l'esprit produise quelque chose de cet objet qui lui soit intrinsèque à lui-même ; il ne faut pas imaginer davantage qu'il produise quelque forme exemplaire, quelque modèle (*ydolum*), forme ou type dans lequel il regarderait l'objet comme dans un miroir. Amener un objet à l'existence connue, c'est simplement lui conférer cet être (*esse*), cette existence (*existentia*), en vertu desquels on dit qu'il est conçu, qu'il est énoncé (*dici*), qu'il est un objet connu. »

Bonet identifie ici ces deux notions : être conçu (*concipi*) et : être dit ou énoncé (*dici*). Il est clair que l'énonciation dont il parle n'est pas celle de la parole que les lèvres profèrent, mais celle du verbe intérieur à l'esprit.

» Je veux vous donner un exemple. Je l'emprunte à ceux au gré desquels les quiddités sont, de toute éternité, en existence essentielle. Ils disent que l'existence réelle (*esse existentiæ*) qu'une

quiddité, par la force d'un agent, acquiert au sein de la réalité extérieure (*in re extra*), n'est pas autre chose qu'un rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente. Ce rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente se peut appeler production passive d'une quiddité, d'un homme, par exemple, ou d'une pierre. Ce rapport, cette passion... nous l'appelons une existence réelle (*existentia realis*) par laquelle la quiddité est innovée en l'existence, d'une manière formelle, au sein de la réalité extérieure (*qua quidditates in re extra de novo formaliter existunt*). La quiddité n'acquiert rien de nouveau que cette passion conférée par l'action [de l'agent], passion qui est appelée un rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente.

» Il en faut dire autant de cette existence intérieure à l'âme ; elle n'est pas autre chose qu'une production passive, un certain rapport nouveau qu'acquiert l'objet au moment où il vient à être connu ; c'est l'existence par laquelle cet objet existe dans l'âme d'une manière formelle.

» En l'exemple que je viens de vous donner, j'ai admis que l'existence réelle n'était rien qu'un certain rapport à l'égard de la cause efficiente ; cette proposition prête à critique. Mais on ne donne pas un exemple parce qu'il est vrai en lui-même ; on le donne afin de faire voir d'une autre chose ce qu'elle est. »

Cette même comparaison aide Nicolas Bonet à répondre à cette question : Une telle existence conceptuelle, distincte de l'existence réelle, est-elle possible ?

« Comment on peut répondre à cette question, dit-il [1], cela est manifeste à qui est capable d'imaginer de quelle manière une quiddité est amenée à l'existence réelle et actuelle.

» Suivons le sentiment de ceux au gré desquels les quiddités possèdent l'existence objective et quidditative de toute éternité ou, du moins, ne la possèdent pas seulement depuis un certain temps. Ils admettent que l'existence réelle est un accident de la quiddité (Je dis accident, soit en parlant le langage de la Métaphysique, parce que l'existence réelle est d'un autre genre que la substance, soit en parlant au point de vue logique, parce que l'existence est étrangère au concept de la quiddité ; l'existence, toutefois, se tient en dehors de toute la coordination des catégories). La quiddité n'est nulle part, car elle est abstraite de tout lieu ; mais l'action de l'agent l'amène instantanément à l'existence

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, libell. cit., cap. IV ; ms. nº 16132, fol. 173, col. b.

réelle. Par exemple, la quiddité de la chaleur, qui ne réside nulle part, est amenée, au sein de l'eau et par l'action du feu, à l'état de chaleur qui existe d'une manière actuelle (*ad existentiam actualem caloris*) ; à cette quiddité de la chaleur, il n'advient absolument rien, si ce n'est l'existence, par laquelle elle se met à exister d'une manière formelle, tandis qu'auparavant, privée de cette existence, elle n'existait pas.

» Evidemment nous devons, touchant l'objet [de la connaissance] répéter des considérations semblables à celles-là. Cet objet, en effet, c'est une certaine quiddité qui existe quelque part ou qui n'existe nulle part. Par cette action de l'intelligence que l'on nomme énoncer (*dicere*), cette quiddité est amenée à l'existence dans l'âme, c'est-à-dire à l'énonciation (*dici*) ou conception passive ; par là, cette quiddité se met à exister d'une manière formelle au sein de l'âme ; auparavant, au contraire, comme elle était privée de cette existence-là, elle n'existait pas dans l'âme. »

« Après avoir vu [1] ce que c'était que l'existence conceptuelle et comment elle était possible, il nous faut enquérir de sa nécessité. Il y a, en effet, tels philosophes modernes pour affirmer ceci : Il n'y est aucunement nécessaire d'admettre que l'existence conceptuelle soit autre chose que la qualité exprimée par le mot : conçu. » C'était bien là, en effet, l'opinion que professaient la plupart des contemporains de Nicolas Bonet.

Celui-ci repousse absolument la négation formulée par ces auteurs. « Proposons donc, dit-il [2], la proposition affirmative : Outre cette qualité que désigne le mot : conçu, il est nécessaire de mettre, en notre âme et en notre esprit, une certaine entité diminuée ; cette entité diminuée, c'est l'existence à l'état d'objet connu (*esse objecti cogniti*). La nécessité d'admettre une telle entité diminuée se prouve de la manière suivante... »

La preuve que Bonet prétend donner se réduit, en vérité, à une simple affirmation [3].

Résumons la doctrine de notre auteur.

Eternellement, toute quiddité est de la façon qui lui est propre, de l'être essentiel. Eternellement elle est, par elle-même, indifférente à exister ou à ne pas exister ; mais cette indifférence se doit entendre à l'égard de deux sortes d'existences. L'une de ces

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, libell. cit., cap. VIII ; ms. n° 16132, fol. 176, col. b.

2 Nicolai Boneti *Op. laud.*, libell. cit., cap. IX ; ms. n° 16132, fol. 176, coll. c et d.

3 Cf. : Nicolai Boneti *Theologia naturalis*, lib. III, cap. IX ; ms. n° 16132, fol. 220, col. c.

existences, c'est l'existence actuelle en la réalité extérieure à notre âme. L'autre, c'est l'existence conceptuelle, à l'intérieur de notre esprit. A la quiddité, chacune de ces deux existences advient à la façon d'un accident. L'existence actuelle lui advient par l'action de la cause créatrice qui la fait être réellement ; elle est un certain rapport à cette cause créatrice. L'existence conceptuelle lui advient par l'action de l'intelligence qui la conçoit, qui la *dit* ; elle est un certain rapport à l'égard de cette intelligence.

L'existence conceptuelle, l'*esse cognitum* est une existence diminuée ; ce qui existe de cette existence-là seulement demeure dans le néant. Ces propositions, sur lesquelles Bonet aime à revenir, ne sont cependant vraies, à son gré, que de l'existence conceptuelle en l'intelligence imparfaite de l'homme ; elles peuvent ne plus l'être si l'on parle de l'*esse cognitum* au sein de la première Intelligence, de l'intelligence du premier Moteur ; c'est par cette distinction que notre auteur parviendra à concevoir la génération du Verbe à l'intérieur de l'essence divine.

« Il y a nécessairement, dit-il [1], dans le premier Moteur, génération naturelle et interne.

» Supposons tout d'abord, en effet, que tout objet qui se trouve connu d'une manière actuelle est nécessairement amené à une certaine existence (*esse*) que nous appelons l'existence énoncée ou connue (*esse dictum seu cognitum*). Cela, nous l'avons assez clairement expliqué dans notre *Traité des prédicaments*, au chapitre consacré à l'action immanente et à la passion qui lui correspond.

» Cela admis, démontrons notre proposition, et de la manière suivante :

» Toute intelligence, lorsqu'en elle l'opération intellectuelle est en pleine activité (*intellectus existens in acie intelligentiæ*), produit nécessairement un verbe qui est ou bien un verbe subsistant en lui-même, ou bien un verbe diminué et inhérent à l'âme. Or, en l'intelligence du premier Moteur, l'opération intellectuelle est nécessairement en pleine activité. Elle produit donc nécessairement un Verbe qui n'est pas un verbe diminué, qui est un verbe dont toute imperfection est écartée, qui est au-dessus de toute imperfection, qui est donc un verbe subsistant en lui-même...

» Si cette proposition est universelle et nécessaire : Toute intelligence produit naturellement et nécessairement l'objet qu'elle

1. Nicolai Boneti *Theologia naturalis*, lib. IV, cap. IX ; ms. nº 16132, fol. 256, col. c, et fol. 257, col. a.

conçoit d'une manière actuelle en une certaine existence conceptuelle (*esse cognitum*), — s'il y a là une véritable production, à la fois active et passive, qui appartient soit proprement, soit au moins par voie de réduction, à la catégorie de l'action et de la passion, — si cette production, enfin, est, d'une certaine façon, postérieure à la connaissance absolue elle-même, il en résulte nécessairement qu'il y a, au sein du premier Moteur, une véritable production ou génération, qui produit ou engendre au moins une certaine existence diminuée. Peut-on conclure de là que cette production est une production réelle, qu'elle constitue une personne subsistante par elle-même ? Nous ne le voyons pas clairement. »

Nicolas Bonet n'en admet pas moins que le premier Moteur produit ainsi un Verbe réellement existant et personnellement subsistant.

Outre ce Verbe, le premier Moteur produit en oùtre, des divers objets, des verbes multiples et distincts [1]. Parmi ces verbes, il en est de nécessaires et de contingents. « C'est d'une manière nécessaire que l'intelligence du premier Moteur forme et énonce un verbe au sujet des termes simples, au sujet de l'essence de la rose ou de l'essence de la fleur par exemple; mais c'est d'une manière contingente qu'il forme et énonce un verbe au sujet d'une chose complexe contingente, de celle-ci, par exemple : Demain il y aura une bataille navale. »

Mais voici que Bonet va plus loin ; ce qu'il a dit de l'intelligence, il l'étend à la volonté ; de même que l'intelligence, lorsqu'elle conçoit un objet, lui confère un certain mode d'existence, l'existence conceptuelle (*esse cognitum*) ; la volonté, lorsqu'elle désire où veut quelque objet, lui confère, elle aussi, un certain mode d'existence, l'existence voulue ou existence d'aspiration (*esse volitum*, *esse spiratum*).

A côté donc de la première production que nous avons décrite au sein du premier Moteur, de la production par laquelle l'Intelligence engendre le Verbe, nous en devrons placer une seconde, celle par laquelle la Volonté souffle (*spirat*) l'Amour.

« Il y a [2], dans le premier Moteur, une certaine puissance pour produire hors de lui un être, au moins en une existence diminuée... En effet, l'intelligence du premier Moteur produit

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV, cap. XXI ; ms. nº 16132, fol. 258, col. b.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VII, cap. I ; ms. nº 16132, fol. 278, coll. a et b.

nécessairement, tant en existence connue (*esse cognitum*) qu'en existence voulue (*esse volitum*), des objets distincts d'elle-même.

» Direz-vous que non ? Direz-vous que l'existence conceptuelle consiste simplement à être dénommée par l'opération intellectuelle, que l'existence voulue consiste uniquement à être désignée par l'opération de la volonté ; que, d'ailleurs, l'opération intellectuelle et l'opération de la volonté ne sont aucunement, dans le premier Moteur, choses produites, car elles sont réellement identiques avec l'intelligence elle-même. La réponse à cette objection est évidente par ce qui précède : Cette existence connue n'est pas la même chose que la connaissance elle-même, qui est une certaine entité absolue ; nécessairement, il y a ici une certaine autre réalité, qui est une production active et passive de l'objet connu. Il en est de même de l'opération de la volonté. »

Au sein du premier Moteur, donc, « il faut [1] nécessairement admettre deux productions actives et deux productions passives. L'intelligence, en effet, a, d'une manière naturelle et nécessaire, la production qui lui convient, c'est-à-dire la production d'un objet à l'existence conceptuelle (*esse cognitum*) ; la volonté a, de même, la production qui lui convient, savoir celle de l'objet en l'existence voulue (*esse volitum*). Mais ces deux productions diffèrent l'une de l'autre ».

A partir de ce principe, Nicolas Bonet développe, en sa *Théologie naturelle*, toute une doctrine de la Trinité. Nous ne dirons rien de cette théorie qui nous entraînerait fort loin de notre sujet. Du moins était-il nécessaire d'en indiquer le point de départ, afin de donner une idée d'ensemble du système que notre franciscain a conçu en développant l'*essentialisme* de François de Meyronnes.

Il est impossible de prendre connaissance de cet *essentialisme* sans songer à le rapprocher du réalisme platonicien, d'entendre la description du monde des quiddités sans le comparer tout aussitôt au monde des idées.

Entre ces deux mondes, les analogies sont trop visibles pour qu'il soit utile de les énumérer. Mais il faut bien prendre garde que ces analogies fassent oublier les deux différences profondes qui les séparent ; rappelons donc quelles sont ces deux différences.

En premier lieu, le Monde idéal de Platon ne renferme que des idées générales, que des universaux ; rien d'individuel n'y a

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. IV, cap. XIII ; ms. nº 16132, fol. 260, coll. c et d.

place. Au contraire, dans le Monde essentiel de Bonet, les quiddités générales ne résident pas seules ; chaque individu y est aussi représenté par sa différence individuelle, par son hœccéité ; seuls les accidents en sont exclus.

En second lieu, les idées de Platon existent d'existence actuelle, ce sont des réalités. Au contraire, les quiddités ne sont pas des choses, elles ne possèdent pas l'existence réelle et actuelle ; elles possèdent seulement la pure possibilité qui constitue, pour François de Meyronnes et pour Nicolas Bonet, une manière d'être, l'existence en puissance objective, l'existence essentielle (*esse quidditativum*).

L'*essentialisme* n'est donc pas le réalisme platonicien ; mais il ne répugne pas à ce réalisme ; bien au contraire, il incline l'esprit à l'admettre ; et, vers cette doctrine, la raison de Nicolas Bonet penche très fortement.

Notre auteur consacre un livre entier de sa *Métaphysique*, le septième, à exposer la théorie platonicienne des idées, qu'il formule en dix propositions. A sa minutieuse discussion, voici quelle conclusion il donne :

« Par ce que nous avons dit [1], ces dix propositions de Platon, au sujet des universaux séparés et des idées, apparaissent clairement comme possibles et vraies ; seule la cinquième proposition doit être exceptée et laissée dans le doute [2].

» Mais bien que ces dix propositions soient possibles (et, à ce sujet, tout le monde est d'accord) il y a doute pour savoir si elles sont ou non nécessaires ; il est difficile, en effet, de trouver une démonstration qui conclue d'une manière nécessaire à l'existence, au sein de la réalité naturelle (*in rerum natura*), de ces universaux séparés d'une manière actuelle. Bien que cela se puisse démontrer de l'universel qui est le premier d'une manière absolue et aussi de quelques intelligences qui meuvent les orbes, on ne saurait cependant le faire d'une manière générale pour tous les universaux relatifs à toutes les espèces et à toutes les catégories.

» Mais, d'autre part, il nous faut dire ceci : Tout philosophe, tout homme qui suit uniquement les principes naturels, dès là qu'il a accordé la possibilité de ces universaux séparés, est tenu

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VII, cap. IX, ms. nº 6678, fol. 98, rº ; ms. nº 16132, fol. 72, col. d, et fol. 73, col. a.

2. Cette cinquième proposition est ainsi formulée : *Quod universalia sunt multiplicabilia in plura ejusdem rationis* (Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VII, cap. II, ms. nº 6678, fol. 92, vº).

d'accorder qu'ils existent en fait et d'une manière nécessaire. Il est admis, en effet, qu'ils sont exempts de génération et de corruption, qu'ils sont immortels et perpétuels ; il faut donc admettre qu'ils existent toujours ; pour les choses perpétuelles, en effet, pouvoir être et être ne diffèrent pas. Et c'est bien la pensée de Platon ; Platon, en effet, n'a pas seulement supposé que ces universaux fussent possibles ; il les a regardés comme existant en fait et d'une manière nécessaire.

» Mais selon certains autres principes qui sont en grand désaccord avec les principes des philosophes, de ce que ces universaux séparés sont possibles, il n'est pas forcé qu'ils existent en fait et d'une manière nécessaire. Selon ces principes, en effet, l'univers n'est pas seulement créé (*productum*) ; il est encore créé d'une manière contingente et libre. »

Notre auteur, qui a certainement lu et médité Henri de Gand, reconnaît qu'un chrétien peut, sans contredire à ses principes, admettre la possibilité des universaux platoniciens sans les déclarer aussitôt réels et nécessaires ; mais il refuse à Aristote tout droit à cette attitude réservée.

Les universaux séparés n'existent peut-être pas d'existence réelle ; mais il est certainement possible qu'ils existent. C'est là la conclusion que notre auteur pense avoir justifiée. Cette conclusion, il n'a garde de l'oublier lorsqu'il traite des universaux ; il résout d'abord chaque problème comme si les idées platoniciennes étaient dénuées d'existence réelle, puis il a soin de traduire la solution dans le langage de Platon.

Quelle est donc cette doctrine de Bonet au sujet des universaux ?

Selon notre auteur, toute chose peut être de trois manières ; elle peut être, en premier lieu, de l'existence essentielle (*esse quidditativum*) ; elle peut être, en second lieu, de l'existence réelle (*esse realis existentiæ*) ; elle peut être, enfin, de l'existence conceptuelle (*esse cognitum*). Ces trois sortes d'existence, les universaux, eux aussi, les peuvent posséder.

Tout universel est une quiddité ; il est donc bien certain que tout universel possède cette première existence que Nicolas Bonet nomme *esse quidditativum*, qui consiste à être en puissance objective ou, en d'autres termes, à être simplement possible. « Lors même qu'un universel [1] n'existerait jamais, ni dans l'intelligence ni dans la réalité extérieure à l'esprit, cet universel serait encore

1. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. VIII, cap. I ; ms. nº 6678, p. 98, vº ; ms. nº 16132, fol. 73, col. c.

un universel en l'existence essentielle. *Dato quod nunquam existeret, nec hic [in intellectu] nec ibi [in re extra], adhuc universale esset universale in esse quidditativo.* »

Ce n'est pas là, d'ailleurs, caractère propre des universaux ; les différences individuelles, elles aussi, possèdent de toute éternité l'existence essentielle : « Il en est de même, ajoute Bonet, de l'hœccéité en tant qu'elle fait abstraction de l'existence en l'intelligence et de l'existence hors de l'intelligence. »

Venons à ce que Bonet nomme *esse cognitum*, c'est-à-dire à l'existence qui consiste à être connue par l'intelligence, à l'existence conceptuelle.

Tout universel est quiddité, et toute quiddité peut être conçue par l'intelligence ; en cette existence conceptuelle, une quiddité est plus pure et, partant, plus véritable qu'en l'existence réelle.

« On dit parfois [1] que la vérité n'est pas autre chose que la quiddité pure et séparée de toute quiddité étrangère ; et c'est bien ce qu'implique le nom de vérité, car vérité, pureté et sincérité ont même signification. Or on dit qu'une chose est pure lorsqu'elle a été retirée, séparée et extraite de tout ce qui lui est étranger ; ainsi l'argent est appelé pur et véritable lorsqu'il a été retiré, séparé et extrait de tout métal étranger à son essence (*quidditas*).

» Dès lors, il est évident qu'en la réalité extérieure à l'esprit (*in re extra*), aucune quiddité créée n'est véritable, car elle ne s'y trouve pas, d'une manière actuelle, séparée et abstraite de toute autre quiddité et d'une foule d'accidents. Elle n'est ainsi que lorsqu'elle est posée en l'existence conceptuelle ; là, en effet, la quiddité subsiste seule, séparée de toute quiddité étrangère et de tout accident. Cela apparaît clairement à tout homme intelligent, et je vous en donne cet exemple : L'essence du cheval (*equinitas*), dans l'intelligence, est, d'une manière objective [2], la seule essence du cheval, pure et vraie, séparée d'une manière actuelle de toute autre quiddité et de tout accidents. Mais dans la réalité extérieure à l'esprit, l'essence du cheval n'est pas seulement l'essence du cheval ; elle est unie, conjointe, mélangée à une foule d'autres quiddités et accidents, elle en est enveloppée. Ainsi dans la réalité extérieure à l'esprit, il n'y a pas d'essence du cheval pure et vraie, subsistant par elle-même..., sans rien qui lui soit étran-

1. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. V, cap. V ; ms. nº 6678, fol. 67, vº, et fol. 68, rº ; ms. nº 16132, fol. 47, coll. b et c.
2. Dans le sens où nous dirions aujourd'hui : subjective.

ger. Au contraire, dans l'intelligence, objectivement [1], la pure essence du cheval subsiste fort bien, car seule et séparée de toute autre chose, elle peut acquérir l'existence conceptuelle. »

Venons enfin au troisième mode d'existence des universaux, à l'existence réelle hors de l'esprit.

« Aristote a dit [2], en premier lieu, que les universaux existaient réellement hors de l'esprit ; en second lieu, qu'ils existaient dans les choses singulières...

» Non seulement cette affirmation d'Aristote au sujet de l'existence des universaux hors de l'esprit est possible et véritable, mais, qui plus est, elle est nécessaire.

» En effet, toute quiddité univoque existe *ex natura rei* dans les diverses choses dont elle peut être également affirmée (*in suis univocatis*) ; si ces choses-là (*univocata*) existent réellement hors de l'esprit, cette quiddité univoque, elle aussi, existe réellement hors de l'esprit. Or, une quiddité univoque qui peut être attribuée (*prædicabilis*) à plusieurs choses est un universel. Il y a donc des universaux qui existent hors de l'esprit. »

Qu'une telle quiddité univoque soit bien un universel, Bonet le justifie d'ailleurs par la remarque suivante : « J'appelle universel ce qui est le même en beaucoup de choses (*unum in multis*) et ce qui peut être affirmé de même de beaucoup de choses (*unum de multis*). Or une quiddité que l'on appelle universelle réside, une et indivise, en beaucoup de choses, et cette même quiddité est affirmée de beaucoup de choses. »

Nous avons acquis ces deux certitudes :

Tous les universaux peuvent, à l'intérieur de l'intelligence, acquérir l'existence conceptuelle.

Il y a des universaux qui, dans la réalité extérieure à l'esprit, existent d'existence actuelle au sein des choses singulières.

« Mais, me demanderez-vous, est-ce que tout universel existe réellement hors de l'esprit, ou bien y a-t-il des universaux qui existent exclusivement dans l'esprit tandis que d'autres existeraient aussi hors de l'esprit ? Je vous répondrai : Tout universel n'existe pas hors de l'esprit. Ainsi en est-il de tout universel attribué à de purs rapports de raison et de tout universel relatif aux êtres diminués (*entia diminuta*). »

Ces êtres diminués, ces choses qui ne peuvent avoir qu'une existence diminuée (*esse diminutum*) ne peuvent, hors l'existence

1. Dans le sens où nous dirions : subjectivement.
2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VIII, cap. I ; ms. nº 6678, fol. 98, rº et vº ; ms. nº 16132, fol. 73, coll. b et c.

essentielle (*esse quidditativum*), acquérir que l'existence conceptuelle (*esse cognitum*) ; l'existence actuelle dans la réalité extérieure à l'esprit leur est refusée.

Ces êtres-là, au gré de Bonet, ce sont d'abord les êtres purement successifs, comme le mouvement et le temps ; peut-être, en outre, y faut-il admettre le nombre.

« L'universel qui est le temps et peut-être aussi l'universel qui est le nombre n'existent pas, dit-on, hors de l'âme. On dit, en effet, qu'il répugne à la quiddité du temps d'exister simultanément d'une manière actuelle ; cela répugne aussi à [la quiddité de] toute chose successive et, en outre, assure-t-on, à la quiddité du nombre. Mais à ces universaux-là, il ne répugne pas d'exister à l'intérieur de l'âme. »

Lorsque nous examinerons la théorie du mouvement et du temps proposée par notre auteur, nous verrons que la pensée qui vient d'être émise y joue un rôle d'une extrême importance.

Bonet nous laisse deviner qu'il concevrait volontiers, au sujet du nombre, une pensée analogue. Lorsque nous disons : dix chevaux, ou dix chiens, il y a des chevaux ou des chiens qui existent réellement hors de notre esprit ; mais le nombre dix, par lequel nous comptons ces chevaux ou ces chiens, n'aurait point d'existence hors de notre intelligence.

A cette pensée relative au nombre entier, il fait encore allusion en un autre passage : « Il faudrait rechercher, dit-il [1], si le nombre a ou non une existence réelle hors de l'âme ; mais cela ne regarde pas le métaphysicien. »

Aussi n'est-ce pas en sa *Métaphysique*, mais en ses *Prédicaments*, qu'il formule nettement sa doctrine au sujet du mode d'existence dont le nombre est capable.

« Qu'est le nombre, dit-il [2], en la réalité naturelle, hors de l'esprit ? Sur ce point, le langage des savants est variable ; il y a, à ce sujet, cinq théories diverses. »

Notre auteur expose d'abord, suivant la méthode scolastique, les quatre théories qu'il rejette pour donner le dernier rang à celle qui a ses préférences ; la voici :

« Le nombre est vraiment une certaine quiddité positive qui existe dans la catégorie de la quantité ; mais cette quiddité prédi-

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. VIII, cap. VI ; ms. n° 6678, fol. 102, v° ; ms. n° 16132, fol. 77, col. a.
2. Nicolai Boneti *Tractatus de prædicamentis*, libellus de quantitate, cap. XIII ; ms. n° 16132, fol. 160, coll. a et b

camentale est abstraite à la fois de toute existence réelle et de toute existence dans l'esprit.

» Il y a des quiddités qui peuvent être amenées à l'une et à l'autre de ces deux sortes d'existence ; telles sont la ligne et la surface. D'autres, dit-on, ne sont jamais susceptibles d'être amenées à l'existence réelle ; elles sont seulement capables d'être amenées à l'existence dans l'esprit ; bien que ce soient de véritables quiddités, qu'elles aient, de toute éternité, une véritable existence essentielle (*esse quidditativum*), elles ne peuvent être amenées, cependant, à exister hors de l'esprit. A cela, il n'y a qu'une raison ; c'est comme cela (*quod hoc est hoc*). Le nombre est une quiddité de cette sorte, une quiddité qui est une quiddité véritable, ayant de toute éternité l'existence essentielle ; quiddité incapable cependant d'être amenée, par la force de quelque agent que ce soit, à l'existence réelle ; susceptible seulement d'être amenée à une existence diminuée, à l'existence dans l'esprit. »

Bonet se borne, d'ailleurs, à poser cette doctrine, sans nous donner les raisons qui la lui font préférer aux quatre autres, et même sans déclarer, sinon par le rang qu'il lui attribue, la préférence qu'il lui accorde.

Mais revenons à la théorie générale des universaux.

Ce qui vient d'être dit justifie la conclusion que voici :

« Il y a donc certains universaux qui sont aptes indifféremment à recevoir l'existence réelle hors de l'intelligence et l'existence diminuée à l'intérieur de l'intelligence. D'autres universaux, au contraire, peuvent être amenés à l'existence diminuée dans l'intelligence, mais il leur répugne d'une manière contradictoire d'être amenés à l'existence réelle hors de l'intelligence.

» Concluons, par conséquent, qu'il y a des universaux qui existent réellement hors de l'esprit, puisqu'il y a des quiddités qui peuvent être amenées à l'existence réelle ; cela est vrai de certaines quiddités, mais non de toutes, comme on l'a dit plus haut. »

Tout universel existe nécessairement et éternellement de l'existence essentielle. « Mais, me demanderez-vous, un universel existe-t-il nécessairement soit en l'intelligence, soit en la réalité extérieure ? Je vous répondrai : Non. C'est d'une manière contingente qu'il existe dans la réalité extérieure aussi bien que dans l'intelligence. Bien plus ! Il est abstrait de l'une de ces existences comme de l'autre. Aussi, lors même qu'il n'existerait, par hypo-

1. Nicolai Bonети *Metaphysica*, lib. VIII, cap. I ; ms. nº 6678, fol. 98, vº ; ms. nº 16132, fol. 173, col. c.

thèse, ni ici ni là, l'universel serait encore l'universel en l'existence essentielle. »

Tout ce qui a été dit de l'existence des universaux en la réalité extérieure à notre esprit a été dit, ici, selon la doctrine péripatéticienne ; la doctrine platonicienne exigerait qu'on y apportât des modifications.

« Pour parler à la manière platonicienne [1], nous devons admettre que les idées des diverses espèces subsistent en elles-mêmes, dans la réalité extérieure, tout comme elles subsistent en elles-mêmes, d'un façon objective [2], dans l'intelligence ; de cette façon subsisteraient l'homme en soi, le bœuf en soi, et ainsi des autres. Une telle idée, une telle forme serait alors vérité pure, puisqu'elle est pure quiddité universelle subsistant en soi. Les Platoniciens admettent, en effet, que l'essence du cheval (*equinitas*), séparée de toute différence individuelle et de tout attribut, tout comme elle subsiste actuellement d'une manière objective [3] en l'intelligence, subsiste aussi, en soi, dans la réalité extérieure.

» Au dernier livre de cette *Métaphysique* [4], nous dirons ce que contient de vrai cette théorie platonicienne des universaux séparés des choses singulières. »

Ce que Bonet dit de cette théorie, nous l'avons rapporté ; nous avons vu quelles favorables dispositions il manifeste à l'égard du Platonisme.

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. V, cap. V ; ms. nº 6678, fol. 68, rº ; ms. nº 16132, fol. 47, col. c.
2. Aujourd'hui, nous dirions : subjective.
3. Nous dirions subjective.
4. L'indication est erronée ; Bonet traite cette question au septième livre de sa *Métaphysique*, qui en compte neuf.

CHAPITRE VII

LES DEUX VÉRITÉS.
RAYMOND LULL ET JEAN DE JANDUN

Au long des cinquante années qui s'écoulèrent de 1280 à 1330, l'ordre de Saint François fut le siège d'une activité philosophique véritablement extraordinaire. De ce mouvement puissant, nous venons de suivre le grand courant. Issu, avec Richard de Middleton, de l'enseignement qu'Henri de Gand donnait à Paris, transmis par les leçons que Guillaume Varron professait à Oxford, il se développe avec une magnifique ampleur en l'œuvre de Jean de Duns Scot; les tendances multiples qu'unissait entre elles le génie du Docteur Subtil entraînent après lui, en des directions diverses, ceux qui ont pu entendre sa parole ou qui ont été des premiers à lire ses écrits ; en ces flux divers, qui tantôt se séparent et tantôt se mêlent, on peut distinguer la direction suivie par Pierre Auriol, — les dérivations multiples, mais voisines les unes des autres, qui constituent le Scotisme des Antonio d'Andrès, des Jean de Bassols, lesquels confluent pour former l'essentialisme des François de Meyronnes et des Nicolas Bonet, — enfin le torrent impétueux qui entraîne la pensée de Guillaume d'Ockam, et que, bientôt, nous aurons à sui vre.

Mais on se tromperait fort si l'on imaginait que ce grand courant rassemble en lui tout l'afflux de la pensée franciscaine. En l'ordre des Mineurs, il est des sources dont les eaux ne viennent point rejoindre le fleuve du Scotisme et de l'Occamisme et suivent un cours sans confluent.

Qu'une extrême indépendance intellectuelle se soit rencontrée chez les Franciscains, au temps dont nous contons l'histoire, on ne saurait s'en étonner si l'on songe aux divisions profondes qui, sur une foule de sujets, séparaient les Mineurs en partis opposés, voire en factions ennemies, si l'on se souvient, en particulier, de la violente querelle qui mettait aux prises les frères spirituels avec les frères conventuels.

Ils n'étaient donc point rares, parmi les Franciscains, les esprits originaux, ardents, primesautiers, coupés de toute tradition, rebelles à la méthode sévère et aux formes rigides de la Scolastique, prêts à se lancer à la conquête de la vérité en paladins isolés, bien loin des rangs disciplinés de l'armée régulière.

I

Raymond Lull

C'est parmi ces chevaliers errants de la Philosophie et de la Théologie du Moyen-Age qu'il faudrait peut-être placer Saint Bonaventure ; c'est assurément parmi eux, parmi les plus audacieux et les plus batailleurs, que s'enrôlèrent successivement Roger Bacon et Raymond Lull. Entre le franciscain anglais passionné et l'enthousiaste tertiaire de l'Ile Majorque, les traits de ressemblance ne manquent pas, et on les a maintes fois signalés.

Convertir les Sarrazins et réfuter les Averroïstes, tels furent les deux objets que Raymond Lull proposa sans cesse à son inlassable activité. C'est en vue du second objet, c'est pour combattre l'hérésie Averroïste, que nous l'avons vu [1], en 1298, commenter, articles par articles, les deux cent dix-neuf condamnations qu'Etienne Tempier avait lancées en 1277.

A. *La méthode a priori en Métaphysique et en Théologie.*

Ce que Raymond Lull pensait, à cette époque, du conflit entre la Théologie et la Philosophie, nous le pourrons connaître avec assurance en lisant un opuscule intitulé *Articuli fidei* qu'il acheva à Rome, en la vigile de la fête de Saint Jean Baptiste de l'an 1296 [2].

1. A plusieurs reprises, le nom de Raymond Lull a été prononcé, et certains de ses écrits étudiés dans les précédents chapitres de notre ouvrage ; on ne cherchera donc pas ici une étude complète sur ce personnage et ses doctrines.

2. *Articuli fidei sacrosanctæ ac salutiferæ Legis Christianæ cum eorundem perpulchra introductione : quos illuminatus Doctor Magister* Raymundus Lullius *rationibus necessariis demonstrative probat.* Exhortatio. (Raymundi Lullii *Opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem Scientiarum Artiumque Omnium Brevi compendio firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore pertractandarum, pertinent...* Editio postrema. Argentorati, Sumptibus Hæredum Lazari Zetzneri, MDCLI, p. 967).

Les *Articuli fidei* avaient été, en 1296, écrits en espagnol. En l'an 1300, à Majorque, Lull les traduisit en latin (Waddingi *Scriptores Ordinis Minorum*, ed. novissima, Romæ, MCMVI ; p. 199).

« Quelques chrétiens, et de ceux que l'on nomme grands en science, est-il écrit au commencement de cet opuscule [1], disent que la foi catholique prête davantage à la réfutation qu'à la preuve (*improbabilis magis quam probabilis*). C'est un fait dont il nous faut rougir, et que nous devons déplorer. En effet, il résulte de là, pour notre foi, un grand discrédit auprès des infidèles qui la regardent comme de nulle valeur ; et peut-être même quelques chrétiens en ont-ils conçu, contre ladite foi, de sinistres soupçons.

» D'autres disent et affirment que la foi est véritable mais que, selon la méthode de la raison (*secundum modum intelligendi*), elle semble n'être pas véritable.

» C'est pourquoi, avec l'aide du Saint-Esprit, nous nous efforcerons de tout notre pouvoir à démontrer que ladite foi est véritable et qu'elle peut être prouvée (*vera et probabilis*). »

L'auteur écrit un peu plus loin [2] :

« Nous, maître Raymond Lull, nous confions ce petit écrit aux religieux et aux séculiers sages et discrets, afin qu'ils regardent et examinent avec grand soin ce que nous venons de dire, et qu'ils considèrent, en outre, si la déduction suivante contient la vérité d'une manière nécessaire :

» Certains maîtres en Théologie affirment ou attestent que toute objection élevée contre la foi catholique peut être résolue par le moyen de raisons nécessaires, savoir, en comprenant exactement les conséquences de ces raisons.

» Dès lors, il en résulte, selon leur témoignage, que la sainte foi catholique peut être prouvée par raisons nécessaires, et cela suivant la méthode de l'intelligence (*per modum intelligendi*), et non pas seulement selon la voie de la croyance (*per modum credendi*). Si quelqu'un prétendait que la déduction que nous venons de faire n'atteint point la vérité, il lui faudra déclarer que la proposition énoncée par ces maîtres est vaine. »

Un Gilles de Rome, pour nous contenter de citer un seul nom, eût certainement souscrit à la déclaration de ces maîtres ; mais il n'eût pas admis sans réserve la conclusion que Raymond Lull en prétendait déduire ; il eût, au Docteur Franciscain, objecté tel cas où les arguments par lesquels on a prétendu démontrer un dogme, celui de la non-éternité du Monde par exemple, se peuvent réfuter aussi bien que les objections opposées à ce dogme. Mais Lull n'eût point admis cette réponse, et voici ce qu'il eût répliqué [3] :

1. Raymundi Lullii, *Op. laud.*, Introductio. Ed. cit., p. 917.
2. Raymond Lull, *loc. cit.*, éd. cit., p. 918.
3. Raymond Lull, *loc. cit.*

« Si quelqu'un dit : Les objections que l'on peut faire contre la foi peuvent être résolues par raisons nécessaires, et les preuves que l'on peut donner en faveur de la foi peuvent être également brisées par raisons nécessaires, nous répondrons : Cela implique une contradiction qui ne saurait tenir ; sur le même sujet, deux conclusions contraires ne peuvent tenir en même temps. »

Raymond Lull, qui va consacrer une grande part de son activité à des œuvres de Logique, avait assurément l'esprit fort peu juste ; les courtes citations que nous venons de faire le prouvent surabondamment.

Privé de la justesse d'esprit qui l'eût mis en garde contre les excès du raisonnement déductif, notre auteur se livre, avec une aveugle confiance, à l'argumentation *a priori* ; existence de Dieu, unité de Dieu, trinité des Personnes divines, non-éternité du Monde lui paraissent être des corollaires de syllogismes démonstratifs. Un exemple nous montrera de quelle nature sont ces syllogismes. Choisissons une des cinq preuves de l'existence de Dieu, la seconde, celle qui prétend démontrer qu'il y a un être infiniment grand [1] ; la voici :

« Plus une chose accède à l'être et participe de l'existence, plus aussi elle a de grandeur et de bonté.

» Mais s'il n'y a point d'être infiniment grand, tout être est de grandeur finie. L'être de grandeur finie, puisqu'il existe, est alors plus noble que l'être infiniment grand qui n'existe pas. Il en résulte qu'une chose accède d'autant plus à l'être, et, partant, qu'elle est d'autant meilleure et plus grande qu'elle est plus finie.

» La partie étant plus finie que le tout, sera meilleure et plus grande que le tout ; la partie ne sera donc pas partie, mais bien tout, et le tout ne sera point tout, mais bien partie.

» Mais cela est faux et impossible, parce que contradictoire ; donc la proposition d'où découle cette conséquence est fausse et impossible ; or cette conséquence résulte de ce qu'on a posé la non-existence de l'être infini ; partant, il est impossible que l'être infini n'existe pas et nécessaire que l'être infini existe.

» Nous pouvons mettre de la manière que voici notre syllogisme en évidence :

» Plus un être est grand, plus il est nécessaire qu'il participe de l'existence.

» Mais l'être infiniment grand est nécessairement plus grand

1. Raymundi Lullii, *Op. laud.*, Secundo : Quod sit dare ens infinite magnum. Ed. cit., pp. 921-922.

que tout être de grandeur finie ; nécessairement, donc, il a plus de part à l'existence.

» Or l'être de grandeur finie existe ; donc il est nécessaire que l'être infiniment grand existe.

» Mais nous nommons Dieu cet être qui est l'infini. Il est donc nécessaire que Dieu existe. »

L'influence de Saint Anselme se reconnaît bien aisément en cet argument, qui peut servir de type à tous ceux que Lull développe avec une audacieuse confiance.

B. *Le Grand Art.*

Cette confiance en la puissance de la raison ne demeurera pas toujours aussi entière au cours de l'œuvre logique que Raymond va accomplir, en vue du *Grand Art* dont il aspire à formuler les règles [1].

Les opérations de l'Arithmétique sont, en dernière analyse, des suites de syllogismes ; une grande justesse d'esprit serait requise pour dérouler sans aucune défaillance ces longues chaînes de raisonnements. Les mathématiciens leur ont substitué des règles fixes qu'il suffit d'appliquer avec une précision de machine pour être assuré de l'exactitude du résultat obtenu ; à la déduction, ils ont substitué le calcul, où les diverses qualités de la raison ne sont plus requises, où un esprit faux aboutira sûrement à des conséquences justes pourvu qu'il conforme toutes ses démarches à l'algorithme prescrit.

Ce que les mathématiciens ont pu faire dans le domaine de l'Arithmétique, ne le pourrait-on faire en tout domaine où le raisonnement est maître ? Ne pourrait-on tracer des règles absolument précises et fixes qu'il suffirait de suivre ponctuellement pour énumérer, sans défaillance possible, toutes les questions qu'il y a lieu de poser en un sujet donné, et pour formuler les réponses qui doivent être faites à ces questions ?

Créer cette sorte de calcul universel qui permettrait même à l'esprit le plus faux de philosopher justement en toute matière, ce fut une des grandes ambitions de Raymond Lull. C'est parce qu'il a prétendu découvrir les procédés de ce *Grand Art* qu'il est le plus souvent cité par les historiens et, avouons-le, cité avec une

1. Quel était le véritable objet de Lull en composant son Grand Art, c'est ce que M. J. H. Probst examine en un des chapitres les plus intéressants de la thèse qu'il a consacrée à notre auteur (J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lull*, Toulouse, 1912, pp. 56-67).

nuance de raillerie. Et cependant, l'œuvre qu'il souhaitait d'accomplir n'est-elle pas, au fond, la même que cette Mathématique universelle à laquelle songeait Leibnitz, que cette Logistique dont certains de nos contemporains, et non des moindres, s'efforcent de poser les principes ?

L'*Ars magna, generalis et ultima* [1] qui, parmi les nombreuses œuvres de Raymond Lull, est une des plus considérables et, sans contredit, la plus connue, fut commencée à Lyon en 1305 et achevée à Pise, dans le monastère de Saint Dominique, en 1308 [2].

Comme Roger Bacon, Raymond Lull aimait à revenir, à maintes reprises, sur les ouvrages qu'il avait déjà publiés, pour les compléter, les rédiger sous une forme nouvelle, les réunir les uns avec les autres. Aussi le traité dont nous venons de parler n'avait-il pas été fondu d'un seul jet et l'épithète d'*ultima* n'avait-elle pas été donnée sans raison à l'*Ars magna*. Dès les premières lignes, l'auteur prend soin de nous en avertir : « Nous avons écrit, dit-il [3], un grand nombre d'*Artes generales* ; aussi avons-nous voulu les exposer plus clairement au présent *Ars generalis* que nous nommons le dernier (*ultima*). Nous ne nous sommes pas proposé de faire un ouvrage différent des autres, mais seulement une compilation de ces autres *Artes generales* ; en outre, nous avons ajouté, d'une manière explicite, quelques sujets nouveaux. »

En effet, on possède [4] de Raymond Lull une *Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis* qui fut commencée dans le port de Tunis, le 15 septembre 1292, et achevée à Naples le jour de l'Epiphanie de l'An 1293. A la fin de ses *Articuli fidei* qui sont, nous l'avons dit, datés du 24 juin 1296, notre auteur déclare que les démonstrations données en cet ouvrage ont été découvertes « selon la méthode et l'art de la *Tabula generalis* » qu'il a publiée.

Les opuscules intitulés *Ars generalis*, *Ars inventoria*, *Ars inveniendi veritatem*, se multiplient sous la plume de notre auteur, avant de venir se fondre en l'*Ars magna et ultima*. C'est sans doute parmi ces écrits précurseurs de l'*Ars magna* qu'il faut ranger un traité assez étendu, où le plan de l'*Ars magna* se reconnaît déjà, et qui a pour titre *Opusculum de auditu Kabbalistico* [5]. A

1. *Ars magna et ultima M.* Raymundi Lullii, *Bonarum Actium Magistri, et Sacræ Theologiæ Professoris amplissimi* (Raymundi Lullii *Opera*, éd. cit., pp. 218-663).
2. Lucæ Waddingi *Scriptores Ordinis Minorum*, novissima editio, Romæ, MCMVI ; p. 197.
3. Raymundi Lullii *Ars magna* ; proœmium ; éd. cit., p. 218.
4. L. Waddingi *Op. laud.*, éd. cit , p. 198.
5. *Opusculum* M. Raymundi Lullii, *de Auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium* ; éd. cit., pp. 43-110.

la célèbre science kabbalistique des rabbins, cet opuscule n'a, d'ailleurs, emprunté que son titre ; il est entièrement consacré au système de Logique imaginé par Lull.

En donnant la qualification d'*ultima* à son *Ars generalis et magna*, Raymond pensait, sans doute, qu'il avait mis la dernière main à son chef-d'œuvre logique ; à peine ce grand œuvre achevé, cependant, il éprouva le besoin, pour en faciliter l'étude, d'en composer un abrégé. L'*Ars brevis* [1], introduction à l'*Ars magna*, fut achevé [2] « à Pise, dans le couvent de Saint Dominique, au mois de janvier MCCCVII (1308) ».

Les divers traités dont nous venons de parler ont tous pour but de développer les règles et les procédés de la Scïence générale que Lull rêvait de constituer, et dont il définissait lui-même l'objet en ces termes [3] :

« L'intelligence humaine a établi son siège en la simple opinion bien plus qu'en la Science, et voici pourquoi : Chaque science a ses principes propres qui diffèrent des principes des autres sciences ; aussi l'intelligence désire-t-elle et réclame-t-elle la constitution d'une science qui soit générale à l'égard de toutes les autres sciences, d'une science dotée de principes généraux en lesquels les principes des autres sciences particulières soient impliqués et contenus comme le particulier l'est en l'universel. De ce désir, la raison est la suivante : L'intelligence souhaite que les principes divers soient hiérarchisés entre eux, classés et, en outre, réduits en règles, afin que la compréhension de la vérité lui donne, en toutes les sciences, un repos assuré, et qu'elle se trouve tenue à distance des opinions erronées.

» A l'aide de cette science, les autres sciences peuvent s'acquérir très facilement ; en effet, dans les principes généraux de cet art, les principes particuliers apparaissent et brillent, car les principes particuliers s'appliquent aux principes de cet art comme la partie s'applique au tout. »

L'étude de cette panacée universelle, capable de sauvegarder l'esprit de toute erreur et de le conduire à la découverte de la vérité, n'importe aucunement à notre objet ; les divers traités consacrés à ce chimérique projet nous intéresseraient donc fort peu si, de-ci, de-là, afin de faire jouer les artifices de sa méthode,

1. *Ars brevis* M. Raymundi Lullii, *Compœndium et Isagoge Artis magnæ* ; éd. cit., pp. 1-42.
2. Raymundi Lullii *Op. laud.*, De fine hujus libri ; éd. cit., p. 42.
3. Raymundi Lullii *Ars magna*, proœmium ; éd. cit., p. 218.

Lull n'était amené à développer quelqu'une des opinions qu'il professe en Physique ou en Métaphysique.

C. *Les* Douze principes de la Philosophie.

La connaissance de ces opinions se trouvera accrue par la lecture d'un petit traité plus récent que l'*Ars magna* et l'*Ars brevis*.

Ce traité porte trois titres [1] : *Les douze principes de la Philosophie*, *Lamentation et supplication de la Philosophie contre les Averroïstes*, enfin *Physique*. Dédié à Philippe le Bel, il fut [2] « achevé à Paris, au mois de Février de l'an MCCCX (1311) de l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ ».

Le plan de cet opuscule rappelle quelque peu celui du traité consacré aux condamnations de 1277; il porte la marque de l'ingéniosité, parfois étrange, de notre Franciscain.

La Philosophie se plaint amèrement d'être calomniée par les Averroïstes : « Ils affirment que, selon ma propre méthode de connaître, selon l'intelligible, qui est mon sujet, la foi catholique est erronée et fausse; mais ils disent qu'elle est vraie au point de vue de la croyance. Mais ils me font grande injure, car mon intelligence ne parvient pas à concevoir comment ils peuvent affirmer qu'ils croient à la sainte foi catholique et déclarer qu'ils la regardent comme fausse ».

Au milieu de ses soupirs et de ses larmes, la Philosophie s'écrie : « Par devant mes principes qui sont la forme, la matière, la génération, la corruption, la vertu de composition élémentaire (*elementatio*), la vertu végétative, le sens, l'imagination, le mouvement, l'intelligence, la volonté et la mémoire, je confesse que jamais, à l'encontre de la Théologie, je n'ai conçu fraude, dol ni déception; je reconnais que je suis sa servante ». « Et vous, poursuit-elle en s'adressant à ses douze principes, qu'êtes-vous? » Tous, sauf l'intelligence, qui garda le silence, s'empressèrent de répondre : « Vous êtes la véritable et loyale servante de la Théologie ». « Et toi, intelligence, que dis-tu? » L'intelligence répondit : « Presque en entier, je suis pervertie, à force d'errer à Paris, parmi les diverses opinions; dès lors, que puis-je dire? Ma lumière devrait consister en clarté et en vérité; mais les erreurs et les faussetés des philosophes l'ont toute obscurcie et enténé-

1. *Duodecim Principia Philosophiæ* M. Raymundi Lullii, *quæ et Lamentatio seu Expostulatio Philosophiæ contra Averroistas, et Physica ejusdem dici possunt*. Ed. cit., pp. 112-146.
2. Raymundi Lullii *Op. laud.*, in fine; éd. cit., p. 146.

brée; ces erreurs me suffoquent à tel point que je n'ai presque plus ni souffle ni vigueur. A cela, je ne vois qu'un remède : c'est que le Seigneur, par l'intermédiaire du Roi de France, me vienne en aide, et cela à brève échéance, car les erreurs grandissent et les vérités sont étouffées. De ces erreurs, d'ailleurs, le fondement est à Paris, car la renommée dit partout que j'y réside plus qu'en toute autre ville ».

A ce moment, Raymond Lull sortait de Paris, en compagnie de la Contrition et de la Satisfaction, devisant avec ces deux dames de l'état pervers où le monde se trouvait alors. Les lamentations de la Philosophie frappent leurs oreilles; ils lui en demandent les causes; la Philosophie supplie Raymond et ses deux compagnes de se rendre auprès du Roi de France et de lui demander, pour elle, protection et remède. Mais auparavant, Raymond, Dame Contrition et Dame Satisfaction veulent entendre chacun des douze principes exposer l'état en lequel il se trouve.

Après avoir ouï la confession des douze principes, Raymond donne ce conseil à la Philosophie : « Obtiens du sérénissime Roi de France, et, avec lui, des maîtres et bacheliers en Sainte-Ecriture, qu'ils tiennent virilement et dévotement la main à éviter toute contradiction entre la Théologie et toi, contradiction qui ne doit pas exister, puisque tu n'es que la servante et qu'elle est la maîtresse; entre vous, il doit y avoir concordance pure et parfaite; impose le même principe aux Artistes ». Puis Raymond, Dame Contrition et Dame Satisfaction se rendent auprès du Roi de France pour lui conter ce qu'ils avaient vu et entendu; ce qu'ayant ouï, le Roi en fut touché; désireux d'accomplir le grand bien qu'on lui demandait, il donna bon espoir aux deux dames et à Raymond.

D. *La forme, la matière et le mouvement universels.*

Des douze principes, le premier qui prenne la parole, c'est la forme. « Je suis un être, dit-elle [1], car c'est moi qui donne à toute chose son existence; je suis absolue et primitive, car, avec la matière première, je constitue la substance unique et générale de tout l'Univers.....

» Bien que j'existe en acte, je suis un être en puissance de toutes les formes particulières; c'est de mon essence que sortent et agissent toutes les formes substantielles; c'est de moi et de ces

1. Raymundi Lulli *Op. laud.*, Cap. I, De forma; édit. cit., pp. 114-117.

formes substantielles que proviennent et procèdent les formes accidentelles, qui trouvent en moi et dans les formes substantielles ce qui les soutient et les fait durer. Partant, je suis la forme absolue.

» Je suis substance en puissance, c'est-à-dire que je constitue avec la matière une substance unique.....

» En tant que je suis action absolue, je suis dépouillée de toute matière ; sans quoi je ne serais pas action absolue ; mais je m'étends et me diffuse en mes formes particulières, et celles-ci se trouvent subdivisées suivant les différents individus, et cela par les diverses matières particulières ; elles sont actives, en effet, de telle manière qu'elles existent et agissent les unes d'une façon et les autres d'une autre.....

» Je suis tout entière dans la matière en la mettant en acte, et la matière, en subissant mon action, est tout entière en moi ; nos accidents sont connexes les uns des autres, sinon, nous ne serions pas une substance unique, étendue et continue, ce qui est impossible.

» Je suis en la matière première et en toutes les matières particulières, que je mets en acte au moyen de mes formes particulières ; c'est ainsi que naît de moi l'action substantielle et la véritable action qui confère les prédicaments ; c'est par ces actions que je suis en la matière première et en toutes les matières particulières ; de la matière première, provient la passivité apte à recevoir les prédicaments ; de nous deux, est issu le mouvement général où le rôle actif est joué par ma nature et le rôle passif par la nature de la matière. C'est par ce mouvement que les substances qui existent en puissance avec leurs accidents sont engendrées à une existence actuelle et nouvelle.....

» La matière et moi, nous constituons une analogie. C'est moi, cependant, qui tiens le premier rôle, et la matière qui vient ensuite. En effet, dans le mouvement, c'est à moi qu'il appartient de commencer, en raison de mon caractère actif, et à la matière de suivre, en raison de son caractère passif. C'est moi qui suis sa fin, car je suis pour moi-même, tandis qu'elle n'existe pas pour elle-même, mais en vue de moi. Avant que je ne défaille, c'est elle qui fait défaut dans les êtres particuliers, car elle n'a pas capacité de recevoir la totalité de mon action. Elle est bornée vers le bas, non vers le haut, car elle est, par nature, passivité absolue.

» Je suis l'image de Dieu, et elle en est la dissemblance, car Dieu est forme et non matière.....

» Je suis être parfait, et c'est pourquoi la matière me trouve

désirable; en raison de ce désir que nous possédons en commun, je souhaite d'agir en la matière et la matière souhaite d'éprouver cette action; la conséquence en est que la matière reçoit sa perfection de moi, et non d'elle-même.....

» Je suis en mouvement au travers de la huitième sphère, qui me meut en Saturne et dans les autres astres; je suis en mouvement parmi les éléments et les corps qu'ils composent. Lorsque je me meus dans les corps célestes, j'y deviens forme céleste; je suis forme élémentaire dans les éléments, forme végétante dans les êtres qui végètent, forme sentante dans les êtres doués de sensation, forme imaginative dans les êtres doués d'imagination; je suis en mouvement dans l'eau froide, car je suis en puissance d'être échauffée; ..... dans la génération et dans la corruption, je suis en mouvement. »

La matière dit à son tour [1] :

« De moi, qui suis la matière primitive, se fait la matière particulière qui est la partie substantielle de chaque substance...

» Je suis faite de la bonté passive, de la grandeur passive, de la durée, du pouvoir, de l'instinct, de l'appétit passifs, de la force passive et de toutes choses du même genre. Je suis composée de toutes les passivités; je suis étendue et mue par tout le Ciel, par tous les êtres élémentaires ou composés...

» Je suis passive et mue sous la forme première à laquelle je suis conjointe, et avec laquelle je forme une substance unique, en laquelle se trouvent incluses toutes les substances corporelles...

» Je suis individualisée par la quantité, grâce à laquelle j'ai longueur, largeur et profondeur; j'ai la figure ronde dans le cercle ou dans le corps sphérique; je reçois la qualité, dans la flamme, par exemple, où je suis faite lumineuse et chaude; je suis colorée en rouge dans le vin rouge; je suis sucrée dans le miel; dans la terre, je suis alourdie et, dans l'air, je deviens légère...

» Je suis logée dans les sphères des cieux, dans les éléments et leurs composés, mais mon lieu propre est un lieu abstrait qui se trouve répandu parmi un grand nombre de lieux particuliers, tout en demeurant d'une manière absolue en lui-même...

» Je suis dans le temps; c'est dans le temps que je suis mue pendant la durée qui sépare un instant d'un autre instant; sinon, mon mouvement ne serait pas un mouvement qui se continue d'une manière successive. En tant que suis reçue en mes diverses parties passives, je me trouve, en un certain être particulier, mue

1. Raymundi Lullii *Op. laud.*, cap. II, De materia; éd. cit., pp. 117-119.

pendant un certain temps, et, en un autre être particulier, mue pendant un autre temps. Mais, toutefois, je demeure une essence indivise, car mon mouvement est un mouvement absolu, et, partant, mon essence est, elle aussi, une essence absolue.

» Je suis en un lieu absolu. Mais en tant que je me trouve répandue et concrétisée dans les êtres particuliers, je me trouve logée en des lieux particuliers et, par mes diverses parties, je passe d'un lieu en un autre. Et cependant, je demeure absolue en moi-même, logée en mon lieu absolu ; le lieu lui-même est, en moi, à l'état passif; il ne s'étend pas hors de moi, car il est un de mes accidents, un de ceux auxquels je suis conjointe.

» Comme je suis absolue, je suis première à l'égard de ma propre essence; mais si je n'étais pas conjointe à la première forme, et si celle-ci n'existait pas en premier lieu, je n'aurais rien qui me permit d'être la passivité primitive et, partant, je ne serais pas la matière première. Cela est évident, car ma bonté passive primitive, ma grandeur passive primitive, etc., ne seraient pas respectivement conjointes à la bonté active primitive, à la grandeur active primitive etc.

» Si la première forme n'existait pas, une forme particulière ne saurait être engendrée aux dépens d'une autre forme particulière. De même, si je n'existais pas, moi matière première, une matière particulière ne pourrait être engendrée aux dépens d'une autre; lorsqu'une matière particulière serait corrompue, son essence même serait détruite; le vide et la discontinuité se trouveraient alors produits dans la nature, le mouvement cesserait, et, par conséquent, il y aurait anéantissement successif de tout l'Univers. Or cela est impossible. Il est donc prouvé que la matière première existe. »

Le mouvement prend, à son tour, la parole et dit [1] :

« Je suis un être qui existe en puissance vers l'acte ; j'existe dans le sujet au sein duquel je réside, sujet à l'aide duquel le moteur meut le mobile de la puissance à l'acte.

» Je suis un être absolu qui procède, tout d'abord, à partir des principes innés du Ciel, de sa bonté, de sa grandeur, etc .. Le Ciel, par sa constitution, est composé de matière, de forme et des dix prédicaments. Par moi, la forme du Ciel se meut elle-même en se rendant active, et elle meut la matière en la rendant passive ; elle meut selon la quantité, car je suis doué de quantité,

1. Raymundi Lullii *Op. laud.*, cap. IX ; De motu. Éd. cit., pp. 136-138.

selon la qualité, car je suis doué de qualité, selon les relations, car je suis doué de relation, et ainsi des autres prédicaments.

» En la huitième sphère, je suis mouvement absolu; je suis mouvement subordonné en la sphère de Saturne, et ainsi de suite, en descendant de sphère en sphère au travers des sphères des autres astres [1] jusqu'aux êtres particuliers doués de végétation, jusqu'à la pierre, jusqu'à la rose, jusqu'au cheval et à tous les êtres de même sorte. En tous ces êtres, je suis, à la fois, moteur et mobile; d'une manière successive et continue, je passe de la puissance à l'acte...

» Je suis continu, en tant que je suis une essence absolue unique; c'est d'une manière continue que je me trouve étendu par tout l'Univers, car l'Univers entier n'est qu'un seul individu corporel et continu; il est constitué, comme on l'a dit à propos de la matière générale, de ses principes généraux, de sa bonté, de sa grandeur, etc., et des dix prédicaments. Toutes ces [parties de l'Univers que nous voyons] sont, par en haut, continues entre elles, et non pas simplement contiguës; il en est au contraire par en bas. Si, par en haut, elles n'étaient que contiguës, le Monde serait un individu discontinu; il n'aurait pas d'unité; en outre, il renfermerait du vide; moi donc, mouvement, je ne serais plus continu, je serais divisé en parties successives, ce qui est impossible.

» Dans les corps particuliers, ... je deviens discontinu; mais en ce qui concerne mon essence, je demeure indivis, en sorte que toutes choses sont en moi et que je suis en toutes choses, par mon existence et mon action, sans être affecté d'aucun vide. »

En cette description d'une forme universelle et d'une matière universelle, dont l'union compose la substance universelle, d'un mouvement universel qui est répandu dans le monde entier, l'influence d'Avicébron se laisse aisément reconnaître.

E. *Les quiddités.*

Est-ce à l'influence d'Avicébron que Raymond doit les considérations sur les « quiddités des formes » qu'il développe en tous ses traités sur l'*Ars generalis*, mais qui prennent, en sa *Kabbala*, un aspect si étrange [2] ?

1. Peut-être faut-il voir là une allusion au système astronomique d'Al Bitrogi.

2. Raymundi Lullii *Kabbala;* Tractatus IIIus et ultimus. Cap. I : De quiddi-tatibus formarum ; éd. cit., pp. 80-87. — Au xviiie siècle, le P. Antonio Pascual (*a*) trouvait que le *De auditu cabbalistico* contient trop de phrases inusi-

« Il est manifeste, dit Lull, que, pour découvrir d'une chose ce que c'est au fond (*ipsum quod quid est*), il est requis d'user d'abord de la connaissance analytique. Or dire d'une chose ce que c'est au fond (*ipsum quod quid est*), ce n'est rien faire d'autre qu'en donner la définition, et toute définition exprime seulement l'être (*esse*) de la chose; mais tout l'être d'une chose provient de la forme; par conséquent, la définition n'est rien d'autre que la forme. Mais la forme d'une chose quelconque en est la quiddité. Par conséquent, ce qu'une chose est au fond (*ipsum quod quid est*), c'est la quiddité de cette chose.

» Dès lors, il est clair que pour acquérir la connaissance véritable de ce qu'une chose est au fond (*ipsum quod quid est*), il convient de séparer la forme de cette chose de la chose même.

» Nous devons commencer parce que l'intelligence connaît le mieux, et cela, c'est l'existence (*esse*) même, dont l'acte, dont la forme est l'essence (*essentia*). L'essence est donc l'acte et la perfection de l'existence, acte en vertu duquel l'existence ne fait ou ne produit rien que l'existence...

» De même, l'unité est l'acte et la perfection de ce qui est un, acte en vertu duquel ce qui est un ne produit rien qui ne soit un. *Unitas est actus et perfectio unius, ratione cujus unum non agit nisi unum.* »

Et sur toute chose concrète imaginable, Raymond Lull va reprendre la même opération intellectuelle qu'exprimera la même formule ; à cette chose concrète, il fera correspondre une quiddité ou forme abstraite; de cette quiddité ou forme, il répétera infatigablement qu'elle est l'acte en vertu duquel la chose concrète considérée a pour terme de son action une autre chose de même sorte.

« La substanticité (*substanticitas*), dit-il, est l'acte et la perfec-

tées, trop de termes abstraits que Lull n'emploie jamais; il pensait voir en cet opuscule l'œuvre d'un lulliste anonyme, heureux d'attribuer au maître ses propres élucubrations. M. Probst pense également (*b*) que ce traité est apocryphe.

Mais, en premier lieu, si la *Kabbala* énonce une règle systématique de formation de termes abstraits, les autres ouvrages de Lull usent constamment de cette règle.

En second lieu, ces termes étaient fort employés à Paris peu de temps après la mort de Lull, puisque nous verrons Guillaume d'Ockam, en ses *Quolibets*, en condamner l'usage.

Si donc la *Kabbala* n'est pas de Lull, elle doit être d'un de ses disciples immédiats. Au point de vue de l'histoire des doctrines philosophiques, il n'importe guère de décider entre ces deux hypothèses.

(*a*) R. P. Antonio Pascual, *Vindiciæ Lullianæ*, Avenoniæ, 1787; t. I, p. 275.

(*b*) J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912; p. 234.

tion de la substance, acte en vertu duquel l'action d'une substance n'a point d'autre terme qu'une autre substance. »

Ces formes abstraites, en effet, il les affuble d'un nom qu'il forge suivant une règle fixe. « Remarquons brièvement que le mot abstrait qui correspond à un concret quelconque se forme au moyen du génitif du nom de ce concret, en y ajoutant la terminaison *citas* ; ainsi *umbrosum*, *umbrosi* fait *umbrosicitas*. L'ombroséité, c'est l'acte et la perfection d'une chose ombreuse, acte en vertu duquel l'ombreux ne produit que l'ombreux. Le corps ombreux, c'est celui dont l'être est opaque ; il possède des termes corrélatifs et intrinsèques, qui sont l'agent ombrifique, le patient ombrifiable, et l'action d'ombrifier (*umbrosificativum*, *umbrosificabile*, *umbrosificare*). » Ce jargon se poursuit au cours de plusieurs pages.

Le principe d'individuation n'échappera pas à la règle ; quiddité ou forme abstraite de l'individu concret, il aura son nom en *eitas* : « L'individuéité ou individualité, c'est l'acte ou la perfection de l'individu, acte en vertu duquel l'action d'un individu n'a d'autre terme qu'un individu. » *Individueitas* n'est pas, après tout, plus barbare qu'*hœcceitas*.

D'ailleurs, ce terme d'hœccéité, Raymond Lull en use également, mais non dans le même sens que les Scotistes. « L'hœccéité, dit-il, c'est l'acte et la perfection de cela (*hoc*), acte en vertu duquel cela (*hoc*) a cela (*hoc*) pour terme de son action. Par cela (*hoc*), on entend, d'ailleurs, un être dont l'existence montre quelque chose. *Hœcceitas est actus hujus, ratione cujus hoc non agit nisi hoc. Est autem hoc, ens cujus esse aliquid demonstrat, et habet hœcceitativum, hœcceitabile et hœcceitare quæ sunt sua correlativa.* » Si la parole a été donnée à l'homme pour manifester sa pensée, jamais, sans doute, il n'a plus complètement mésusé de ce don. Nous aurions peu de chances de deviner, derrière cette accumulation de barbarismes, ce que Raymond Lull entend par hœccéité, s'il ne lui arrivait un peu plus loin d'écrire : « L'abstrait ou hœccéité qui correspond à une chose concrète... *Abstractum cujuscunque concreti sive hœcceitas...* » L'hœccéité d'une chose se confond donc, en son langage, avec ce qu'il nomme la forme abstraite ou quiddité de cette chose.

Toutes ces quiddités abstraites, ces temporéités, ces motivités, ces locéités, ces vacuéités, ces pléniéités, ces mathématicéités, ces puncticités, ces trianguléités, ces rectiviéités, ces circuléités, ces corporéités, que la *Kabbala* engendre à foison n'ont-elles pas un lien de très intime parenté avec ces formalités qui se mirent à

pulluler dans les écrits des Scotistes ? Ne sont-elles pas identiques à ces étranges « petites choses » qu'Ockam se verra contraint de pourchasser avec tant de rigueur ? Dans ce qu'on a nommé le Scotisme, ne convient-il pas de reconnaître une grande part de Lullisme ?

F. *Les quatre éléments.*

Nous avons sommairement indiqué ce que la pensée de Lull avait sûrement emprunté à la Philosophie d'Avicébron et, aussi, ce qu'il lui doit peut-être. L'ardent franciscain ne demandait-il pas, quelquefois, des inspirations à des auteurs plus anciens ? En particulier, n'avait-il pas lu Jean Scot Erigène et n'en avait-il pas reçu l'idée première de sa théorie des éléments ?

Il est certain que, pour Raymond, chaque élément simple possède une seule qualité ; que le feu est seulement chaud, l'air seulement humide, l'eau seulement froide, la terre seulement sèche. Si les grandes masses corporelles qui tombent sous les sens et auxquelles on a accoutumé de donner les mêmes noms se montrent à nous pourvues à la fois de deux qualités au moins, c'est qu'elles ne sont pas simples, mais composées de l'union de plusieurs éléments ; elles ne sont pas *elementa*, mais *elementata*.

Cette doctrine est formulée avec une netteté particulière en un passage de l'*Ars magna* [1].

« Si la vertu élémentative (*elementativa*) ne résidait pas en chaque corps composé par les éléments (*elementatum*) comme en un sujet, les qualités, elles non plus, ne se trouveraient pas en ce composé ou bien elles s'y trouveraient hors de tout sujet ; cela est impossible, comme on le voit clairement dans la flamme où existe la chaleur, et dans la glace, où réside le froid.

» L'intelligence, cependant, éprouve un doute : En la sphère du feu, trouve-t-on [l'humidité de l'air], le froid de l'eau et la sécheresse de la terre, alors que l'eau et la terre font partie des éléments inférieurs, alors que l'humidité [de l'air] contrarie la sécheresse de la terre et lui résiste, que la chaleur du feu contrarie le froid de l'eau ? Cet étonnement prend fin lorsque l'intelligence se souvient de ceci : Si tous les éléments ne se rencontraient pas ensemble en la sphère du feu, et aussi en la sphère de chacun des autres éléments, la mixtion générale des éléments

1. Raymundi Lullii *Ars magna* ; IX^a^ pars principalis : De novem subjectis ; cap. LIII. De elementativa per regulam deducta. Ed. cit., pp. 441-442.

serait détruite ; partant, il en serait de même des mixtions particulières entre corps composés d'éléments, car de la destruction universelle résulte la destruction particulière.

» En effet, si, dans sa sphère, le feu n'était pas sec par lui-même et chaud par la terre [qui lui est mêlée], c'est par lui-même qu'il serait sec. Ainsi, l'air qui est humide par lui-même et chaud par le feu, serait chaud par lui-même. Ainsi encore, l'eau qui, en sa sphère, est froide par elle-même et humide par l'air, serait humide par elle-même. Ainsi enfin, la terre qui, en sa sphère, est sèche par elle-même et froide par l'eau, serait froide par elle-même. D'une manière générale, donc, il y aurait deux qualités pour chacun des éléments ; il y aurait deux chaleurs, deux humidités, deux froids, deux sécheresses ; en d'autres termes, il y aurait deux essences ignées, deux essences aériennes, deux essences aqueuses, deux essences terrestres (*duæ igneitates*, *duæ aeritates*, *duæ aqueitates*, *duæ terreitates*) [1]. De même qu'il y aurait huit qualités, il y aurait huit éléments, ce qui est absurde...

» En outre, l'appétit naturel serait détruit, car il n'aurait plus d'objet ; de même qu'un feu ne désire pas un autre feu, le feu ne désirerait plus la terre, puisqu'il serait sec de lui-même, et l'on en pourrait dire autant de chacun des éléments...

» Mais ici encore, l'intelligence est prise d'étonnement. Cette terre, qui est en bas, par quel moyen peut-elle monter jusqu'à la sphère du feu, alors qu'entre deux, il y a l'air, qui est contraire à la terre ? Comment le feu peut-il descendre ici-bas jusqu'à nous, alors que l'eau lui est contraire ? ... C'est que le feu qui descend donne de la chaleur à l'air et ainsi, pour descendre, il s'accorde avec l'air ; de même, l'air, en donnant de l'humidité à l'eau, s'accorde avec elle en sa descente ; le feu descend ainsi jusqu'à l'eau par le moyen de l'humidité échauffée ; et l'eau, à son tour, descend jusqu'à la terre en lui donnant de son froid qui a été humidifié et réchauffé. La terre, à son tour, monte jusqu'au feu pour lui donner de sa sécheresse qui, [au cours de son ascension,] a été rafraîchie, humectée et échauffée. Et comme chacune des qualités ne quitte jamais [l'élément qui est] son sujet propre, en même temps que les qualités montent et descendent, les éléments, eux aussi, montent et descendent. De là résultent

1. Nous trouvons ici une application de la règle posée dans la *Kabbala* au sujet de la dénomination des quiddités.

un mouvement et une mixtion qui s'accomplissent suivant un cycle. »

La vertu élémentative (*elementativa*) dont Raymond Lull parle si volontiers n'est autre que ce mouvement cyclique qui mêle les éléments les uns avec les autres, et que l'appétit mutuel des éléments dont résulte cette perpétuelle circulation.

« Il y a quatre éléments, dit la vertu élémentaire [1], et chacun d'eux agit sur chacun des autres ; le feu agit sur l'air en l'échauffant ; l'air agit sur l'eau en la rendant humide ; l'eau agit sur la terre pour la refroidir ; la terre agit sur l'eau pour lui donner la sécheresse. De là naît un mouvement circulaire continuel ; et comme mon essence est faite des éléments, mon mouvement est, pour une part, naturellement circulaire, bien que ma nature ait son siège dans les éléments. »

La Chimie de Raymond Lull, en attribuant à chaque élément véritablement simple une seule qualité au lieu de deux qualités, s'écarte de la Chimie d'Aristote pour se rapprocher de la Chimie de l'Érigène. Mais l'Érigène réduisait chacun des éléments constitutifs à n'être qu'une simple qualité abstraite, sans aucun support matériel ; Aristote, au contraire, donnait à chaque élément non seulement une forme substantielle douée de qualités, mais une matière. C'est de l'enseignement du Stagirite que Raymond s'inspire en cette circonstance, car chacun de ses éléments a forme et matière :

« Je suis, dit l'élémentative [2], la vertu naturelle qui procède des formes substantielles et accidentelles des éléments. Je procède des formes substantielles, car je suis constituée au moyen des quatre formes des éléments ; je procède aussi des accidents, car je suis constituée au moyen de quatre qualités qui sont le chaud, le froid, l'humide et le sec. Et ce que j'ai dit des formes substantielles et accidentelles, je le répète des quatre matières des éléments. C'est par les formes des éléments que je suis active et par leurs matières que je suis passive, en sorte que je procède d'eux tout entière et que, tout entière, je demeure en eux. »

Les matières des divers éléments proviennent toutes d'une certaine matière première qui leur est commune. De cette matière première d'où les éléments sont tous issus, il est question au passage suivant [3], qui semble bien reproduire la pensée de Lull,

1. Raymundi Lullii *Philosophiæ principia* ; cap. V : De elementativa ; éd. cit., pp. 128-129.
2. Raymond Lull, *loc. cit.* ; éd. cit., p. 127.
3. Raymond Lullii Maioricani *philosophi sui temporis doctissini Libri ali-*

bien que le traité dont il provient ne soit certainement pas authentique.

L'auteur examine, en ce passage, « comment on doit comprendre les éléments ».

« Voici, mon fils, comment tu dois les comprendre : Les éléments sont tous composés ; la Nature, en effet, ne peut subsister qu'en la matière d'un composé simple ; celui-ci est formé d'éléments qui, à leur tour, sont composés au moyen d'une matière fine et claire, vraiment élémentaire ; cette composition des éléments est produite par la vertu élémentative, en laquelle réside une force de végétation. C'est pourquoi, mon fils, tous nos éléments sont en chacun d'eux, et chacun d'eux est en forme de cercle, et ces cercles composent le cercle du mixte simple... A chacun des éléments minéraux, nous donnons le nom de l'élément qui domine en lui... Comprends donc, mon fils, de quelle manière nos éléments sont composés et formés des éléments purs. Dans notre terre, il y a du feu lumineux ; le feu prend part, dans un rapport approprié, à la composition de la terre. De même, notre terre contient de l'air et de l'eau ; ces divers éléments participent en plus ou moins grande proportion à la formation de cette terre... Il en est de même de nos autres éléments ; dans notre eau, il y a du feu, de l'air et de la terre. »

Si la vertu élémentative tire son activité des formes des quatre éléments et sa passivité des matières de ces mêmes éléments, il est cependant un élément dont sa nature la rapproche plus que de tous les autres ; cet élément, c'est le feu.

« L'élémentative est en la puissance du feu [1] ; elle y est l'image de l'infinité et de l'éternité de Dieu, car le feu brûlerait indéfiniment et éternellement si on lui fournissait une quantité infinie de bois. » La chaleur est sa qualité propre. « La sécheresse, au contraire, est, pour elle, une qualité acquise, car c'est de la terre qu'elle reçoit la sécheresse ; et il en est de même des autres complexions, sauf de la chaleur, en ce qu'elle les reçoit des divers éléments. »

Il semble que le dégagement de chaleur qui accompagne ordi-

quot chemici ; nunc primum, excepte Vade mecum, in lucem opera Doctoris Toxitæ editi. Quorum omnium nomina versa pagina dabit. Cum privilegio Caes. Maiestat. ad decennium. Basileæ, apud Petrum Pernam, MDLXXII. *Testamenti novissimi* Raimondi Lullii *De practica* liber secundus : Quomodo debes intelligere elementa, capp. I et II ; pp. 89-91.

1. Raymundi Lullii *Ars magna* ; IX^a^ pars principalis : De novem subjectis ; cap. LIII : De elementativa per regulas deducta ; éd. cit., pp. 440-441.

nairement les réactions chimiques ait attiré l'attention de Raymond Lull et lui ait suggéré les réflexions précédentes.

La vertu élémentative est un appétit ; la jouissance accompagne donc l'accomplissement de l'œuvre à laquelle elle tend ; lorsque cette œuvre est accomplie, l'appétit satisfait se repose.

« Lorsque la vertu élémentative engendre des mixtes [1], elle éprouve une délectation véritable, comme la vertu végétative, lorsqu'elle produit la croissance, et la vertu sensitive lorsqu'elle perçoit la sensation ; en raison de cette jouissance, la vertu élémentative accroît et propage ses actions autant qu'il est en son pouvoir, afin que les composés qu'elle engendre puissent être, eux aussi, en grande délectation....

» La fin à laquelle tend la vertu élémentative est la génération et la possession du composé en qui elle se reposera ; une fois ce composé obtenu, la vertu élémentative n'éprouve plus aucun appétit ; s'il n'en était pas ainsi, en effet, le composé ne serait pas sa fin propre. »

Force productrice des composés au moyen des éléments, la vertu élémentative est donc, en même temps, une force conservatrice pour les composés qu'elle a produits. « La vertu élémentative [2] possède les conditions véritables qui empêchent une espèce de se transformer en une autre espèce. Les Alchimistes s'en lamentent et y trouvent mainte occasion de pleurer. *Ex isto passu, Alchemistæ dolent et habent occasiones flendi.* »

Ce langage, où perce une pointe de moquerie, n'est assurément pas d'un Alchimiste. Lull n'est pas moins affirmatif, à l'encontre de la transmutation des métaux, dans son traité, composé en catalan : *Felix de las Maravelles*. « Tout le chapitre consacré à l'Alchimie [3] est une réfutation de la possibilité de la transmutation, et Félix, dans les lignes suivantes, conclut, après avoir entendu le philosophe démontrer l'absurdité logique de l'opération : « Selon vos paroles, il est impossible que l'on fasse une transmu-
» tation d'un élément en un autre, selon l'art d'Alchimie, car
» vous dites qu'aucun métal ne désire changer son être en un
» autre être ; car s'il changeait son être en un autre être, il ne
» serait pas le même être qu'il aimait à être ; j'ai donc bien com-
» pris toutes vos raisons et allégories. » Lull n'avait donc pas,

1. Raymundi Lullii *Op. laud.*, Pars cit., Cap. LII : De octavo subjecto scilicet elementativa per principia deducta ; éd. cit., pp. 438-439.
2. Raymond Lull, *loc. cit.* ; éd. cit., p. 438.
3. J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912 ; pp. 170-171.

au pouvoir de l'Alchimie, la confiance que lui accordait Roger Bacon.

Les Alchimistes aimaient à mettre leurs grimoires sous le couvert de noms illustres ; celui d'Albert le Grand servit ainsi à autoriser bon nombre d'élucubrations ridicules ; de même, maint traité d'art hermétique se donne pour œuvre de Raymond Lull ; que cette attribution soit l'effet d'une supercherie [1], ce que nous venons de lire en l'*Ars magna* le rend presque certain.

G. *Les rapports de la raison et de la foi.*

En l'*Ars magna*, il arrive encore à Lull de disserter philosophiquement sur quelqu'un des articles du dogme catholique. C'est ainsi qu'il développe tout un discours [2] contre ceux qui, au ciel, attribuent l'éternité. Mais nous ne reconnaissons plus, en ce discours, l'audacieuse méthode déductive et *a priori* dont notre auteur usait, dix ans auparavant, en ses *Articuli fidei* ; c'est maintenant en ordre inverse qu'il raisonne ; il énumère tous les corollaires, contraires à la doctrine de l'Eglise, qui découleraient de l'éternité du ciel admise comme hypothèse, puis il conclut en ces termes : « Comme tout cela est mauvais et injuste, comme c'est contraire à la bonté et à la justice de Dieu, il en résulte nécessairement que le ciel a été innové et créé. »

Ce changement de méthode n'est point l'effet du hasard ; il résulte du changement qui s'est produit, en l'esprit de Lull, et qui a renversé le rapport établi par cet auteur entre l'intelligence et la foi.

Lorsqu'il composait les *Articuli fidei*, il était absolument convaincu que l'intelligence peut, par ses propres forces, prouver la nécessité des dogmes que l'Eglise enseigne.

« Les articles de la foi chrétienne [3] ne sont pas seulement des propositions qui sont probables plutôt qu'improbables ; mais ils sont véritables et nécessaires ; nous le prouvons en plusieurs de nos livres. » « Nous avons écrit ce traité [4] dans l'intention de faire entendre aux Chrétiens dévots et fidèles... que la foi chré-

1. C'est, en particulier, l'avis de Wadding (Lucæ Waddingi *Scriptores Ordinis Minorum*, novissima editio, Romæ, MCMVI, p. 202). Voir aussi J. H. Probst, *Op. laud.*, loc. cit.

2. Raymundi Lullii *Ars magna* ; pars cit., cap. XLII : De Cælo per regulas deducto ; éd. cit., pp. 411-413.

3. Raymundi Lullii *Articuli fidei*, Introductio ; éd. cit., p. 920.

4. Raymundi Lullii *Op. laud.*, Causa finalis hujus tractatus ; éd. cit. pp. 965-966.

tienne peut, non seulement, être défendue contre tous ceux qui l'attaquent, mais encore être prouvée. En outre, toute autre religion peut être ruinée par raisons nécessaires... Il semble dur et périlleux aux infidèles d'abandonner leurs croyances pour embrasser d'autres croyances et une autre foi ; mais qui d'entre eux pourrait se défendre de quitter ce qui est faux et impossible pour ce qui est véritable et nécessaire? ... Nous avons dit qu'en ce traité, notre seule intention avait été de montrer que la foi chrétienne se peut prouver par raisons nécessaires. »

Combien ce langage, où respire une si superbe confiance en la force du raisonnement philosophique, diffère de celui que, quelques années plus tard, nous fait entendre l'*Ars magna!*

« La foi [1] dure par la durée que Dieu donne, tandis que la compréhension (*intelligere*) ne dure que par la science acquise. Il résulte de là que la foi est en haut et que l'intelligence est en bas. ... La Cause première peut plus que la cause seconde, et lorsque le pouvoir de la cause seconde est soutenu par le pouvoir de la Cause première, alors la cause seconde a un pouvoir qui la surpasse elle-même. Voilà pourquoi, grâce à la Cause première, l'intelligence peut croire en cette Cause ; ce qu'elle peut par elle-même, c'est de comprendre Dieu, mais à la condition que sa croyance vienne en aide à sa compréhension; selon ce que dit Ésaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » Ainsi en serait-il d'un homme qui, tout d'abord, n'était point philosophe et qui, ensuite, devient philosophe; qui, lorsqu'il n'était point philosophe, croyait en l'existence de Dieu, et qui, devenu philosophe, comprend que Dieu existe; alors, l'intelligence de cet homme monte, par la compréhension, au degré où elle se trouvait déjà par la croyance. Je ne dis pas, cependant, que la foi soit pour cela détruite; mais elle monte elle-même à un degré plus élevé... De même que la volonté ne peut, sans la charité, aimer son objet suprême, de même l'intelligence ne peut, sans la foi, comprendre son objet suprême... La vérité est le principe commun de l'intelligence et de la foi; mais, par la croyance, la foi se trouve plus haut placée en la vérité que l'intelligence ne l'est en comprenant; et quand l'intelligence monte, en la vérité, à un degré plus élevé que celui où elle se trouvait, la foi, elle aussi, s'élève d'un degré en cette même vérité... Lorsque l'intel-

1. Raymundi Lullii *Ars magna*; IXa pars : De novem subjectis; Cap. LXIII : De fide per principia deducta. Ed. cit., pp. 454-457.

ligence croit, elle ne distingue pas les modes et les conditions nécessaires ; elle saisit d'une manière large et confuse ; lorsqu'au contraire l'intelligence comprend vraiment, elle conçoit d'une manière nécessaire et exempte de confusion. L'intelligence agit donc d'une manière instantanée lorsqu'elle croit, et d'une manière successive lorsqu'elle comprend. Il est évident par là que l'intelligence, en croyant, s'élève plus qu'en comprenant, car lorsqu'elle croit, l'acte qu'elle accomplit surpasse sa propre nature... Lorsque, par la compréhension, l'intelligence a atteint un certain degré, la foi la prend en ce degré et, à l'aide de la croyance, la dispose à monter par la compréhension au degré suivant ; il en est ainsi jusqu'à ce que l'intelligence parvienne à son premier Objet ; alors elle se repose en comprenant, mais plus encore en croyant. La foi est donc le moyen par lequel l'intelligence acquiert le mérite et monte jusqu'au premier Objet ; c'est ce premier Objet qui, en l'intelligence, infuse la foi, afin que cette foi soit, pour l'intelligence, comme un pied à l'aide duquel elle montera. Par sa nature, l'intelligence possède déjà un autre pied, qui est la compréhension. Elle est comme un homme qui monte à l'échelle à l'aide de ses deux pieds: sur le premier échelon, elle pose d'abord le pied de la foi, puis, sur ce même échelon, le pied de la compréhension; alors, sur le second échelon, elle pose, en premier lieu, le pied de la foi et, en second lieu, le pied de la compréhension ; elle monte ainsi, échelon par échelon, la foi prenant toujours les devants et la compréhension venant ensuite... Le but de l'intelligence n'est pas de croire ; c'est de comprendre ; mais la foi est l'instrument à l'aide duquel elle élève sa compréhension en élevant sa croyance. »

Le même homme qui, en 1296, disait avec tant de conviction : *Intellige, ut credas*, répète, en 1308, avec non moins d'insistance : *Crede, ut intelligas*. Par une voie bien différente assurément, il est arrivé au point que Guillaume d'Ockam atteindra bientôt ; il ne croit plus que la raison humaine puisse, par les seules ressources de sa nature, établir les vérités métaphysiques que l'Eglise nous demande de croire fermement.

Lorsqu'Ockam demandait aux Parisiens de se méfier des forces de la Philosophie, il trouvait un auditoire tout disposé à favorablement accueillir cet enseignement, car l'enseignement de Lull l'y avait préparé. L'influence du franciscain de Majorque semble, en effet, avoir été fort grande en cette Université de Paris où, maintes fois, il vint se reposer de ses lointains et périlleux voya-

ges. En 1310, l'officialité de Paris commit [1] quarante maîtres et bacheliers ès-arts et en médecine pour examiner si l'*Ars brevis* était exempt de toute erreur contre la foi. Le 10 février, nos quarante clercs se rendirent en la maison que Raymond habitait alors hors Paris, « au faubourg de la Boucherie (*in vico Buccériæ*), au delà du Petit Pont, du côté de la Seine. » Après que l'ardent franciscain leur eût montré son livre et exposé son système, ils déclarèrent que « ladite science ou ledit art était bon, utile et nécessaire, autant, du moins, qu'ils avaient pu l'examiner et le juger. »

Sans doute, parmi les quarante maîtres et bacheliers ès-arts et en médecine qui, le 10 février 1310, avaient passé le Petit-Pont pour aller, au Faubourg de la Boucherie, conférer avec Raymond Lull, plus d'un, en cette entrevue, avait appris à n'accorder qu'une parcimonieuse confiance aux raisonnements de la Métaphysique, à moins que la foi ne se portât caution de la vérité de leurs conclusions.

II

La Faculté des Arts au début du XIVe siècle

En 1310, au début de ses *Douze principes de Philosophie*, Raymond Lull déplorait l'état d'esprit de ces Averroïstes « qui tenaient la foi catholique pour fausse et erronée, lorsqu'ils la considéraient du point de vue intellectuel, qui est le point de vue propre de la Philosophie, tandis qu'ils la déclaraient vraie par foi. »

Ces Averroïstes, nous les faut-il laisser anonymes ? Ne pouvons-nous, du moins, nommer quelqu'un d'entre eux ? Il semble bien que nous ne nous tromperons guère en mettant Jean de Jandun [2] au nombre de ceux que visait Lull ou de leurs disciples immédiats.

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 679, t. II, pp. 140-141. — En dépit de quelques particularités singulières, cette pièce, dont il est fait mention le 10 oct. 1369 dans un privilège accordé par Pierre IV d'Aragon, privilège dont l'original est conservé, cette pièce, disons-nous, semble bien devoir être considérée comme authentique. C'est la conclusion à laquelle se rallient le R. P. Denifle et M. Chatelain dans les notes insérées aux pp. 141-142.

2 Sur ce personnage, voir : Noel Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, pp. 528-623).

Jean de Jandun ne semble pas avoir été, du moins en Philosophie, un novateur audacieux et puissant; ses exposés consciencieux, diffus, souvent embarrassés entre les solutions contraires, ne laissent guère deviner l'ardent polémiste qui rédigera, avec Marsile de Padoue, ce *Defensor pacis* où, deux cents ans avant Luther, se trouvent, si brutalement posées, les principales thèses de la Réforme. Et cependant, Jean de Jandun est un de ces personnages dont l'apparition marque un changement de direction en l'évolution du corps auquel ils appartiennent. De 1340 à 1385 environ, l'Université de Paris verra se développer, en son sein, une brillante Ecole philosophique : les représentants de cette Ecole s'appelleront eux-mêmes les Nominalistes (*Nominales*), tandis qu'à la Renaissance, les Humanistes Italiens les appelleront par dérision les Terminalistes (*Terministæ*). Ces Nominalistes Parisiens du XIV^e^ siècle salueront Guillaume d'Ockam comme leur initiateur et leur chef; ils lui donneront les titres de *Venerabilis inceptor*, d'*Academiæ Nominalium princeps*. Or, ce rôle d'initiateur, ils eussent pu, à fort juste titre, l'attribuer à Jean de Jandun en même temps qu'à Guillaume d'Ockam; si celui-ci a grandement contribué à tracer aux Parisiens les méthodes qu'ils vont suivre en Physique et en Logique, celui-là a, en quelque sorte, arrêté d'une manière définitive la forme sous laquelle ils exposeront leur pensée.

Jean de Jandun est un « artiste ». En 1316, Jean de Jandun était maître des artistes au Collège de Navarre, lorsque Jean XXII le nomma chanoine de Senlis. Il paraît avoir abandonné peu après l'enseignement et le séjour de Paris pour aller résider à Senlis où, en 1323, il composait son *De laudibus Parisius*. On ne voit pas qu'il ait jamais pris aucun grade en Théologie ni qu'il ait composé aucun écrit théologique. L'enseignement de Jean de Jandun signale, peut-on dire, l'entrée de la Faculté des Arts en l'histoire de la Philosophie et des Sciences. Jusqu'ici, aucun nom d'artiste, sauf celui de Siger de Brabant, n'avait brillé en cette longue lutte de la Scolastique latine contre la tyrannie de la pensée gréco-arabe. Dorénavant, les maîtres ès-arts occuperont les premiers rangs parmi ceux qui, sur les ruines de l'Aristotélisme, vont bâtir les assises de la Science moderne. En même temps que la raison, dégoûtée des spéculations de la Métaphysique, trop hautes pour être bien assurées, va se consacrer aux recherches plus humbles, mais plus sûres, de la Logique et de la Physique, l'éclat de la Faculté parisienne de Théologie va pâlir et celui de la Faculté des Arts va resplendir.

Qu'était l'activité intellectuelle de la Faculté des Arts au moment où va paraître Jean de Jandun, c'est-à-dire à la fin du XIII^e siècle et durant les premières années du XIV^e siècle ? Nous ne possédons, à ce sujet, que de bien maigres renseignements. Presque tout ce que nous savons est contenu dans une collection de pièces que conserve un manuscrit de la Bibliothèque Nationale [1]. Si cette collection nous présente une image fidèle des discussions qui agitaient la Faculté des Arts au moment dont nous parlons, force nous est d'avouer que ces discussions étaient encore de fort étroite envergure.

Ce recueil contient une foule de courtes questions, débattues dans la Faculté des Arts, et *déterminées* par le maitre qui présidait à la discussion ; ce que nous avons sous les yeux, c'est évidemment le résumé de cette détermination.

De ces questions, un grand nombre sont anonymes ; telle la première série que nous offre le recueil que nous feuilletons [2]. La plupart de ces questions sont des exercices de Logique, des solutions de sophismes. C'était un exercice que les constitutions de Robert de Courçon imposaient à ceux qui voulaient être gradés dans la Faculté des Arts. Cet exercice y avait bientôt conquis une grande faveur. Cette faveur était même telle que le nom de *Sophisma* avait fini par être donné à tout écrit de peu d'étendue où une question philosophique était discutée, alors même que cette discussion n'avait rien d'un exercice de Logique et qu'elle n'avait aucunement pour but de délier un sophisme. Par exemple, le manuscrit que nous lisons contient un court traité de Jean de Jandun sur le sens actif ; or l'*explicit* donne [3] à ce traité le titre de *Sophisma de sensu agente*.

Les questions anonymes dont nous venons de parler ne contiennent qu'une indication propre à les dater ; on y cite [4] *frater Thomas* ; elles sont donc antérieures à la canonisation de Thomas d'Aquin (1323).

Elles sont suivies de onze autres questions [5] que termine cette indication :

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, n° 16089. — B. Hauréau, *Notice sur le numéro 16089 des manuscrits latins de la Bibliotheque Nationale* (*Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXV, 1re partie, 1896, p. 209).
2. Ms. cit., fol. 51, col. a à fol. 53, col. c. — B. Hauréau, *Op. laud.*, p. 213.
3. Ms. cit., fol. 166, r°.
4. Ms. cit., fol. 51, col. d.
5. Ms. cit., fol. 54, col. a, à fol. 61, col. d. — B. Hauréau, *Op. laud.*, pp. 213-217.

Expliciunt quelibet magistri H. DE BRUCELLA *et magistri* H. ALAMANNI.

Cet *explicit* nous apprend, tout d'abord, que le titre de *Quæstiones de quolibet* n'était pas réservé aux disputes solennelles qui, deux fois l'an, s'agitaient dans la Faculté de Théologie ; on donnait aussi ce nom à certaines discussions de la Faculté des Arts. Cela nous est confirmé par le titre de *Questiones de quolibet* que nous lisons, aussitôt après l'explicit que nous venons de citer, et qui annonce une nouvelle série [1] de questions anonymes.

Sur Henri de Bruxelles et Henri l'Allemand, le cartulaire de l'Université de Paris nous donne quelques renseignements précis.

Le 30 août 1289, Henri de Bruxelles, qui a déjà le titre de maître [2], est témoin de l'engagement pris par le cardinal Jean Cholet de fonder une chapelle pour expier un délit commis par les gens de sa maison. Le 12 juin 1316 [3], il est recteur de l'Université et, en cette qualité, reçoit le serment des libraires qui s'engagent à observer le règlement imposé à leur corporation.

Quant à Henri l'Allemand, nous le voyons [4], le 11 mai 1313, signer l'appel au pape des maîtres et des écoliers qui, mis en demeure de payer les dettes de l'Université, entendent se soustraire à cette obligation.

Henri l'Allemand et Henri de Bruxelles ne sont pas les seuls maîtres-ès-arts de l'Université de Paris dont les noms figurent dans ce recueil de questions. Les *Quæstiones de quolibet* dont le titre vient après l'*explicit* où ces deux maîtres sont nommés, remplissent une colonne [5] au bas de laquelle nous lisons : *Explicit declaratio magistri* J. VATE. Une longue série de questions, qui occupe six colonnes [6], se terminent de nouveau par cette même mention : *Explicit declaratio magistri* J. VATE. Une nouvelle suite de questions vient aussitôt après [7], close par cette formule : *Explicit declaratio magistri* ULRICI. Puis viennent deux séries de questions, dont la dernière est ce sophisme : *Utrum homo potest esse asinus*. De cette dernière question, nous connaissons l'auteur, car elle est close par ces mots [8] : *Explicit sophisma determinatum a magistro* PETRO DE ALVERNIA.

1. Ms. cit., fol. 61, col. d, à fol. 65, col. b. — B. HAURÉAU, *Op. laud.*, pp. 218-219.
2 DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sect. I, p. 35.
3. *Ibid.*, p. 179.
4. *Ibid.*, p. 166.
5. Ms. cit., fol. 74, col. a.
6. Ms. cit., fol. 74, col. b, à fol. 75, col. c.
7. Ms. cit., fol. 75, col. c, à fol. 76, col. c.
8. Ms. cit., fol. 81, col. b.

D'autres questions du même genre, mais anonymes, remplissent encore quatre feuillets et demi.

Pierre d'Auvergne est un des maitres bien connus de la fin du XIII^e siècle. Fidèle disciple de Saint Thomas d'Aquin, il acheva le commentaire au *De Cælo* d'Aristote que le *Doctor communis* n'avait rédigé qu'à moitié.

Le *Magister Ulricus* [1] dont nous venons de relever le nom est, très vraisemblablement, Ulrich de Strasbourg. Les deux premières questions qu'il discute sont les suivantes :

Dans les êtres séparés de la matière, y a-t-il genre et différence?

Les dimensions indéterminées précèdent-elles nécessairement la forme substantielle au sein de la matière?

Sur ces deux points, les doctrines soutenues sont très nettement thomistes, comme nous pouvions le supposer d'Ulrich de Strasbourg. Nous ne sommes pas étonnés non plus, lisant les questions que ce maître examine au sujet de la Géographie, de voir le nom d'Albert le Grand cité [2] en une question sur la Mer Rouge et en une autre question sur la Mer Morte.

Jean Vate, enfin, est un contemporain d'Henri de Bruxelles. Avec celui-ci et, comme lui, simple maître ès-arts, il assiste [3], au mois d'août 1289, à l'assemblée de Docteurs devant qui le cardinal Jean Cholet prit l'engagement de fonder une chapelle en réparation de violences commises par ses gens à l'égard de quelques écoliers. L'année suivante, le 6 août, étant recteur de l'Université de Paris [4], il dénonçait vivement au pape de graves abus imputés au chancelier Bertaut de Saint-Denys.

Parmi les nombreuses questions *de quolibet* que nous avons sous les yeux, toutes celles qui ne sont pas anonymes portent le nom d'un maître enseignant à la Faculté des Arts vers la fin du XIII^e siècle ; Henri de Bruxelles, Henri l'Allemand, Jean Vate, Ulrich de Strasbourg, Pierre d'Auvergne ; celles dont les auteurs nous demeurent inconnus sont, très probablement, de la même époque. En les lisant, nous aurons quelque idée des sujets qui attiraient particulièrement l'attention des artistes parisiens à cette époque.

1. B. Hauréau qui, au lieu de *Ulrici*, a lu *Verici*, confusion fort excusable d'ailleurs, écrit (*Op. laud.*, p. 222) : Ce docteur est-il un français du nom de Guerric? Cela paraît peu vraisemblable ; rien, du moins, ne favorise cette conjecture.

2. Ms. cit., fol. 76, col. a.

3. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sect. I, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 43.

Il semble que, laissant aux théologiens le souci des recherches abstraites, les maîtres-ès-arts se soient fort peu livrés, à ce moment, aux méditations métaphysiques; si nous exceptons les deux premières questions traitées par Maître Ulrich, futur théologien, nous ne trouvons aucune discussion qui ait un objet de Cosmologie. La plupart des quolibets disputés à la Faculté des Arts révèlent, chez ceux qui prenaient part aux débats, le goût des choses concrètes et positives.

Deux des questions déclarées par Jean Vate ont trait à ce que nous appelons aujourd'hui l'économie politique.

La première examine [1] « Si le prince peut faire une monnaie qui soit en partie d'or et en partie d'argent. » Au sujet de la loyauté de la monnaie, elle pose avec netteté les principes que Jean Buridan et Nicole Oresme développeront plus tard avec tant de bonheur.

La seconde [2] demande « si l'usure doit être permise dans l'état. » Elle condamne l'usure en des termes tout semblables à ceux dont se sert le traité *De usuris* faussement attribué à Saint Thomas d'Aquin.

Hors les quelques questions de Physique et de Métaphysique examinées par Ulrich et les deux questions d'économie politique discutées par Jean Vate, hors les nombreux sophismes dont la solution exerçait l'habileté du logicien, la plupart des autres quolibets peuvent se ranger en deux catégories; d'une part ceux qui ont trait aux sujets traités par les livres des *Météores* et à la Géographie; d'autre part les sujets de Physiologie et de Médecine.

Au cours des quolibets de la première catégorie, le nom d'Albert le Grand est fréquemment cité; assurément, Bacon n'exagérait pas quand il signalait, dans l'*Opus minus*, la très grande autorité dont ce docteur jouissait au sein des Écoles.

L'ouvrage qu'invoquent le plus volontiers les quolibets de la seconde catégorie, ce sont les *Problèmes* d'Aristote.

La vogue de cet ouvrage était nouvelle parmi les maîtres; c'est à Pierre d'Abano, semble-t-il, qu'il la faut attribuer.

1. Ms. cit., fol. 74, col. a. — Au sujet de ces questions de Jean Vate, B. Hauréau écrit (*Op. laud.*, p. 221) : La première série est incomplète; nous n'en avons que la fin. Une note nous avertit qu'il faut en chercher plus loin le commencement; mais c'est une recherche que nous avons faite en vain ». — En effet, en haut de la col. a du fol. 74, nous lisons : *Quere inferius principium hujus quod hic deficit*. Mais ce commencement qui manque à cet endroit et qui, d'ailleurs, se réduit à deux lignes, est écrit dans la marge, au bas de la colonne, et suivi de ces mots : *Quere in principio istius columpne supra*. Nous avons ainsi, en son entier, la première question de Jean Vate, qui est celle dont nous parlons dans le texte.

2. Ms. cit., fol. 75, col. a.

Vers la fin du XIII^e^ siècle, Pierre d'Abano avait commencé à Paris, sur les *Problèmes* d'Aristote, un volumineux commentaire qu'il devait achever seulement en 1310, à Padoue. Au début de ce commentaire, il nous apprend [1] que l'authenticité des *Problèmes* était révoquée en doute par certaines personnes. A ces doutes, il oppose les références à ce livre des *Problèmes* qui se rencontrent dans d'autres ouvrages d'Aristote. Puis il continue en ces termes :

« Je pense, toutefois, que les *Problèmes* d'Aristote ne sont pas tous parvenus à notre langue ; dans le traité *De somno et vigilia* et dans le traité *Des animaux*, se rencontrent des références à des passages de ce livre des *Problèmes* qu'un examen minutieux ne m'a nullement permis de retrouver. D'ailleurs, j'avais depuis longtemps réuni les éléments de la présente exposition des *Problèmes*, lorsque je me rendis à Constantinople pour apprendre le Grec ; j'y trouvai un nouveau volume des *Problèmes* d'Aristote ; ce volume, je l'ai déjà traduit en latin. »

Que les recherches de Pierre d'Abano aient vivement sollicité l'attention des Parisiens, un fait nous le prouvera bientôt ; nous verrons que Jean de Jandun a révisé et complété le commentaire composé, sur les *Problèmes*, par le médecin de Padoue.

On sait que certaines sections des *Problèmes* d'Aristote sont consacrées à des sujets particulièrement scabreux ; ces sujets semblent avoir exercé, vers la fin du XIII^e^ siècle, sur les maîtres-ès-arts de Paris, un irrésistible attrait ; parmi leurs quolibets abondent les questions que « nous n'aurions pu énoncer, même en latin », dit justement B. Hauréau [2] ; encore le titre de la question, bien souvent, donne-t-il à peine un avant-goût de la grossière obscénité avec laquelle elle est discutée. Si, d'une manière générale, les nombreuses questions conservées par le manuscrit que nous étudions révèlent, chez les Henri l'Allemand, les Henri de Bruxelles et les Jean Vate, un médiocre souci de tout ce qui suppose une certaine puissance d'abstraction, beaucoup d'entre elles nous les montrent qui se complaisent en une philosophie de pourceaux.

1. *Problemata* ARISTOTELIS *cum duplici translatione antiqua videlicet et nova scilicet* THEODORI GAZE : *cum expositione* PETRI APONI. *Tabula secundum magistrum* PETRUM DE TUSSIGNANO *per alphabetum. Problemata* ALEXANDRI APHRODISEI. *Problemata* PLUTARCHI. *Cum gratia.* — Colophon : Expliciunt problemata Plutarchi, perquam emendatissime impressa Venetijs per Bonetum Locatellum presbyterum. Anno salutis 1502. Tertio Kalendas sextiles. Prohemium, fol. 1, col. a et b.

2. B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 219.

Il semble que l'aurore du XIVe siècle ait marqué, pour la Faculté des Arts, le début d'un progrès qui devait en un demi-siècle la prendre très bas pour la porter très haut. Ce progrès se marque déjà d'une manière très sensible si, aux quolibets dont nous venons de parler, nous comparons les écrits de Barthélemy de Bruges que conserve le même manuscrit.

Ce Barthélemy de Bruges aurait appartenu, de 1299 à 1315, à la maison de Sorbonne [1] ; après avoir pris la maîtrise-ès-arts et enseigné dans les arts, il se serait ensuite adonné à la Médecine.

Notre manuscrit nous conserve, de Barthélemy de Bruges, deux œuvres d'une certaine étendue, des *Questions* [2] sur les *Economiques* d'Aristote et une *Exposition* [3] de la *Poëtique* du Philosophe. Ces deux ouvrages sont datés. Le premier s'achève, en effet, par l'indication suivante :

Expliciunt questiones supra yconomicorum (sic) *aristotelis edite a magistro* BARTHOLOMEO DE BRUGIS *anno domini millesimo ccc° nono.*

Le second est clos par cette mention :

Explicit brevis expositio supra poeticam Aristotilis edita a magistro BARTHOLOMEO DE BRUGIS *anno domini m°ccc°vij° cum legeret physicam et metheorora aristotelis.*

Les *Questions sur les Économiques* sont donc de 1309 et l'*Exposition de la Poëtique* de 1307 ; en cette année, Barthélemy enseignait, à la Faculté des Arts, la *Physique* et les *Météores* d'Aristote.

Les problèmes analogues à ceux dont traite le livre des *Météores* intéressèrent sans doute notre maître-ès-arts, car l'année suivante, en 1308, il composait une *Exposition*, suivie de deux *Questions*, sur le petit traité *De l'inondation du Nil* faussement attribué à Aristote [4]. Cet écrit est ainsi intitulé :

Expositio supra librum de inundatione nili, anno domini m°ccc°viij in rogationibus a magistro BARTHOLOMEO DE BRUGIS *quam domino concedente intendit artificiose complere, quod non potuit propter occupationes ei in hoc momento transibili contingentes.*

Le traité *De l'inondation du Nil* intéressait sans doute grandement, à cette époque, les maîtres-ès-arts de Paris car dans le même recueil, nous en trouvons une autre *Exposition* anonyme [5].

L'inondation du Nil était, d'ailleurs, un de ces sujets dépen-

1. FRANKLIN, *La Sorbonne*, p. 224. B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 226.
2. Ms. cit., fol. 116, col. a, à fol. 133, col. d.
3. Ms. cit., fol. 146, recto, à fol. 151, verso.
4. Ms. cit., fol. 154, r°, à fol. 157, r°.
5. Ms. cit., fol. 152, recto, à fol. 153, recto.

dant de la Géographie et de la Météorologie sur lesquels l'enseignement d'Albert le Grand avait appelé l'attention des artistes parisiens. De ce nombre était également le mouvement de flux et de reflux de l'Océan ; aussi ne nous étonnons-nous pas de trouver en notre recueil une pièce [1], anonyme mais composée à Paris, sur l'explication de la marée ; lorsque nous traiterons de la théorie de la marée, nous dirons quelle fut l'importance de cette pièce.

Les écrits de Barthélemy de Bruges nous ont conduit jusqu'au temps où va commencer l'enseignement de Jean de Jandun à l'Université de Paris. En effet, dans le manuscrit même qui nous a conservé ces écrits, nous trouvons les deux petits traités [2] que Jean de Jandun a consacrés au problème du sens actif, *de sensu agente*, et le second est daté de l'an 1310.

L'ensemble des *Questions* discutées par Jean de Jandun à propos des divers traités de Physique et de Métaphysique d'Aristote forme une vaste encyclopédie de Philosophie naturelle, fort analogue à celle qu'Albert le Grand avait conçue et exécutée. L'influence exercée par cette œuvre imposante fut profonde et durable ; les nombreuses éditions des divers ouvrages de Jean Jandun qui furent publiées, au temps de la Renaissance, suffiraient au besoin à le prouver [3]. La plupart de ces éditions ont été données à Venise ; beaucoup d'entre elles ont été préparées et annotées par des professeurs de l'Université de Padoue, connus pour l'admiration que leur inspirait Averroès, tels Nicolo Vernias de Chieti ou Marc-Antonio Zimara ; nous voyons par là que la vogue de Jean de Jandun était extrême, à la fin du xv[e] siècle et au commencement du xvi[e] siècle, auprès des Averroïstes padouans. A Paris, la Phi-

1. Ms. cit., fol. 257, col. c.

2. Ms. cit., fol. 160, r°, à fol. 166, r°, et fol. 167, col. a, à fol. 170, col. a.

3. Les *Quæstiones super octo libros Physicorum* ont eu les éditions suivantes : Venise, 1488, 1501, 1506 ; Paris, 1506 ; Venise, 1540, 1544, 1551, 1552, 1575.

Les *Quæstiones super libros Aristotelis de Cælo et Mundo* ont été publiées à Venise en 1501, 1506, 1519, 1552 (deux éditions), 1589.

Les *Expositio et quæstiones super libro de substantia orbis* ont eu les éditions dont voici l'énumération : Venise, 1481 ; Vicence, 1486 ; Venise, 1488, 1493, 1496, 1501 (avec : Gaietanus *Super libros de anima*), 1514, 1552 (deux éditions).

Les *Quæstiones super tres libros de anima* ont été imprimées à Venise en 1473, 1480 (à deux reprises) ; à Vicence, en 1486 et, peut-être, en 1484 ; à Venise, de nouveau, en 1487, 1488, 1494, 1497, 1501, 1507, 1552 et 1561.

Les *Quæstiones in parva naturalia* ont été imprimées à Venise, en 1505, par Boneto Locatelli et Octaviano Scot, puis en 1557 par Girolamo Scot. Cette dernière édition est demeurée inconnue à M. Noël Valois.

Les *Quæstiones in duodecim libros Metaphysicæ* ont eu les éditions suivantes : Venise, 1505 (?), 1525, 1553, 1560 et 1586.

Parmi les écrits que nous avons cités, les autres sont demeurés inédits.

losophie de ce maître était, depuis longtemps, tombée dans l'oubli ; de tous ses ouvrages, en la ville même qui les avait vu composer, un seul fut imprimé, et une seule fois ; les *Questions sur la Physique*, en effet, furent éditées à Paris, en 1506, par Nicolas Després.

De l'encyclopédie rédigée par Jean de Jandun, peut-on classer et dater les diverses pièces? Cela paraît malheureusement impossible. Nous ne possédons, pour nous y aider, qu'une seule indication précise. Jean de Jandun avait composé deux *Sophismata de sensu agente* qui sont demeurés inédits ; en l'exemplaire manuscrit [1] qui nous les a conservées la première de ces deux dissertations se termine par ces mots : *Explicit sophisma de sensu agente, ordinatum a magistro Johanne de Genduno, anno domini M°CCC°X°*. Or, en ses *Questions sur les livres de l'âme*, notre auteur mentionne [2] « les deux traités sur le sens actif qu'il a mis en ordre ». Les *Questions sur les livres de l'âme* sont donc postérieures à 1310. Il semble qu'en plaçant entre les deux dates de 1310 et de 1320 la rédaction de l'encyclopédie de Jean de Jandun, on ne s'écarterait guère de la vérité [3].

III

La Doctrine de Jean de Jandun

A. *Jean de Jandun et l'autorité du Péripatétisme.*

Jean de Jandun est un fervent admirateur de la Philosophie. La Philosophie, en effet, comme l'Intelligence active en qui elle réside, est éternelle et subsiste perpétuellement en sa plénitude. « Le Commentateur enseigne [4] que la Philosophie subsiste toujours parfaite en la majeure partie de son sujet, c'est-à-dire en la majeure partie des hommes ; Il n'entend pas par là que, de

1. Bibliothèque nationale, fonds latin, n° 16089, foll. 160-166. Cf. Noël Valois, *Op. laud.*, p. 545.

2. Ioannis de Ianduno *viri acutissimi Super libros Aristotelis de anima Subtilissimæ Quæstiones*. Venetiis apud Iuntas MDLII. Lib. II, quæst. XVI, fol. 32, col. b.

3. En ces écrits, Thomas d'Aquin est nommé tantôt *frater Thomas* et tantôt *Sanctus Thomas* ; cette désignation en reporterait la rédaction après 1323, date de la canonisation du saint ; mais il est vraisemblable que le mot *sanctus* a été substitué à *frater* par les copistes.

4. Joannis de Janduno *Op. laud.*, Lib. III, quæst. XXIX. Ed. cit., fol. 93, col. d, et fol. 94, col. a.

cette majeure partie des hommes, chacun possède la totalité de la Philosophie ; cela serait incroyable, car sur cent hommes ou mille hommes, on n'en trouve pas un qui possède toute la Philosophie ou la plus grande partie de la Philosophie. Mais il entend ainsi son affirmation : En cette majeure partie de l'humanité, chaque homme possède quelque partie de la Philosophie ; l'un connaît la Grammaire, l'autre la Logique ou ces deux sciences, un troisième sait la Métaphysique ou en sait une partie, un quatrième possède la Physique en totalité ou en partie ; il en est de même des divers individus de cette majorité des hommes ; en tous ces hommes pris ensemble, la Philosophie existe en sa perfection. »

Cette Philosophie qui, de toute éternité, réside, totale et parfaite, en l'ensemble des intelligences humaines, il arrive parfois qu'elle s'incarne presque entièrement en un certain individu. Aristote fut un de ces dépositaires de la Philosophie intégrale ; Averroès en fut un autre. « Monseigneur Averroès [1] fut un très parfait et très glorieux ami de la vérité philosophique ; il en fut le très intrépide défenseur. » On pourra donc traiter Jean de Jandun d'Averroïste ; il ne prendra pas cette qualification pour une offense.

Cela ne veut pas dire qu'en toutes circonstances, notre auteur se rangera du parti d'Aristote ou d'Averroès simplement parce que c'est le parti du Philosophe ou du Commentateur. S'il suit leur opinion, c'est parce qu'il l'aura jugée conforme à la raison. Hors les matières de foi, il n'accorde pas de valeur à l'argument d'autorité ; entendons-le juger [2] ceux qui se contentent d'une telle preuve :

« Si certains personnages de notre temps, solennels et graves en Philosophie, tiennent ce langage, il est raisonnable que ces mêmes personnages résolvent les objections qui leur sont opposées ; de ce qu'ils affirment, il faut qu'ils donnent la démonstration par raison suffisante et irréfutable ; sinon, il ne faut pas que leur autorité fasse foi auprès de nous. En toute matière, en effet, qui ne touche pas la foi, il est vil de s'appuyer sur l'autorité au point que l'on délaisse totalement la raison et que l'on en vienne à nier l'évidence. *Sed si aliqui viri solempnes et in philosophia graves hujus temporis illud dicant, rationabile est quod ipsi solvant rationes adductas et, quod dicunt, sufficienti et insolubili*

1. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. III, quæst. XXIII ; éd. cit., fol. 86, col. b.
2. Joannis de Janduno *Primum sophisma de sensu agente ;* Bibl. nationale, fonds latin, ms. nº 16089, fol. 163, col. c.

ratione demonstrent, aut quod eorum auctoritas non faciat nobis fidem. Vile enim est in hiis que fidem non tangunt tantum auctoritate inniti quod totaliter ratio dimittatur et manifesta negentur. »

Grand admirateur d'Aristote et d'Averroès, Jean de Jandun éprouve une évidente aversion contre ceux qui s'efforcent d'accommoder l'enseignement de ces auteurs à la doctrine catholique et qui, par là, faussent la pensée des Philosophes. Nous l'entendrons, tout à l'heure, traiter avec une extrême sévérité les procédés de ces conciliateurs. Nous n'aurons donc pas à nous étonner s'il se prend constamment de querelle avec celui que l'on peut vraiment regarder comme le chef de l'Ecole de la conciliation. Et, en effet, nous le voyons, à chaque instant, opposer aux interprétations de Saint Thomas d'Aquin ce qu'il regarde, lui, Jean de Jandun, comme la véritable doctrine des Philosophes.

B. *L'essence et l'existence.*

De ce désaccord entre Jean de Jandun et Thomas d'Aquin, citons un exemple entre cent ; il est particulièrement caractéristique, car il concerne la distinction entre l'essence et l'existence. « Il est, dit-il[1], une opinion selon laquelle, en tout être causé, l'existence diffère essentiellement de l'essence. » C'est l'enseignement d'Avicenne que notre auteur résume en ces termes. « Il est, poursuit-il, une seconde opinion qui restreint et spécifie davantage la question ; c'est celle-ci : L'existence ne diffère pas de l'essence en tout être causé ; mais en tout être causé et subsistant, l'existence pure et simple diffère de l'essence. Cette opinion est celle d'un ancien commentateur (*antiquus expositor*), en son traité *De ente et essentia*, où il parle contre la supposition d'Averroès, selon laquelle le ciel est une substance simple et non pas un composé de matière et de forme ». A cette opinion de « frère Thomas », Jean de Jandun adresse diverses objections qui, selon lui, la rendent insoutenable.

« Il y a, ajoute-t-il, une troisième opinion qui est la suivante : Ce n'est pas en tout être causé, comme le dit la première opinion, ni en tout être causé et subsistant, comme le dit la seconde opi-

1. Ioannis de Ianduno *philosophi perspicacissimi Acutissimæ Quæstiones in duodecim libros Metaphysicae ad Aristotelis, et magni Commentatoris intentionem ab eodem disputatæ : Cum* Marci Antonii Zimaræ *in easdem accuratissimis Annotationibus...* Venetijs, Apud Hieronymum Scottum. 1560. Lib. IV, quæst. III. Ed. cit., coll. 235-241.

nion, que l'existence diffère de l'essence ; c'est seulement en toute substance susceptible de génération et de corruption que l'existence et l'essence sont différentes. Cette troisième opinion paraît plus probable que les deux autres. »

Cette opinion, Jean de Jandun l'entend dans un sens qui revient à poser, dans les êtres susceptibles de génération et de corruption, la seule distinction de la matière et de la forme, et à supprimer toute distinction entre l'essence et l'existence. Ses thèses peuvent, en effet, se formuler très simplement de la manière suivante :

L'essence en puissance ne diffère pas de l'existence en puissance, car toutes deux sont identiques à la matière.

L'essence en acte ne diffère pas de l'existence en acte car toutes deux sont identiques à la forme.

Que ce soit bien la pensée de notre auteur, cela résulte clairement, croyons-nous, des textes suivants : « Remarquons soigneusement, au sujet de cette [troisième] opinion que l'essence se distingue en essence en acte et en essence en puissance, tout comme l'existence se distingue en existence en acte et en existence en puissance. Lors donc que l'on dit qu'en une substance susceptible de génération et de corruption, l'essence diffère de l'existence, cela n'est point vrai si l'on entend ces deux mots de la même façon. L'essence actuelle, en effet, ne participe pas de l'existence actuelle ; mais cette existence actuelle est la même chose que l'essence [actuelle], car cette essence actuelle est la même chose que la forme qui est existence et acte. De même, l'essence potentielle, en tant que matière, ne participe pas à l'existence potentielle, car elle est la même chose que cette existence. Mais l'essence potentielle, en tant qu'elle est la matière, participe de l'existence actuelle, en tant que celle-ci est la forme ; car si la forme n'était point prise par la matière, il n'y aurait, en une même espèce, qu'un seul individu...

» Si donc on prend de façon différente les mots essence et existence, il est véritable que l'existence actuelle, qui est la forme, diffère de l'essence en puissance, qui est la matière... Mais si l'on prend essence et existence de la même façon, si l'on entend, par exemple, essence en acte et existence en acte, ou bien essence en puissance et existence en puissance, alors il n'est plus vrai que l'essence et l'existence diffèrent réellement, car elles sont une même chose. L'essence en acte, en effet, c'est la forme, qui est aussi l'existence. Et donc l'essence [en acte] ne participe pas de

l'existence [en acte], car une chose ne participe pas d'elle-même. Mais l'essence et l'existence en acte participent de la matière, qui est l'existence en puissance, comme on l'a vu plus haut. »

En sa négation de la distinction entre l'essence de l'existence Jean de Jandun va aussi loin que Siger de Brabant et que Roger Bacon. Nombre d'auteurs voyaient, en cette distinction, une condition nécessaire de la durée de la Science, car celle-ci, à leur avis, connaît les essences et ne cesse pas d'exister lorsque périssent les individus où ces essences se trouvaient réalisées :

« Certains disent que la rose en hiver et la neige en été demeurent en leur essence, bien que tous les individus, tous les sujets où cette essence était réalisée aient disparu, bien que toute existence actuelle ait été anéantie... Dès lors, la rose peut, en hiver, être conçue dans son essence, bien qu'elle n'ait pas d'existence... ce qui ne saurait être, s'il n'existait aucune rose individuelle ni essence de la rose ni aucune rose idéale subsistant par elle-même hors des individus... De même, si l'essence de la neige ne persistait pas même en été, la science des météores périrait alors.

» A cela, Robert de Lincoln répond que chacune des espèces qui forme le Monde demeure en chaque heure du temps, sans quoi l'universalité du Monde ne serait pas parfaite. Sans doute, elle ne demeure pas simultanément en tout climat ; mais s'il n'y a pas de rose ici en hiver, la rose est conservée en un autre climat où se rencontre une température convenable. Ainsi l'essence ne pourrait demeurer si l'existence actuelle était entièrement anéantie. Que l'espèce puisse demeurer alors que tous les individus sont détruits, c'est une vue de l'imagination ; ainsi certains imaginent que l'essence de la rose peut subsister après suppression de tous les sujets ; ils disent que la rose n'est plus subjectivement en la matière, mais objectivement en l'intelligence [1] ; c'est une pure fiction. »

Ainsi, pour que l'on puisse porter sur une espèce des raisonnements toujours vrais, il faut que cette espèce soit toujours représentée par quelque individu réel ; s'il n'y avait pas, en toute saison, de la neige en quelque lieu du Monde, la vérité de la science météorologique serait intermittente et caduque. Telle est la doctrine strictement péripatéticienne que Jean de Jandun maintient contre les Thomistes.

1. Les deux mots : subjectivement, objectivement, sont pris ici dans leur sens scolastique, exactement inverse du sens que leur donne la philosophie kantienne.

C. *Les formalités.*

La lutte continuelle qu'il mène contre le Thomisme ne pousse cependant pas notre auteur à s'enrôler parmi les Scotistes.

Il connaît fort bien Duns Scot, qu'il nomme [1] « un docteur subtil et digne d'être révéré ».

Or, parmi les questions qu'il examine au sujet du sixième livre de la *Métaphysique*, se trouve celle-ci [2] : « En sus de la différence réelle et de la différence purement rationnelle, existe-t-il quelque autre différence ou distinction ? »

« L'affirmative, dit-il, tire argument de l'autorité des docteurs modernes. Ceux-ci déclarent, en effet, qu'outre la différence réelle et la différence de raison, il faut admettre une troisième autre différence ; ils ajoutent qu'ils n'ont pas inventé cette opinion ; ils l'attribuent au révérend docteur Jean Scot, de l'ordre des Mineurs, et ils prétendent la tenir de la doctrine Scotiste...

» En ce temps-ci, donc, quelques docteurs solennels soutiennent ceci : Outre la différence réelle, par laquelle certaines choses diffèrent numériquement ou analogiquement ; outre la différence de raison, par laquelle certaines choses diffèrent en vertu d'une simple opération intellectuelle, il faut qu'il existe une troisième différence ou diversité ; les choses qui diffèrent par cette diversité-là n'ont entre elles ni une différence réelle ni une simple différence de raison ; comme cette différence est demeurée, jusqu'ici, inconnue et qu'elle n'a point reçu de nom, il est convenable de lui en forger un et de le lui imposer... C'est pourquoi ils la nomment différence entre formalités, ou différence provenant de la nature de la chose ; de deux choses qui ont entre elles cette différence, ils disent qu'elles diffèrent formellement. »

Jean de Jandun nie [3] « qu'il y ait, entre la différence réelle et la différence de raison, quelque autre différence ». Mais la discussion fort longue, et, d'ailleurs, assez confuse, par laquelle il justifie cette conclusion, l'amène à discourir des divers problèmes qui, en son temps, sollicitaient surtout l'attention des philosophes ; tel le problème de l'individuation et le problème de la pluralité et de la hiérarchie des formes.

1. Ioannis de Ianduno *philosophi acutissimi Super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones* Eliae *etiam* Hebraei Cretensis *quaestiones*... Venetiis apud Iuntas Anno MDLI. Lib. I, quæst. VI, fol. 7, col. b.

2. Joannis de Janduno *Quæstiones in duodecim libros Metaphysicæ* ; lib. VI, quæst X ; éd. cit., fol. 426, coll. a et b.

3. Jean de Jandun, *loc. cit.* ; éd. cit., col. 432.

D. *L'individuation et la pluralité des formes substantielles.*

Le problème de l'individuation occupe, d'ailleurs, notre auteur, à diverses reprises ; la solution qu'il adopte est une sorte de synthèse des diverses solutions proposées avant lui. Pour construire cette synthèse, il s'applique à montrer que l'on peut et doit attacher plusieurs sens différents à cette question : Quel est le principe d'individuation ? Chacune des réponses qui ont été données est juste en ce qu'elle éclaircit l'un des sens de la question.

La nature spécifique n'est pas un simple concept ; la nature commune à tous les individus d'une même espèce, de l'espèce homme ou de l'espèce cheval, par exemple, est quelque chose qui existe réellement hors de l'âme [1]. Cependant, elle n'a pas, comme le voulaient les Platoniciens, une existence séparée de celle des individus ; elle existe dans et par les individus.

Cette nature spécifique a son unité qui est réelle, actuelle et extérieure à notre âme ; cette unité est distincte de l'unité individuelle. Les individus divers qui composent la nature humaine sont donc, par la nature spécifique, un seul et même homme. « Les individus d'une même espèce ne diffèrent pas les uns des autres par soi, c'est-à-dire suivant la nature spécifique, mais par accident... Si l'on dépouillait Socrate de tous les accidents qui appartiennent à Socrate, il ne resterait que l'unité spécifique », que la nature humaine commune à tous les hommes.

Ce quelque chose d'accidentel qui survient à la nature spécifique pour la contracter en cet accident de l'espèce que l'on nomme un individu, qu'est-ce ? Voilà un premier sens de cette question : Qu'est-ce que le principe d'individuation [2] ?

Mais cette question a encore un autre sens.

Par l'addition de ce quelque chose d'accidentel à la nature spécifique, se trouvent distingués des individus, des substances individualisées. Par quoi chacune de ces substances individualisées est-elle constituée ? Qu'y a-t-il, en chacune d'elles, qui lui soit propre et qui n'appartienne à aucun autre individu de la même espèce ? Voilà un second sens de cette question : Qu'est-ce que le principe d'individuation ? En ce cas, d'ailleurs, cette question serait mieux formulée de la manière suivante : Quel est le principe qui est propre à chaque individu ?

Pris au premier sens, au sens le plus habituel, le problème de

1. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. V, quæst. XII ; éd. cit., coll. 310-314.
2. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. VII, quæst. XVII ; éd. cit., coll. 482-502.

l'individuation comporte encore deux solutions distinctes. Pour Jean de Jandun, en effet, et dans ce sens particulier, il y a non pas un, mais deux principes d'individuation, car l'individuation admet deux causes, l'une matérielle et l'autre formelle.

Le principe matériel de l'individuation, c'est celui qui reçoit l'individuation (*principium individuatum*), c'est celui grâce auquel la nature spécifique se trouve contractée en sujets individuels, grâce auquel ces sujets diffèrent les uns des autres. Ce principe matériel d'individuation est donc identique au support premier de toute division et de toute indivision, à la quantité divisible en parties indivises situées les unes hors les autres.

Mais en sus de ce principe matériel, il y a lieu de considérer un principe formel, une cause formelle de l'existence individuelle ; « c'est par cette cause que l'on nomme individu un certain accident surajouté à la nature spécifique de l'individu ». « Cette cause formelle de l'individu, c'est ce par quoi une chose a, par elle-même, une existence indivise... Or l'individualité (*individuatio*) est ce quelque chose par laquelle un être possède une existence formellement indivise, comme la blancheur est ce par quoi un objet est formellement blanc. L'individualité est donc la cause formelle de l'existence individuelle ; tous en conviennent, et cela ne fait point question. »

La pensée de Jean de Jandun est, ici, bien voisine de celle de Roger Bacon, de Pierre Auriol et de Guillaume d'Ockam. Pour l'exprimer, il lui arrive d'emprunter à Duns Scot et aux Scotistes le terme d'hœccéité qu'il substitue au terme d'individualité.

Les distinctions établies en la question de l'individuation permettent donc d'accorder Péripatéticiens et Scotistes, « d'amener à la concorde les opinions des anciens et celles des modernes : ...

» Ceux donc qui parlent du principe subjectif d'individuation disent vrai en affirmant que ce principe, c'est la quantité, car la quantité est le sujet premier de la division et de l'indivision. Ceux qui parlent du principe formel disent également vrai en admettant que l'hœccéité est le principe premier de l'individuation ; en effet, le support premier de l'hœccéité, ... c'est la quantité ; c'est la quantité qui, la première, reçoit l'individualité (*primum individuatum*), et c'est par l'intermédiaire de la quantité que toutes les autres choses la reçoivent à leur tour. »

Mais Jean de Jandun comprend que cette solution du problème de l'individuation est incomplète, que la question a été prise comme du dehors, et qu'il la faut considérer plus au fond. Sans doute, si l'individu est un individu, c'est parce que la quantité

est divisible, qu'il en détient une partie et que cette partie se trouve douée d'une certaine unité, d'une certaine indivision que désigne précisément ce mot d'individualité ; mais cet individu est un certain être subsistant, une certaine substance composée de matière et de forme ; qu'y a-t-il, soit en cette matière, soit en cette forme, qui appartienne en propre à tel individu de telle espèce et qui n'appartienne à aucun autre individu de la même espèce ? L'unité, l'indivision, sont de simples négations ; mais l'être individuel n'est pas chose négative ; quelle est donc cette réalité positive qui s'ajoute à la nature spécifique pour constituer tel individu ?

« Il est bien vrai que l'on accorde en général cette proposition : En sus de la nature humaine, Socrate implique en lui-même quelque chose de positif et de formel par quoi la nature spécifique est déterminée à devenir un certain individu ; Socrate, en effet, n'est pas un être négatif, tandis que l'existence indivise est chose purement négative. Mais qu'est ce quelque chose ? C'est à ce sujet qu'il y a doute.

« Quelques-uns disent : C'est la quantité indivise. » Mais alors Socrate serait simplement un accident, une quantité. Il est clair que cette solution ne vaut rien.

« D'autres prétendent qu'il y a en Socrate une seule forme ; qu'en descendant du genre le plus général jusqu'à l'individu, cette forme donne successivement à Socrate d'être animé, d'être homme, enfin d'être Socrate. Ces existences diverses, cette forme unique les confère par ses degrés de perfection successifs. » Mais ces degrés divers de perfection, que sont-ils ? Une courte discussion montre sans peine « qu'ils ne sauraient rien être que des formes substantielles distinctes ; il y a donc ainsi, en une chose unique, plusieurs formes substantielles ; il y a même, en cette chose, plus de formes substantielles que nous n'en demandons, car il y en a autant qu'il y a de degrés de perfection, et il y a, en outre, la forme principale ». Par une discussion analogue, Henri de Gand avait déjà montré que l'hypothèse d'une forme substantielle unique douée de divers degrés de perfection équivaut à l'hypothèse de la pluralité des formes substantielles.

« D'autres disent que la substance individuelle implique quelque chose de formel et de positif, qui est du genre substance, et qui est la différence individuelle ; c'est par cette différence individuelle que la nature spécifique humaine se trouve contrainte à être Socrate ; cette différence individuelle appartient au genre de la substance ; on doit entendre qu'il en est de même

en toutes les substances individuelles, sauf dans les individus séparés de la matière. C'est là une solution probable, bien que peu commune.

» La raison qui justifie cette conclusion est la suivante : Parler d'une substance individuelle, de Socrate, par exemple, en tant qu'il est Socrate, c'est désigner quelque chose de formel, de positif et de réel, [par quoi cette substance individuelle diffère de la nature spécifique], par quoi Socrate diffère de l'homme en tant qu'homme, de même que le concept de Socrate et le concept d'homme diffèrent en la raison ; en effet, si ce quelque chose n'existait pas, la différence entre ces notions serait une différence toute fictive, à laquelle rien ne correspondrait en réalité. Ce quelque chose, qui est réel, doit être une substance ou un accident. Ce ne peut être un accident, car il faudrait dire que Socrate, en tant que Socrate, ne possède qu'une existence accidentelle, ce qui est ridicule et absurde. Ce sera donc quelque chose du genre substance ; mais ce ne peut être une matière ni un composé ; cela est évident, car une matière ne donne pas l'existence, et une substance composée [de matière et de forme] ne la donne pas davantage, ce qui serait ridicule. Il reste donc que ce soit une forme substantielle. Ainsi, il y aurait une certaine forme substantielle par laquelle une substance individuelle serait réellement distincte de tous les autres individus de la même espèce. »

Voilà donc la doctrine que Jean de Jandun regarde comme la plus probable : Comme les Scotistes, il admet qu'en chaque individu, une certaine différence individuelle se trouve adjointe à la nature spécifique. Mais comme il a nié l'existence de la distinction formelle admise par les Scotistes, il ne peut, comme ceux-ci, réduire cette différence individuelle, cette hœccéité, à n'être qu'une formalité. Il l'élève donc au rang de forme substantielle.

C'est assez dire que Jean de Jandun se range parmi ceux qui, en un même être, admettent l'existence simultanée de plusieurs formes successives.

Cette théorie, il l'adopte, en effet, pleinement et sans atténuation, d'une manière aussi franche que le pourrait faire le meilleur disciple d'Avicébron.

« L'espèce [1] qui appartient à un certain genre est réellement et véritablement composée du genre et de la différence spécifique... Ainsi l'homme est réellement composé d'animal et de rai-

1. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. V, quæst. XXXIV ; éd. cit., coll. 368-380.

sonnable, et il en serait ainsi lors même qu'il n'y aurait aucune intelligence pour le concevoir... En voici la raison : Si l'espèce n'était pas réellement composée de genre et de différence, les notions qui définissent les espèces seraient des fictions ; cela est évident, car une combinaison intellectuelle est fictive lorsque rien ne lui correspond en la réalité et, à cette combinaison de concepts essentiels (*quidditativi*) [qui constitue la définition d'une espèce,] rien d'essentiel ne correspondrait. Mais la conclusion est fausse, car le concept qui définit l'espèce n'est pas une fiction... Il faut donc qu'à ces concepts essentiels correspondent, en la réalité, des essences (*quidditates*) réelles. »

Ces principes si nettement réalistes, notre auteur les regarde comme conformes à la pensée d'Aristote et d'Averroès. « Cela paraît être, dit-il, l'intention d'Aristote et d'Averroès en tous les endroits où ils traitent de ce sujet, car, en la composition de l'espèce, le genre est comme une matière et la différence comme une forme. »

Ainsi voyons-nous surgir de nouveau cette formule qu'Alexandre de Alès repoussait déjà, afin d'éviter les excès réalistes d'Avicébron.

« En l'homme, donc, se trouvent impliquées la formalité de l'animal et la formalité du raisonnable. » Ce que nous venons de dire montre que ces formalités ne peuvent être de simples accidents ; elles sont quelque chose d'essentiel, quelque chose qui prend place dans le genre de la substance ; elles ne sauraient être, d'ailleurs, ni matières, ni substances composées de matière et de forme ; « reste donc que ce soient des formes [substantielles] et que ces formes soient des réalités différentes ».

Mais, selon le Commentateur, toute forme qui advient à un être déjà en acte est une forme accidentelle ; si à la matière déjà mise en acte par la forme substantielle de l'animalité, qui constitue le genre animal, survient la forme rationnelle, qui est la différence spécifique de l'homme, cette dernière forme ne saurait être qu'accidentelle, et non pas substantielle.

La majeure de cette objection est véritable lorsqu'il s'agit « d'une forme qui survient à un être déjà mis en acte par une forme [substantielle] achevée et finale, qui n'attend aucune autre forme plus parfaite. Mais lorsqu'une forme survient à un être déjà mis en acte par une forme générale, encore affectée de puissance (*potentialis*), qui attend une forme plus parfaite, la nouvelle forme n'est pas forcément une forme accidentelle. Ainsi en est-il dans le cas qui nous occupe... En effet, la forme générique ne

saurait exister en la matière sans la forme spécifique. Celle-ci advient donc à un être mis en acte par une forme encore douée de puissance, par une forme intermédiaire entre la matière et la forme ultime ; c'est par le moyen de cette forme générique que la matière est naturellement apte à recevoir les formes spécifiques. Voilà pourquoi le Commentateur dit, au premier livre de la *Métaphysique*, que la matière première reçoit, d'abord, les formes les plus générales, puis, par l'intermédiaire de celles-là, les autres formes, jusqu'aux formes individuelles. »

Saint Thomas d'Aquin, pour ruiner la théorie de la pluralité des formes substantielles, s'autorisait d'Aristote et, plus encore, d'Averroès ; Jean de Jandun qui, en toutes circonstances, se pose, contre l'interprétation trop libre de « frère Thomas », en défenseur intransigeant de la tradition Aristotélicienne et Averroïste, Jean de Jandun, disons-nous, se fait ici le champion convaincu de la doctrine combattue par le *Doctor communis*; et, chose curieuse, il va, pour la défendre, chercher des textes dans les traités du Stagirite et du Commentateur. Peut-on demander preuve plus convaincante de cette vérité : Le procédé scolastique consiste à chercher la pensée d'un auteur en de courtes citations détachées de l'ensemble du système qui, seul, leur donne une signification déterminée ; or ce procédé-là permet d'attribuer à un philosophe l'opinion que l'on veut ; il a permis aux écoles les plus diverses de se réclamer également d'Aristote.

Revenons à la forme substantielle qui détermine le genre animal, et à la forme rationnelle qui est la différence spécifique de l'homme. Il ne faudrait pas croire qu'en la génération de l'homme, la première de ces deux formes soit, tout d'abord, introduite en la matière, et que la seconde survienne seulement au bout d'un certain temps. Cela ne saurait être ; « on ne saurait trouver aucune durée pendant laquelle la matière demeurerait sous la forme générique, mais dénuée de toute forme spécifique... Il faut dire que toutes ces formes sont introduites au même instant, bien que l'une d'elles, la forme générique, précède les autres dans l'ordre d'imperfection, » non dans l'ordre du temps.

Ce ne sont pas seulement deux formes substantielles qu'il faut admettre en une même substance ; il peut se faire qu'il y ait lieu d'en superposer un plus grand nombre, dans l'ordre de généralité décroissante. « Autre [1] est la forme par laquelle l'homme est homme, autre la forme par laquelle il est animal, autre celle par

1. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. VI, quæst. X ; éd. cit., col. 435.

laquelle il est substance [vivante], et ces formes sont essentiellement et réellement diverses. »

« On peut encore se demander, poursuit Jean de Jandun, si le corps se classe dans le genre substance par une forme différente de la forme vitale ou non. » Assurément, contre la supposition de cette corporéité, on peut faire valoir bien des objections que notre auteur énumère ; mais, bien loin de les regarder comme convaincantes, il indique de quelle manière il serait possible de les lever ; de cette discussion, nous extrayons le passage suivant [1] : « Mais, direz-vous, ce corps [qui implique à la fois le corps céleste et les corps sublunaires] ne se trouverait compris en aucune catégorie, ce qui contredit à Porphyre. Les partisans de cette opinion reconnaîtraient que cela est vrai, si le premier genre, le genre le plus général qui se rencontre en la catégorie de la substance, est la substance matérielle et corporelle, subdivisée en corps inanimé et corps animé. Alors, en effet, ce corps qui est exempt de génération et de corruption, puisqu'il est commun au ciel et aux êtres inférieurs, ne se trouverait pas classé en une catégorie, si ce n'est par voie de réduction ; au ciel, ce corps recevrait le nom de sujet simple ; il y servirait de support aux dimensions et aux autres accidents ; mais il n'y aurait pas là composition d'une forme avec une véritable matière, semblable à la composition qui a lieu dans les corps inférieurs ; ce serait par simple homonymie que le corps céleste recevrait ce nom. »

Après avoir indiqué les réponses que pourraient formuler soit les partisans de l'unité de la forme substantielle, soit les tenants de la gradation de cette même forme, notre auteur conclut en ces termes : « Nous ne touchons ici ces solutions qu'à titre probable car, en un tel sujet, il est fort malaisé de parler d'une façon démonstrative. »

Nous venons d'entendre Jean de Jandun formuler la théorie de la pluralité des formes substantielles avec autant d'ampleur que l'eût pu faire Avicébron lui-même ; pour écarter, d'ailleurs, les objections dressées contre cette théorie, il a fait appel, en les généralisant, aux raisons qu'Henri de Gand invoquait pour mettre en l'homme deux formes substantielles distinctes. Mais à la doctrine d'Avicébron, il donne, nous l'avons vu, un complément que cette doctrine réclamait, bien que le rabbin de Malaga le lui eût refusé. De même que la forme substantielle du genre reçoit la différence spécifique par une nouvelle forme substantielle, de

1. Jean de Jandun, *loc. cit.*, col. 437.

même la forme spécifique reçoit la différence individuelle par une forme substantielle ultime, qui achève l'existence actuelle simplement préparée par les formes précédentes, incapables de subsister en la matière tant que leur hiérarchie n'a pas reçu ce suprême couronnement.

Cette théorie de l'individuation se heurte à diverses objections que notre auteur prend soin d'examiner et de réfuter. Voici la plus embarrassante [1] : Quelle est donc cette forme substantielle qui fait que Socrate est Socrate ? Ce n'est pas l'âme raisonnable, car, par elle, Socrate est seulement homme. Ce n'est pas l'âme sensitive, car elle fait seulement de Socrate un être animé, et ainsi de suite. Quelle est donc la forme individuelle de Socrate ?

« Il faut, dit Jean de Jandun, répondre que, pour les êtres animés, c'est l'âme [qui est cette forme individuelle] ; il serait honteux, en effet, que Socrate n'eût point une âme qui le distinguât des animaux et des autres hommes. — Mais, direz-vous, est-ce l'âme sensitive ou l'âme rationnelle ? — Nous répondrons, avec Aristote et son Commentateur, que c'est l'âme raisonnable. — Mais, par cette âme-là, un homme est simplement homme et non point Socrate. — L'homme est homme par l'âme raisonnable considérée d'une manière absolue, mais Socrate est Socrate par son âme raisonnable à lui. »

Jean de Jandun se trouve ainsi ramené à cette question de la multiplicité des intelligences humaines où l'enseignement de l'Église contredit à l'enseignement des Philosophes ; aussi sa foi chrétienne l'oblige-t-elle à résoudre d'une manière différente, pour les animaux et pour l'homme, l'objection soulevée contre sa théorie.

« Touchant les individus autres que l'homme, ceux qui tiennent pour cette théorie peuvent résoudre l'objection de la façon suivante, qui ne va pas contre la foi : En chaque âne particulier, à la forme spécifique se superpose une forme substantielle particulière [qui contraint la forme substantielle spécifique à devenir] individuelle ; [et cela est possible] car cette forme spécifique est une forme matérielle.

» Mais on n'en pourrait dire autant de l'intelligence. Comme l'intelligence est une forme immatérielle, elle ne saurait être contractée [en individus distincts] par plusieurs formes intellectuelles substantiellement différentes.

1. Joannis de Janduno *Op. land.* : lib. VII, quæst XVII ; éd. cit., coll. 500-501.

» Celui donc qui voudrait résoudre l'objection posée, tout en tenant, selon la foi, que l'intelligence est la forme substantielle de l'homme aurait à dire ceci :

» Les individus [humains] diffèrent les uns des autres par des formes individuelles distinctes les unes des autres ; ces formes sont matérielles et précèdent l'intelligence ; ce sont, par exemple, des âmes végétatives diverses, auxquelles l'intelligence vient s'adjoindre ; grâce à ces formes diverses, l'intelligence devient multiple, en sorte que, par ces formes substantielles, la nature spécifique se trouve contractée en individus ; non pas que, [d'un individu humain à un autre], l'intelligence soit substantiellement différente ; [ce qui diffère substantiellement d'un homme à l'autre], ce sont ces formes qui précèdent l'intelligence et qui sont matérielles. »

Il est à peine besoin de remarquer à quel point cette doctrine s'inspire de la théorie, formulée par Henri de Gand, touchant la dualité des formes substantielles en l'homme ; cette théorie avait, d'ailleurs, reçu, au commencement du XIV^e^ siècle, l'acquiescement de presque tous les philosophes. Jean de Jandun pense y trouver le moyen de résoudre, en conformité avec la doctrine chrétienne, le problème de l'individuation de l'âme humaine. Il est permis d'observer que sa solution n'échappe pas aux difficultés de la thèse averroïste ; comment, en effet, les diverses intelligences humaines peuvent-elles demeurer distinctes les unes des autres lorsque la mort les a séparées de ces formes matérielles qui les contractaient en individus ?

La théorie de l'individuation proposée par Duns Scot a été soumise, comme le Scotisme tout entier, à deux tendances opposées l'une à l'autre ; elle a été tirée en des sens directement contraires par le conceptualisme et par le réalisme. Le conceptualisme a été amené, avec Ockam, à reprendre la pensée de Roger Bacon et de Pierre Auriol. Le problème de l'individuation ne doit pas être posé ; par le fait même qu'une chose est une chose, elle est un individu. Le réalisme, au contraire, a été conduit à faire du principe d'individuation une forme substantielle spéciale qui achève de mettre la substance en acte. Cette thèse excessive, que ni Jean de Duns Scot ni ses disciples authentiques n'eussent acceptée, c'est un philosophe qui se pique d'une fidélité particulière au Péripatétisme, c'est Jean de Jandun qui la formule ; et c'est la pensée de cet averroïste que maint historien de la Philosophie prendra pour expression authentique du Scotisme.

E. *La matière des cieux.*

En tout ce qui concerne la forme, Jean de Jandun se tient tout près de l'enseignement d'Avicébron, encore qu'il en exagère parfois les tendances. Nous avons vu, par exemple, qu'il n'était pas éloigné d'admettre l'existence de la corporéité, de cette forme substantielle commune à tous les corps, aussi bien au corps céleste qu'aux divers corps sublunaires. Au contraire, il est l'adversaire résolu de la thèse que le rabbin de Malaga soutenait au sujet de la matière ; il ne veut pas qu'il y ait une matière commune au Ciel et au Monde de la génération et de la corruption ; il ne veut même pas que le corps du Ciel soit composé de matière et de forme ; comme Averroès, il veut que ce corps soit un sujet simple. En un précédent chapitre, nous avons rapporté les déclarations favorables à cette opinion qu'il formulait en commentant le *De substantia orbis* ; au présent chapitre, nous l'avons entendu répéter semblables déclarations, en ses *Questions sur la Métaphysique* ; nous pourrions recueillir de sa bouche mainte affirmation de même sens. Bornons-nous à citer une question [1] où, à l'aide des principes posés par Averroès, il réfute deux théories dont il nomme les auteurs : Celle de « frère Thomas » qui met, en la substance céleste, une matière véritable, bien qu'essentiellement différente de la matière des corps inférieurs, et celle de « Gilles » qui accorde la même matière première aux cieux et aux êtres sublunaires.

F. *L'unité de l'intelligence humaine.*

En cette circonstance, comme en la plupart des cas, Jean de Jandun se range pleinement à l'opinion d'Averroès ; cette opinion lui paraît être, en effet, l'interprétation fidèle de la pensée d'Aristote et l'expression de la vérité philosophique.

Or, la doctrine d'Aristote, dont notre auteur se montre l'inébranlable tenant, se heurte fréquemment à la doctrine chrétienne. En ces conflits, quel sera le parti de Jean de Jandun ?

Voici, par exemple, la grande hérésie Averroïste qui, à l'ensem-

1. *Ioannis de Ianduno In libros Aristotelis de Coelo et Mundo quae extant quæstiones subtilissimæ : quibus nuper consulto a diecimus* Averrois *sermonem de substantia orbis cum eiusdem Ioannis Commentario ac quæstionibus.* Venetiis apud Iuntas. Anno MDLII. *De Coelo et Mundo* lib. I, quæst. XXIII, p. 14, col. d, à p. 16, col. c.

ble des hommes, attribue une intelligence immortelle unique, l'intelligence active. Quelle attitude Jean de Jandun va-t-il prendre à l'égard de cette hérésie?

Après avoir développé la théorie averroïste de l'intelligence active, il ajoute [1] :

« Voilà ce que le Commentateur répondrait à cette question. Mais bien que cette opinion soit celle d'Aristote et du Commentateur, bien qu'en outre, cette opinion ne puisse être réfutée par raisons démonstratives, cependant, je réponds autrement : Je dis que l'intelligence n'est pas, en tous les hommes, numériquement une ; je dis qu'elle est différente dans les divers hommes et qu'il y a autant d'intelligences que de corps ; je dis que cette intelligence est une perfection qui donne l'existence à chaque homme. Tout cela, je ne le prouve pas par quelque raison démonstrative, car je ne sache pas que cela soit possible ; si quelqu'un sait le démontrer, je l'en félicite. Cette conclusion, j'affirme tout simplement qu'elle est vraie, et c'est par la foi seule que je tiens pour elle sans éprouver aucun doute.

» Aux raisonnements que l'on objecte contre cette opinion je répondrais brièvement que sont possibles en Dieu toutes les conséquences, réputées impossibles, auxquelles ces raisonnements nous conduisent.

. . . . . .

» Le principe, donc, en vertu duquel je tiens la conclusion pour vraie, est aussi celui en vertu duquel je tiens pour véritables toutes les conséquences qui résultent nécessairement de cette conclusion ; et je n'ai pas d'autre raison pour les admettre. Il y a plus : Si, de cette thèse, par la vertu de l'argumentation, quelqu'un venait à déduire des conséquences contradictoires, j'aimerais encore mieux admettre ces conséquences que de renier cette thèse.

» Je crois que quiconque tenterait, d'une autre manière, de délier les raisonnements que l'on peut objecter à cette thèse, par l'insuffisance même de la solution qu'il proposerait, rendrait cette thèse improbable bien plus qu'il ne lui donnerait du soutien. »

De l'attitude que Raymond Lull reprochait aux Averroïstes de prendre, nous avons là, semble-t-il, un saisissant exemple. N'avons-nous pas entendu Jean de Jandun proclamer qu'il tenait pour entièrement assuré par la foi ce que la Philosophie, d'une

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de anima* ; lib. III, quæst. VII ; éd. cit., fol. 66, col. a.

manière irréfutable, lui démontre être faux ? Sa pensée ne se résume-t-elle pas, de la manière la plus formelle et la plus précise, en un *credo quia absurdum* ?

G. *Les rapports du Dogme et de la Philosophie.*
La force infinie de Dieu.

Cette pensée n'est ni si simple ni si déraisonnable.

Des rapports entre le Dogme et la Philosophie, Jean de Jandun a conçu une théorie fort complète et fort logiquement ordonnée ; à cette théorie, il fait, au cours de ses divers ouvrages, de très nombreuses allusions ; si nous voulons bien prendre la peine de recueillir ces diverses allusions, il nous sera facile ensuite, à l'aide de ces fragments épars, de reconstruire le système entier.

Il nous suffira même, pour reconnaître toutes les lignes principales de l'édifice, de lire ce que notre auteur a écrit au sujet d'un seul et même conflit entre la Philosophie et la foi chrétienne.

La Dynamique d'Aristote veut qu'il y ait proportionnalité entre la force qui meut un mobile et la vitesse du mouvement de ce mobile ; le mouvement diurne, dont le premier mobile est mû de toute éternité, étant de vitesse finie, le premier Moteur doit être éternel en durée, mais de force bornée ; telle est la conséquence à laquelle Aristote parvient en sa *Physique* aussi bien qu'en sa *Métaphysique*. Le Commentateur suit, bien entendu, la doctrine du Philosophe. A l'encontre d'une telle doctrine, au contraire, se dresse la foi catholique ; elle ne peut souffrir que l'on assigne des bornes à la force divine, que l'on dise à Dieu : Tu peux mouvoir tel mobile avec telle vitesse, mais tu ne saurais le mouvoir plus vite.

A trois reprises, Jean de Jandun se trouve amené à parler de ce conflit ; écoutons ce qu'il en dit.

Des trois textes que nous voulons citer, voici le premier [1] ; il résume en quelque sorte toute la doctrine dont nous retrouverons mainte autre application.

« A cette question : Dieu est-il infini en force ? nous devons répondre selon la foi et la vérité ; or elles posent que Dieu est infini en force. En cette vie, nous ne pouvons pas avoir de Dieu une connaissance parfaite, encore que des autres êtres séparés de la

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. II, quæst. IV ; éd. cit., coll. 127-128.

matière, il nous soit possible, dans une certaine mesure, de connaître l'essence. C'est seulement en la céleste patrie, où Dieu sera vu face à face, qu'il sera donné à la créature de le connaître parfaitement ; et c'est en cela que consiste la félicité suprême que nous attendons.

» Voilà donc l'opinion qui doit être fermement tenue pour véritable. Mais c'est ce que n'ont pas vu Aristote et le Commentateur, attendu que l'on ne peut, à l'aide de démonstrations tirées de ce que les sens perçoivent, se convaincre que Dieu est infini en force. Ces Philosophes, en effet, ne reçoivent que les démonstrations qui sont tirées des choses perçues par les sens. Au huitième livre des *Physiques*, par exemple, le Commentateur dit : L'épreuve qui manifeste la vérité des raisonnements, c'est l'accord avec ce que les sens perçoivent. Ils ne parlaient donc qu'au point de vue naturel.

» Albert dit également, au premier livre du traité *De generatione* : Que me parlez-vous de miracles lorsque nous dissertons de Physique? De même, puis-je dire : Alors que nous parlons seulement de choses dont on peut être convaincu par le témoignage des sens, que m'importe une puissance surnaturelle que le sens ne peut saisir ?

» Ainsi Aristote et le Commentateur parlaient seulement au point de vue naturel ; c'est de la sorte, c'est par voie purement naturelle que leurs raisonnements procèdent ; par conséquent, on ne peut, comme le veulent certaines personnes, réfuter ces raisonnements à l'aide de solutions naturelles, mais seulement à l'aide de solutions surnaturelles, parce que la puissance divine peut plus que ne peut la nature.

» Voilà pourquoi j'affirme tout simplement et en toute certitude cette proposition : Dieu est infini en force et, par conséquent, ne peut être parfaitement connu, car il n'est adéquat à aucun effet sensible. En cette question, comme en toutes les autres, j'accorde mon très ferme consentement aux enseignements de la Sainte Ecriture et des docteurs, enseignements qui sont prouvés par les miracles de Dieu. Mais je ne sais pas prouver mon opinion à l'aide d'une démonstration tirée des choses perçues par les sens. J'y crois simplement ; et là sera le mérite ; car si la certitude en était connue par démonstration naturelle, il n'y aurait plus de mérite à la croire ; en effet, les mérites cessent là où la raison fournit une épreuve convaincante. »

Plus loin, après avoir exposé, au sujet de la question qui nous

occupe, la solution péripatéticienne, Jean de Jandun conclut en ces termes [1] :

« Voilà la détermination à laquelle se sont arrêtés Aristote et le Commentateur, qui parlent au point de vue naturel, et en tant que l'on peut être convaincu par ce que les sens ont perçu.

» Aussi faut-il déterminer d'autre manière la réponse à cette question, si l'on suit la foi et la vérité. Le premier Principe, qui est le Dieu de gloire, est de puissance infinie en ce qui concerne l'intensité de sa force ; pour ce qui est de lui, il peut accroître à l'infini la vitesse du mouvement ; il peut aussi, en ce qui est de lui, mouvoir en un instant ; sa force n'est donc pas bornée à une certaine action déterminée. Cela est absolument véritable et nul ne peut contredire à cette vérité.

» Il est exact qu'Aristote et le Commentateur n'ont pas vu cela. Ils n'ont rien admis, en effet, que ce dont le témoignage des sens nous peut convaincre. Mais cette proposition ne peut être démontrée au point de vue naturel ; on n'en peut être convaincu par ce que les sens perçoivent, car elle est au-dessus de la nature et de son œuvre. Dieu peut faire ce que la nature n'est pas apte à comprendre et à saisir, car son opération se tient à une distance infinie au-dessus de l'opération de la nature. Il nous faut donc tout simplement croire à cette proposition, sans aucune démonstration naturelle ; il nous y faut tenir fermement, car nous en sommes informés par la foi sainte et véritable de l'Église sacrée ; il nous faut accorder respectueusement notre assentiment aux docteurs ; en effet, c'est parce que nous croyons sans posséder de raisons qui soient tirées des choses perçues par les sens, que nous avons du mérite ; car il n'y a aucun effet sensible par lequel on puisse être convaincu de cette vérité. »

De cette dernière assertion, voici maintenant le développement [2] :

« Le physicien ne doit rien admettre qui n'apparaisse au sens, ou qui ne puisse être examiné à l'aide de quelques effets manifestes au sens, ou qui ne doive être supposé en vertu de tels effets (*Naturalis philosophus non debet aliquid ponere quod non appareat ad sensum, aut quod non possit ex aliquibus apparentibus ad sensum investigari aut poni*). En effet, ce qui éprouve la vérité des raisonnements, c'est qu'ils s'accordent avec les choses perçues par les sens (*Experimentum sermonum verorum est ut*

1. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. XII, quæst. XV ; éd. cit., coll. 685-686.
2. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. VIII, quæst. XX ; éd. cit., fol. 125, col. a.

concordent cum rebus sensatis), comme le dit le Commentateur au huitième livre de la *Physique*. Or, à présent, rien n'apparaît à notre sens par quoi nous puissions, d'une manière immédiate ou médiate, être convaincus de l'existence d'un moteur de force infinie et capable de produire un mouvement en un temps nul ; en effet, tout mouvement, toute révolution se fait en un temps déterminé et possède une vitesse déterminée. »

Les thèses de Jean de Jandun sont d'une netteté et d'une fermeté qui ne laissent rien à désirer.

Les propositions qui sollicitent l'adhésion de l'homme sont de deux sortes ; les unes sont d'ordre naturel, les autres d'ordre surnaturel.

Touchant les propositions d'ordre naturel, Jean de Jandun professe un positivisme absolu. Les propositions d'ordre naturel, ce sont celles que formule le *Naturalis philosophus*, le physicien. Or les seuls principes que le physicien ait le droit d'invoquer, ce sont les principes qui sont justifiés, directement ou indirectement, par la connaissance des choses sensibles ; directement, car le physicien peut s'appuyer sur une vérité que le témoignage des sens rend manifeste ; indirectement, car il peut poser des hypothèses que le sens conduit à admettre, ou bien encore développer des raisonnements dont la justesse a pour contrôle la concordance entre leurs conséquences et les perceptions du sens. De toute façon, la connaissance acquise par la perception sensible est, pour les propositions d'ordre naturel, l'unique source de certitude.

Dès lors, la portée de ces propositions ne saurait, en aucun cas, excéder les bornes du domaine où s'exerce la perception sensible. Lorsqu'un physicien déclare qu'une certaine chose n'existe pas, il veut simplement dire qu'aucun effet accessible aux sens n'en manifeste l'existence ; lorsqu'il dit qu'une chose est impossible, il veut seulement affirmer qu'aucun des agents que les sens nous permettent d'étudier ne la saurait produire.

Dès là qu'une proposition ne peut être démontrée à l'aide de principes tirés de la connaissance sensible, elle est inaccessible à la raison de l'homme, du moins en cette vie. Pour admettre ou rejeter cette proposition, l'homme n'a plus d'autre motif que l'enseignement de l'Église. Si la foi aux vérités que l'Église nous révèle est méritoire, c'est précisément parce que ces vérités ne sont pas susceptibles de preuves aptes à convaincre la raison, c'est-à-dire de preuves appuyées sur le témoignage des sens. Il faut cependant, pour que notre foi ne soit pas déraisonnable,

que l'Église justifie son autorité par quelque preuve saisissable à la perception du sens ; cette preuve est donnée par les miracles.

Ainsi les vérités d'ordre naturel sont imposées à notre raison par la Physique, au nom de l'expérience sensible ; les vérités d'ordre surnaturel sont imposées à notre croyance, par la Doctrine catholique, en vertu d'une autorité que les miracles confirment. Entre la Physique et la Doctrine catholique, il ne reste pas la moindre place pour une Métaphysique.

Telles sont les thèses que Jean de Jandun soutient avec une inébranlable fermeté, qu'il invoque toutes les fois que l'occasion s'en présente, qu'il formule toujours dans les mêmes termes, en homme dont la pensée est parfaitement claire et la conviction parfaitement arrêtée.

Voyons comment notre auteur use de ces thèses générales dans les diverses circonstances où le Dogme catholique se trouve en contradiction avec l'enseignement des Philosophes.

H. *La création du Monde.*

Aristote et Averroès nient que Dieu ait pu créer le Monde à partir du néant. « Cependant [1], nous devons, avec la foi chrétienne, tenir pour absolument vrai que Dieu a produit toutes choses par innovation, à partir du néant, et non pas à partir de quelque sujet préexistant. Mais cette production ne fut point celle de quelque chose que l'on fait, ce ne fut pas un devenir, sinon par homonymie, bien que le terme de cette production fût de même sorte que le terme d'une fabrication naturelle ; cette production est appelée création et émanation simple. Les Philosophes païens ont ignoré ce mode de production ; et cela n'est pas étonnant, car il ne peut pas être connu au moyen des choses sensibles et l'on ne saurait, non plus, en être convaincu à l'aide de quelques raisonnements dont les conséquences concordent avec les choses sensibles. Ces Philosophes, donc, qui ont tiré toutes leurs connaissances de raisonnements dont les conséquences concordent avec ce que le sens a perçu (*Ideo illi qui sumpserunt cognitiones suas ex rationibus concordantibus sensatis*), ces Philosophes, disons-nous, ne sont pas parvenus à la notion de ce mode de fabrication ; d'autant que ce mode est fort rare puisqu'il

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. I, quæst. XXII ; éd. cit., fol. 20, coll. a et b.

n'a eu lieu qu'une seule fois, et qu'un très long temps s'est écoulé depuis lors.

» Mais ceux qui ont eu connaissance de ce mode de production, c'est par une autre voie qu'ils l'ont connu; c'est par l'enseignement autorisé des saints, par des révélations, et autres moyens de ce genre. »

Endépit donc des objections des Philosophes, « le Monde a été produit par innovation [1], alors qu'auparavant, il n'existait point du tout; mais il n'a pas été produit par un procédé de même nature qu'une génération, qu'une fabrication ou qu'une transmutation quelconque; il a été produit par une création, qui n'est point une génération, sinon par homonymie, et qui est une simple émanation. Ce mode de production est demeuré ignoré de ceux qui, en toutes choses, n'ont ajouté foi qu'au témoignage des sens (*qui ex sensibilibus fidem receperunt de omnibus*). On ne peut pas le démontrer, car il surpasse la nature. Mais il nous est enseigné par la foi et la vérité, et, d'accord avec la croyance des docteurs sacrés, nous devons croire fermement que Dieu a, de rien, créé toutes choses. »

« ... Cette conclusion, dit ailleurs Jean de Jandun [2], présuppose l'éternité du Monde et, cette éternité, c'est bien ce que veulent Aristote et son Commentateur. Cependant, selon la foi et la vérité, pour les causes matérielles accidentellement ordonnées, il n'y a nullement progression à l'infini, car la matière n'est pas éternelle; la matière a commencé, non par l'effet d'un mouvement, mais par un autre mode de production, par une émanation simple, à laquelle le nom de mouvement ne peut convenir que par homonymie. Ce mode de production, Aristote ni le Commentateur ne l'ont vu, car les choses perçues par les sens ne nous en peuvent convaincre; il est, en effet, au-dessus de la nature. »

Averroès [3] n'a pas eu tort de tourner en dérision les Motekallemîn et Avicenne, qui voulaient que Dieu eût, de rien, créé le Monde; ces gens, en effet, affirmaient la création du Monde comme une vérité d'ordre naturel. « Il faut noter avec soin que le Commentateur reprend ceux qui tiennent ce langage : De rien, quelque chose peut être fait; et il les reprend avec raison, car cela est impossible suivant les voies de la nature. Il est vrai

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. I, quæst. XXIX; éd. cit., fol. 19, col. d.
2. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. II, quæst. VII; éd. cit., col. 145.
3. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. II, quæst. XI; éd. cit., col. 174.

cependant que, de rien, Dieu peut faire et a fait quelque chose ; cela, personne ne le peut nier, mais cela est au-dessus de la nature. »

Averroès a donc fort souvent raison lorsqu'il attaque les théologiens de l'Islam ; mais ses critiques n'ont point d'effet sur la Théologie catholique :

« Sachez [1] que le Commentateur écrit, au sujet de tout ce qui » vient d'être dit : « Tout cela, ce sont des discours d'apologistes, » des propos vulgaires que tiennent les théologiens (*legislatores*) ; » tout cela est fort éloigné de la vérité et étranger à l'intelli- » gence humaine ». De même, au prologue du troisième livre des *Physiques*, il écrit : « Les apologistes de notre Religion, que » nous admettons dans les villes, donnent aux esprits des habi- » tudes par lesquelles les principes nécessaires se trouvent cor- » rompus ». Le Commentateur parle des apologistes de sa Religion, qui est tirée de la loi de Mahomet. Mais s'il entendait parler de notre Religion, il mentirait, car tout, en notre Religion, est vrai et prouvé par les miracles de Dieu, du Créateur glorieux. »

I. *La liberté.*

Un des conflits les plus directs entre la Philosophie péripatéticienne et la foi a pour sujet la liberté. Pour la Philosophie péripatéticienne bien comprise, il ne peut y avoir action libre ni de la part de Dieu ni de la part de l'homme, car il n'y a pas de contingence. Une chose possible, c'est une chose qui sera nécessairement à un certain moment ; une chose qui ne sera jamais, c'est, tout simplement, une chose impossible. Parler, donc, d'une chose qui pourrait être et qui, cependant, ne sera pas, c'est énoncer un non-sens.

« Mais, direz-vous [2], un tel peut être pape avant sa mort, qui, cependant, ne sera pas pape. A cela il faut répondre : S'il ne devient pas pape avant sa mort, c'est qu'il n'a pas possédé la papauté en puissance. Toutefois, selon la foi et la vérité, nous devons dire qu'il y a des choses engendrables, qui peuvent être engendrées et qui ne seront jamais engendrées ; quelqu'un peut vouloir quelque chose qu'il ne voudra pas, peut faire quelque

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. II, quæst. II ; éd. cit., fol. 24, col. a.

2. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. I, quæst. XXXIV ; éd. cit., fol. 22, col. b.

chose qu'il ne fera jamais. Cela, nous le devons croire, bien qu'Aristote n'eût pas été en état de le concevoir, car il ne le pouvait démontrer à partir des choses sensibles. Mais ce principe est nôtre, parce qu'il est surnaturel et qu'il est au pouvoir de Dieu qui peut tout. Par là [qu'il ne peut être démontré], nous avons mérite à le croire, car, selon Saint Augustin, le mérite cesse là où la raison humaine fournit une preuve. Ainsi, en la matière première, existent des choses qui sont susceptibles d'être engendrées et qui ne seront jamais engendrées. »

Donc, selon l'enseignement d'Aristote, « rien absolument ne sera contingent [1]. Certains théologiens ajoutent qu'Aristote se contredit lui-même..., car il dit que certaines choses sont contingentes. Ces théologiens prétendent donc qu'Aristote est en contradiction expresse avec lui-même ; aussi n'admettent-ils pas que Dieu agisse par nécessité ; ils admettent qu'il agit librement, car il peut ne point agir.

» Mais, sauf le respect que je dois à ces personnes, je leur répondrai qu'Aristote n'est point en contradiction avec lui-même ; il lui faut admettre, en effet, que tous les êtres sont nécessaires, suivant un certain mode de nécessité ; aussi a-t-il admis que toute chose qui sera dans l'avenir adviendra d'une manière nécessaire.

» Toutefois, pour comprendre ce que dit Aristote, il convient de remarquer qu'il y a deux sortes de nécessités.

» Il y a une nécessité continue, qui est en tout temps et en chaque partie du temps. Ainsi Dieu est nécessaire de nécessité continue, car il est en tout temps.

» Il y a une autre nécessité qui est la nécessité discontinue, et celle-ci, à son tour, est de deux espèces.

» L'une d'elles est déterminée à la fois en la nature et pour nous. Si une chose, par exemple, n'existe pas en tout temps, mais seulement durant une partie déterminée du temps, et si nous pouvons prévoir d'avance en quel temps elle existera, cette chose est déterminée à la fois en la nature et pour nous. Ainsi les éclipses futures sont de nécessité discontinue, et cette nécessité est déterminée à la fois en la nature et pour nous ; une telle éclipse se produira, en effet, à une époque déterminée, qui peut être également connue d'avance, par nous, d'une manière bien déterminée.

» Il y a une autre nécessité discontinue, qui est déterminée en la nature, mais qui n'est pas déterminée pour nous. L'événement

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. XII, quæst. XXII ; éd. cit., coll. 715-716.

dont il s'agit arrive bien en une certaine partie déterminée du temps, mais cette époque, nous ne pouvons la connaître d'avance d'une manière déterminée, parce que cet événement est rare et inaccoutumé. Qu'un homme, par exemple, en creusant la terre, trouve un trésor; voilà une chose qui est nécessaire de nécessité discontinue, déterminée en la nature, bien qu'indéterminée pour nous.

» Venons maintenant à la question... Aristote, dirons-nous, affirmerait que toutes choses sont nécessaires de l'une ou de l'autre de ces trois manières; soit de nécessité continue; soit de nécessité discontinue, déterminée à la fois en la nature et pour nous, comme les éclipses et les levers du Soleil et des étoiles; soit, enfin, de nécessité discontinue, déterminée en la nature, mais indéterminée pour nous.

» Ce qui arrive de cette dernière manière arrivera nécessairement, et c'est pourquoi cela est possible; sinon, des contradictoires existeraient en la même chose et au même instant, ce qui va contre le premier des axiomes : Une même chose ne peut pas, à la fois, être et ne pas être. Cela arrive donc par une nécessité qui n'est pas un effet de la violence, qui n'est pas une nécessité continue, mais bien une nécessité discontinue par laquelle cela est déterminé en la nature, mais indéterminé pour nous; cette nécessité découle de l'incompossibilité des contradictoires. On nomme contingentes ces choses qui sont [déterminées en la nature, mais] indéterminées pour nous. »

C'est bien là, semble-t-il, la seule notion de contingence que le Péripatétisme puisse admettre; la contingence est un simple caractère illusoire, dont nous marquons les événements qui arriveront nécessairement, lorsque nous sommes incapables de les prévoir avec certitude; si nous prétendions y voir une réalité, une possibilité simultanée d'être et de ne pas être, nous admettrions une pure contradiction. Nous avions entendu, déjà, Guido Bonatti, désireux de justifier les prédictions de l'Astrologie, exposer cette théorie péripatéticienne de la contingence; mais si clairs que fussent ses développements, ceux de Jean de Jandun les surpassent encore en précision.

« Voilà, poursuit notre auteur, ce que dirait Aristote. Mais nous, selon la foi et la vérité, nous devons croire le contraire, car Dieu a fait librement toutes choses, et cela de telle manière qu'il pouvait faire chaque chose ou ne pas la faire; de même, telle chose qui est possible ne sera jamais. Mais cela, Aristote, en suivant ses principes, ne l'a pas vu, car cela ne peut être démontré à par-

tir des choses sensibles. Cela, nous le tenons pour vrai, en respectueuse communauté de sentiments avec les saints docteurs de l'Église sacrée, parce que nous en sommes informés par la foi et la vérité. »

J. *La perpétuité du Monde.*

Ce qui peut être, c'est, pour Aristote, ce qui sera nécessairement à une certaine époque ; ce qui ne sera jamais, est tout simplement impossible ; une chose qui ne sera jamais détruite, c'est une chose indestructible ; l'éternel et le nécessaire se confondent. Prétendre, donc, que Dieu a créé un Monde susceptible d'être détruit et qu'il peut cependant, s'il le veut, lui maintenir une existence qui n'aura pas de fin, c'est formuler un non-sens. « Mais ce jugement ne vaut point [1] contre la puissance divine et la foi ; Dieu peut faire quelque chose que, cependant, il ne fera jamais ; il peut donc faire qu'un être susceptible de génération et de corruption demeure perpétuellement. Mais cela est au-dessus de la nature, en sorte que cela ne peut être démontré à partir des choses sensibles ; et si cela pouvait être démontré, nous n'aurions plus de mérite à le croire. La puissance divine fait donc plus que notre intelligence ne saurait comprendre. »

« Qui tient [2] pour les principes de la vérité et de la foi doit dire ceci : Une chose qui est, de soi, corruptible, peut être perpétuée par autrui, savoir par Dieu. On n'en peut pas être convaincu à l'aide de ce qui a été perçu par les sens ; aussi Aristote n'a-t-il pu le comprendre, car il se fiait seulement aux choses dont on peut être convaincu au moyen de ce que les sens ont perçu ; et il en était de même du Commentateur. »

K. *La spiritualité et l'immortalité de l'âme.*

L'âme humaine a commencé d'être ; elle n'est pas éternelle dans le passé ; partant, elle n'est pas nécessaire, elle peut être détruite ; mais dire qu'elle peut être détruite, c'est dire qu'elle le sera nécessairement quelque jour ; l'immortalité de l'âme est donc, pour tout péripatéticien, un dogme inadmissible.

« Telle a été [3], en effet, la doctrine d'Aristote et, surtout, celle

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. I, quæst. XXXIII ; éd. cit , fol. 21, col. c.
2. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. I, quæst. XXXV ; éd. cit., fol. 22, col. d.
3. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de anima*, lib. III, quæst. V ; éd. cit., fol. 60, coll. a et b. — Cf. *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. XII, quæst. IV ; éd. cit.. col. 648.

du Commentateur ; cèla, je ne le révoque pas en doute. Toutefois, je réponds, et je déclare fermement que l'on doit répondre autrement :

» L'âme intellectuelle est la forme substantielle qui donne l'existence au corps humain, et elle est unie à ce corps suivant l'existence même.

» L'existence de cette forme substantielle a un commencement ; non pas qu'elle commence par l'effet de quelque agent particulier qui la tirerait de la puissance de la matière ; elle tient son commencement de l'Agent universel qui est la cause de toute existence, c'est-à-dire du Dieu suprême ; Dieu la produit sans mouvement ni transmutation, sans aucun sujet préexistant, de la même façon qu'il a créé toutes les autres choses.

» Par la vertu divine, cette substance sera perpétuée dans l'avenir, bien que, de soi, elle soit susceptible d'être anéantie.

» Je dis aussi et je tiens fermement pour vrai que cette substance possède certaines vertus naturelles, qui ne sont pas les activités de certains organes corporels, mais qui ont leur fondement immédiat en l'essence même de l'âme ; ces vertus sont l'intelligence en puissance, l'intelligence en acte et la volonté. Ces vertus sont élevées au-dessus de la matière ; elles surpassent en excellence la capacité de la matière corporelle, elles sont transcendantes aux facultés de cette matière, et cela en raison de la substance même de l'âme ; elles sont, en effet, conséquences de cette substance qui ne peut être totalement enfermée en la matière ; bien donc que cette substance soit en la matière, elle garde une certaine action à laquelle la matière corporelle ne participe pas.

» Après la mort, cette substance peut pâtir par l'effet du feu corporel ; elle peut, sur l'ordre du Dieu créateur, être de nouveau réunie à son corps.

» Selon notre foi, toutes les propriétés qui viennent d'être attribuées à cette âme sont véritables, simplement et absolument. Mais de ces propositions, je n'entends point apporter ici de démonstration, et il n'est pas, que je sache, possible de les démontrer. Je pense qu'il les faut croire d'une foi toute simple, et qu'il faut croire de même une multitude de vérités, sans aucune raison démonstrative, sur la seule autorité de la Sainte Écriture prouvée par les miracles divins. En les recevant ainsi, nous acquerrons des mérites ; car les Docteurs enseignent que la foi n'est pas méritoire là où la raison humaine fournit une preuve.

» Quant aux raisonnements des Philosophes, qui semblent contredire à cette doctrine, il les faut délier suivant les prémisses qui viennent d'être posées...

» Si, d'ailleurs, au premier aspect, quelque chose paraissait insuffisant en la solution de ces raisons, il n'en faudrait pas être troublé ; il est certain, en effet, que l'autorité divine nous doit inspirer une confiance beaucoup plus grande que n'importe quel raisonnement d'invention humaine ; de même que l'autorité d'un seul philosophe l'emporte sur quelque faible raisonnement proposé par un enfant. »

« Aristote [1], il est vrai, et le Commentateur ont dit ce qui vient d'être rapporté ; et selon les principes qui correspondent aux choses perçues par les sens, ils n'eussent pu faire une autre supposition (*Quamvis Aristoteles et Commentator sic dicerent, et non possent aliud ponere secundum principia correspondentia rebus sensatis*). Cependant, moi, je réponds autrement ; je dis que l'âme intellectuelle de l'homme est la forme qui communique son existence au corps humain ; je dis qu'elle est absolument indivisible ; qu'elle n'est étendue ni par elle-même ni par accident ; je dis qu'elle donne la perfection au corps humain tout entier et à chacune de ses parties, sans aucune autre forme substantielle inhérente à la matière. Cette âme intellectuelle a été innovée ; elle a commencé d'être après qu'elle n'était pas ; elle a été innovée non par génération, mais par création à partir du néant. Dans l'avenir, elle sera perpétuée par la vertu divine. Toutes ces propositions que formulent les catholiques fidèles, je déclare qu'elles sont vraies tout simplement et sans aucun doute ; mais je ne sais pas les démontrer ; je félicite ceux qui savent les démontrer ; mais, pour moi, c'est par la foi seule que je les soutiens et confesse.

» Je résous par la même méthode la raison que l'on objecte. Bien que toute forme inhérente à la matière soit corruptible, je dis cependant que Dieu peut la perpétuer et la préserver éternellement de toute corruption. Par quel procédé, je l'ignore, mais Dieu le sait. »

Arrière donc toute tentative de conciliation entre l'enseignement des Philosophes et la doctrine de l'Église catholique. En toutes choses, les Philosophes se sont contentés d'affirmer ce qui se pouvait tirer de la connaissance sensible. En ce qu'ils ont dit, rien ne peut nous apprendre ce qu'il a plu à la toute-puissance de Dieu de faire ou de ne pas faire.

« Je dis [2] et j'affirme sans aucune hésitation que l'âme intel-

1. Joannis de Janduno *Quæstiones in libros de anima*, lib. III, quæst. XII ; éd. cit., fol. 71, col. b.

2. Joannis de Janduno *Op. laud.*, lib. III, quæst. XXIX ; éd. cit., fol. 94, col. b.

lectuelle de l'homme n'est pas éternelle dans le passé ; elle a commencé d'être ; elle a été innovée ; elle n'a pas été produite, par voie de génération, par quelque agent particulier ; elle a été créée par Dieu lui-même, créateur de toutes choses ; et cependant, par la volonté de Dieu, elle durera éternellement dans l'avenir ; par cette volonté de Dieu, elle sera un jour réunie à un corps qui sera numériquement le même que celui où elle a déjà été.

» Mais toutes ces vérités, je ne prétends point les démontrer, ni faire voir qu'elles s'accordent soit avec les paroles, soit avec les principes des philosophes païens ; je ne crois pas, d'ailleurs, que cela soit possible. J'estime qu'il vaut mieux dire qu'ils se sont trompés que de leur imposer faussement une opinion, alors qu'ils ont conçu le contraire de cette opinion ; le mensonge, en effet, est, par soi, chose coupable, et nous devons le fuir, comme dit Aristote au quatrième livre de l'*Ethique*.

» Ces conclusions, donc, c'est en vertu de la foi seule que j'en affirme tout simplement la vérité ; je crois, en effet, que la puissance de Dieu peut tout faire. A l'aide de ce même principe, je répondrais à toutes les raisons d'où l'on tire argument contre ces vérités ; j'accorde, en effet, que toutes les conséquences qui en découlent nécessairement sont possibles à l'égard de la toute puissance divine. Si quelqu'un sait démontrer ces vérités et les mettre d'accord avec les principes des Philosophes, qu'il se réjouisse de son habileté ; je ne lui porte pas envie, mais je déclare qu'il surpasse ce dont je suis capable. »

L. *Théologiens et Artistes.*

Avant Jean de Jandun, nous l'avons dit, presque tous ceux qui avaient, au sein de l'Université de Paris, dirigé le progrès de la pensée étaient des théologiens ; avec Jean de Jandun, nous voyons, pour la première fois, les artistes s'élever au rang de chefs intellectuels ; et lorsque le temps marquera le milieu du XIV^e^ siècle, nous verrons les enseignements que donne la Faculté des Arts semer à profusion, en des œuvres vraiment géniales, les idées où réside le germe des sciences futures, tandis que la Faculté de Théologie ne produira plus un seul livre de philosophie qui mérite d'être lu.

Ce changement n'est pas un simple déplacement d'influence, un simple transfert de prééminence d'une Faculté à une autre Faculté ; il est beaucoup plus que cela ; il manifeste que l'atten-

tion des doctes a changé de direction, que la Philosophie a changé d'objet.

Jusqu'alors, la Philosophie dont on disputait dans les Écoles s'attaquait de préférence aux problèmes auxquelles la Théologie s'intéressait de son côté; sur les vérités que la sagesse divine a révélées, elle souhaitait de projeter un surcroît de lumière emprunté à la sagesse humaine. Ses longs et stériles efforts l'ont enfin amené à reconnaître que cette espérance n'était qu'une trompeuse ambition. Bien loin de pouvoir rendre plus claires et plus certaines les propositions que l'Église enseigne, la science des Philosophes ne peut que les obscurcir et les ébranler. Ces propositions, en effet, sont extérieures au domaine que les méthodes de la science humaine permettent d'explorer. Tirés de l'enseignement des sens, les principes de la Philosophie ne peuvent donner de conclusions certaines, à moins qu'on ne les applique aux choses qui tombent sous les sens, aux propriétés des corps célestes et sublunaires. Que le théologien se contente donc d'expliquer, à l'aide de l'Écriture et des Pères, ce que l'Église enseigne; qu'il ne recherche plus, en la Philosophie, une auxiliaire qui le trahirait. Que l'artiste, au contraire, demande à cette Philosophie de diriger ses études de Physique et d'Astronomie; c'est la besogne à laquelle elle est propre.

Que la Philosophie soit désormais, pour le théologien, une source de discussions stériles et dangereuses; qu'elle trouve, au contraire, dans les études de l'artiste, l'occasion de prouver sa fécondité; sont-ce là pensées coutumières à l'esprit de Jean de Jandun? On n'en saurait douter, croyons-nous, lorsqu'on lit le traité, d'une si élégante latinité, qu'il composa à Senlis, en 1323, à la louange de Paris, *De laudibus Parisius* [1].

Dans ce Paris dont il veut chanter les merveilles, ce qui retient, en premier lieu, l'attention de Jean de Jandun, c'est la Faculté des Arts, c'est sa Faculté [2]. Et quels termes d'une admiration émue il trouve pour parler de cette « rue dite du Fouarre » où l'on enseigne les sept arts libéraux, et où, « de plus, la clarté très agréable de toute lumière philosophique, répandant les rayons de la pure vérité, illumine les âmes capables de la recevoir... ! N'est-ce pas dans cette rue que sont démontrés les

1. Joannis de Janduno *Tractatus de laudibus Parisius* (*Paris et ses historiens au XIVe et XVe siècles. Documents et écrits originaux recueillis et commentés par* Le Roux de Lincy *et* L. M. Tisserand. Paris, 1867, pp. 31-79).
2. Joannis de Janduno *Op. laud.*, Pars I, cap. I : De laude Studii parisiensis, primo quantum ad facultatem philosophie seu artium; éd. cit., pp. 34-37.

résultats certains d'une philosophie infaillible et d'une science mathématique incontestable (*nonne dogmatizatur in vico philosophiæ infaillibilis et incontradicibilis doctrinæ mathematicæ certitudo*), qui indique les merveilleuses propriétés des nombres et des figures, soit considérés en eux-mêmes, soit concretisés (*contractorum*) par les grandeurs des corps célestes, par les sons harmoniques ou par les rayons visuels.

» O Dieu très glorieux, quelle idée vous nous avez donnée de votre amour pour les hommes, en leur fournissant les moyens de connaître les périodes fixées par vous aux mouvements célestes, les distances des centres, la grandeur des mondes, la situation des pôles, les vertus des Signes, l'ordre et les rangs des planètes ! »

Après qu'il a célébré, avec ce religieux respect, les sciences qu'enseigne la Faculté des Arts, Jean de Jandun chante l' « Éloge des théologiens » [1]. Piquant éloge, qu'accompagne en sourdine le rire à peine contenu d'une verve moqueuse. On souffrirait d'omettre une seule ligne de ce chef-d'œuvre d'ironie :

« Dans la très paisible rue nommée de Sorbonne, comme aussi dans nombre de maisons religieuses, on peut admirer des pères vénérables, des seigneurs, et, pour ainsi dire, des satrapes célestes et divins ; ils sont parvenus heureusement au faite de la perfection humaine, autant que le peut faire l'intelligence unie à la grandeur ; ils élucident solennellement les textes sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, par des exercices fréquents de lecture et de discussion ; par leurs éloquentes prédications souvent renouvelées, ils s'efforcent d'enraciner dans les cœurs les vérités salutaires de la loi divine, qu'ils réalisent en eux-mêmes par leurs saintes œuvres. O grandeur insondable de la toute puissance divine ! Combien de savants lecteurs des *Sentences*, voulant examiner les choses invisibles à la lumière de celles que vous avez rendues visibles, se fatiguent par leurs travaux, maigrissent dans les veilles et sont rongés par de continuels soucis ! Tantôt ils redressent les écarts des philosophes païens ; tantôt ils en écrasent les erreurs ; tantôt, enfin, ils revendiquent, comme il convient, pour la défense de la foi catholique, les vérités découvertes par les païens, grâce à la lumière naturelle, vérités qui étaient, pour ainsi parler, entre les mains de détenteurs illégitimes.

» Cependant, bien que tous ces hommes, qui font profession de rechercher ardemment la vérité, passent pour tendre vers une

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, Pars I, cap. II : De laudibus theologorum ; éd cit., pp. 38-41.

fin unique et suprême, savoir la connaissance et l'amour de la Souveraine Trinité, il leur arrive souvent (ce qui ne laisse pas d'étonner les gens un peu simples) de soutenir sur les mêmes conclusions des opinions opposées. N'en voit-on pas quelques-uns affirmer que toute la substance de l'homme est contenue dans une seule forme substantielle douée de plusieurs vertus, tandis que d'autres démontrent, au contraire, que l'âme sensitive et l'âme intellective se distinguent, en l'homme, par une diversité essentielle et substantielle. Quelques-uns assurent que les divers individus d'une même espèce ultime participent d'une certaine réalité qui est une et identique pour tous ; d'autres, au contraire, le nient absolument. Plusieurs d'entre eux assurent que toutes les puissances cognitives de l'âme sont tellement passives qu'elles n'agissent ni en elles-mêmes ni dans leurs objets ou sujets ; d'autres, au contraire, avec non moins d'évidence, pensent convaincre leurs auditeurs que, du moins, ces puissances créent et produisent elles-mêmes leurs actes indirects, suivant la détermination ou disposition des objets.

» C'est dans ces questions et d'autres semblables que ces hommes spéculatifs, dont le regard n'est pas obscurci par le nuage des passions terrestres, livrent des combats intellectuels pour la découverte de la vérité. L'un objecte, l'autre résout l'objection ; le premier réplique, le second réfute. Et, pour me résumer en quelques mots, tout ce que, dans la discussion de ces problèmes, l'un s'efforce d'animer et de fortifier d'une main puissante, l'autre, le bras levé, s'étudie à le renverser ou à l'ébranler, sauf à confesser d'abord pleinement et de toute manière son attachement sincère et inviolable à l'intégrité des articles de foi.

» Quelle utilité, quel avantage la religion catholique tire-t-elle de cet exercice ? Dieu le sait, et ces hommes eux-mêmes s'empresseront de le faire connaître à celui qui demandera, non par moquerie, mais pour son instruction, dans un lieu et en un temps convenables, la raison de ce mode de procéder. »

Érasme sera plus amer, Vivès plus violent, Rabelais plus grossier ; aucun d'eux ne plantera avec autant de sûreté un dard aussi aigu ; aucun d'eux ne fera une blessure si profonde ni si dangereuse.

Frappée de pareils traits, la Métaphysique qu'avait engendrée l'union du Péripatétisme avec le Dogme chrétien ne saurait vivre plus longtemps à l'Université de Paris. Nous allons l'y voir mourir.

PIERRE DUHEM.

CHAPITRE VIII

GUILLAUME D'OCKAM ET L'OCCAMISME

I

Guillaume d'Ockam.
De la date de quelques-uns de ses ouvrages

Les tendances qui semblent avoir vraiment sollicité l'esprit du Docteur Subtil ont été très fortement détournées de leur cours par ceux auxquels on donne habituellement le titre de Scotistes. Peut-être trouverons-nous plus de fidélité aux directions de Duns Scot en celui que l'on regarde le plus souvent comme l'ardent adversaire du Scotisme, en Guillaume d'Ockam.

Jusqu'au jour où éclatèrent ses démêlés, demeurés célèbres, avec le pape Jean XXII, Guillaume d'Ockam a mené une vie [1] qui nous demeure profondément inconnue. Nous savons seulement qu'il était né à Ockam, village du comté de Surrey, qu'il était franciscain et qu'il enseignait à Paris ; la tradition ajoute qu'il avait, auparavant, lu les *Sentences* à Oxford.

Avant de composer ses écrits de polémique antipapiste, qui sont demeurés célèbres, Ockam avait composé nombre d'ouvrages où l'orthodoxie la plus sévère ne trouve rien à reprendre. Parmi ces ouvrages, il en est de pure Théologie ; d'autres, qui sont les plus connus, sont consacrés à la Logique ; enfin, pour connaître les opinions que notre auteur professait en Physique et en Métaphysique, nous en pourrons lire cinq qui sont d'une importance extrême : Les questions sur les quatre livres des *Sentences*, les *Quodlibeta*, le *Tractatus de successivis*, les *Quæstiones in librum Physicorum* et les *Summulæ in libros Physicorum*.

1. Sur la vie de Guillaume d'Ockam, voir l'article : *Ockham or Occam, William*, inséré par R. L. Poole dans le *Dictionary of National Biography* edited by Sidney Lee, vol. XLI, pp. 357-362, London, 1895.

Les questions sur les *Sentences*, composées par Guillaume d'Ockam, combattent certaines opinions de Pierre Auriol; pour exposer ces opinions, Ockam emprunte textuellement de longs passages à la seconde rédaction de l'écrit qu'Auriol a composé sur le premier livre des *Sentences* [1]. Or M. Noël Valois a fort bien montré [2] que cette seconde rédaction datait de 1318 ou, au plus tard, de 1319. Il faut donc placer vers 1320, au plus tôt, la rédaction, par Guillaume d'Ockam, de ses *Quæstiones super libros Sententiarum* [3].

D'autre part, une des plus anciennes éditions [4] des *Quodlibeta*

1. Pierre Duhem, *Dominique Soto et la Scolastique parisienne*, XII (*Etudes sur Léonard de Vinci*, 3e série, pp. 341-342).

2. Noël Valois, *Pierre Auriol, frère mineur* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 485 et p. 500).

3. Une édition du *Scriptum super primum librum Sententiarum* fut donnée en 1483; elle ne porte ni le nom de l'imprimeur, ni l'indication du lieu d'édition; mais il a été établi qu'elle avait été imprimée à Essling par Conrad Fyner.

La première édition complète est la suivante, dont nous nous servirons :

Tabule ad diversas hujus operis Magistri Guilhelmi de Ockam *super quatuor libros sententiarum annotationes et ad centilogii theologici ejusdem conclusiones facile reperiendas apprime conducibiles.*

Au verso, lettre dédicatoire de Jodocus Badius Ascensius à Johannes Tritemius abbas Spanhemensis, datée : Lugduni, ad sextum idus novembrias anni hujus MCCCCXCV.

Au commencement des *Quæstiones in libros Sententiarum : Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologicarum difficultatum disquisitoris Magistri* Guilhelmi de Ockam *Anglici : super quattuor libros sententiarum subtilissime questiones earumdemque decisiones cum quantis maximis fieri potuit labore atque solertia correcte : divino, ut precor, auspicio inchoantur.*

Colophon de cet ouvrage : Hec sunt que M. Guilhelmus de Ockam super quatuor sententiarum libros scripta reliquit : inter que si qua offendantur discrepantia : danda est venia auctori : qui (veluti profitetur) in diversis locis nunc recitat nunc insequitur opiniones. Porro impressori etiam gratie sunt referende qui ea tam fideliter et tam terse : ad optimi maximi salvatoris nostri laudem et studiosorum commoditatem multiplicavit.

Impressum est autem hoc opus Lugduni per M. Johannem Trechsel Alemannum : virum hujus artis solertissimum. Anno domini nostri MCCCCXCV. Die vero decima mensis novembris. Laus omnipotenti Deo.

Le *Centilogium theologicum*, qui vient ensuite, est suivi de ce colophon :

Finis centilogii theologici M. Guilhelmi de Ockam diligenter impressi per M. Johannem Trechsel alemannum. Lugduni. Anno domini MCCCCXCV, die vero nono novembris.

4. *Quotlibeta* (sic) *septem una cum tractatu de sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris* Guilhelmi de Ockam *anglici, sacre theologie magistri, de ordine fratrum minorum.* Colophon des *Quodlibeta :* Expliciunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri wilhelmi de Ockam anglici, veritatum speculatoris acerrimi, fratris ordinis minorum post ejus lecturam oxoniensem (super sententias) edita. Impressa Argentine Anno domini Mccccxcj. Finita post Epiphanie *(sic)* domini. — Colophon du *Tractatus de Sacramento altaris:* Explicit tractatus gloriosus de corpore christi et in primis de puncti linee superficiei corporis quantitatis qualitatis et substantie distinctione. Venerabilis inceptoris magistri Vuilhelmi de Ockam anglici. Veritatis indagatoris profundissimi sacre theologie professoris doctissimi, de ordine fratrum mino-

septem et du *Tractatus de Sacramento altaris* nous apprend que ces deux derniers ouvrages sont postérieurs aux *Questions sur les Sentences* et que ces dernières avaient été discutées à Oxford ; elles sont donc l'éveil de la pensée philosophique de Guillaume d'Ockam ; mais cette pensée s'y montre déjà singulièrement ferme et lucide.

Les *Quodlibets* d'Ockam sont au nombre de sept. Postérieurs aux *Questions sur les Sentences*, qui avaient été rédigées à Oxford, ils n'ont pu commencer d'être discutés avant 1320. Si, comme Henri de Gand, Ockam avait soutenu, en moyenne, une discussion quodlibétique par an, la dernière de ces discussions aurait eu lieu, au plus tôt, en l'an 1327. A ce moment, la polémique entre le fougueux franciscain et Jean XXII était pleinement engagée ; les *Super potestate summi pontificis octo quæstionum decisiones* avaient été publiées depuis un an. Cette polémique était tout près du moment où elle allait déterminer la rupture entre Ockam et le Saint-Siège. Dans une bulle datée du 6 juin 1328, Jean XXII reprochait au fougueux franciscain les erreurs et les hérésies qu'il avait publiées ; mais déjà, dès le 25 mai, Guillaume d'Ockam, Michel de Césène et Buonagrazia de Bologne s'étaient enfuis d'Avignon et avaient cherché refuge auprès de Louis de Bavière ; il est donc probable qu'en 1327, Guillaume soutenait des querelles qui n'avaient plus rien de commun avec de paisibles discussions quodlibétiques.

Peut-être les *Quolibets* avaient-ils pris fin un peu plus tôt ; les discussions quodlibétiques avaient lieu chaque année, pendant l'Avent et pendant le Carême ; Ockam avait donc pu, parfois, en soutenir deux par an ; entre leur achèvement et le départ pour la cour de Louis de Bavière, un certain temps avait pu s'écouler, durant lequel l'esprit de notre auteur n'était assurément pas demeuré inactif ; c'est pendant ce temps qu'il aurait rédigé ses *Questions sur le livre des Physiques*.

Questiones magistri GUGLEMI DE OKAM *super librum phisicorum* est le titre qu'un texte manuscrit, conservé à la Bibliothèque Nationale [1], donne à une suite de cent-cinquante-deux questions

rum post lecturam oxoniensem, catholice editus. Impressus Argentine anno domini Mccccxcj. Finitus post festum Epiphanie domini.

La première édition de ces mêmes ouvrages fut donnée en 1487, à Paris, par Pierre le Rouge (Petrus Rubeus).

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. nº 1139. Fol. 1, col. a, inc. : Circamateriam de conceptu queritur primo ultrum conceptus sit aliquid fictum habens tantum esse objectivum in anima. — Fol. XXVI, col. a, des. : Ad argumentum principale dico quod illud est verum in motu

qui discutent un grand nombre de sujets relatifs à la Physique, mais aussi nombres de problèmes de Logique et de Métaphysique. Ces *Questiones* sont entièrement distinctes des *Summulæ in libros Physicorum* dont nous parlerons plus loin, encore que ces deux ouvrages, lorsqu'ils traitent d'une même matière, professent la même doctrine.

Or les *Questions sur le livre des Physiques* sont postérieures aux *Quolibets* ou, tout au moins, à la plupart d'entre eux. A plusieurs reprises, en effet, elles renvoient aux *Quolibets* le lecteur désireux de nouveaux éclaircissements. La septième question sur la *Physique* renvoie à la treizième question du cinquième *Quolibet* [1]. La trente et unième question sur la *Physique* invoque la neuvième question du deuxième *Quolibet* [2]. Enfin, la cent vingt et unième question sur la *Physique* cite (si nous avons bien lu le texte presque indéchiffrable) la huitième question du sixième *Quolibet* [3].

Ces *Questions sur la Physique*, postérieures aux *Quolibets*, et donc à l'*Ecrit sur les Sentences*, ajouteront souvent de nouvelles précisions aux renseignements que nous auront fournis ces deux derniers ouvrages ; c'est ce qui aura lieu, notamment, pour le problème des universaux.

II

Ockam et le problème des universaux

Dans son écrit sur les *Sentences*, Ockam aborde le problème des universaux et de l'individuation ; c'est, pour lui, l'occasion de dire quelle fut la véritable opinion de Duns Scot en ces matières, de montrer comment nombre de Scotistes interprétaient à faux la pensée du Maître, de définir enfin quelle est sa propre thèse.

locali sed non in aliis motibus. Au fol. XXVI, col. b, commence la table des questions; cette table a omis la trente-deuxième question, la soixante-neuvième et la cent quarante-deuxième; en outre, elle a interverti la quarante-huitième et la quarante-neuvième. — Au fol. XXVI, col. d, la table des questions est terminée par cette formule : *Expliciunt questiones magistri* Guglelmi de Okam *super librum phisicorum. Deo gratias. Amen.*

1. *Questiones* Guglelmi de Okam *Super librum phisicorum*; quæst. VII : Utrum conceptus proprius singularis sit cognitio propria; ms. cit., fol. 2, col. b.

2. Guglelmi de Okam *Op. laud.*; quæst. XXXI : Utrum eadem alteratio numero per naturam potest redive; ms. cit., fol. 7, col. c.

3. Guglelmi de Okam *Op. laud.*; quæst. CXXI : Utrum rectitudo et curvitas importent res distinctas a rebus naturalibus; fol. 20, col. c.

La première question [1] que Guillaume pose et résout à ce sujet est la suivante :

« Lorsqu'on emploie un terme universel et univoque, ce qui est immédiatement et directement désigné par ce terme est-il une chose véritable, qui existe hors de l'âme, qui soit intrinsèque et essentielle aux objets auxquels ce terme s'applique d'une manière commune et univoque, et qui, en même temps, soit réellement distincte de ces objets ? »

Guillaume expose, d'abord, l'avis des réalistes platoniciens qui répondent affirmativement.

« Au sujet de cette question, il est, dit-il, une opinion qui affirme ceci : Tout universel univoque est une certaine chose qui existe réellement hors de l'âme, qui existe en chacun des objets singuliers, qui fait partie de l'essence de chacun des objets singuliers, et qui est réellement distincte, à la fois, de chacun de ces objets singuliers et de tout autre universel. Selon cette opinion, l'homme universel est une véritable chose, extérieure à l'âme, qui existe réellement en chaque homme, qui est réellement distincte de chaque homme, et qui, en même temps, est réellement distincte de l'animal universel, de la substance universelle, de toutes les espèces et de tous les genres subordonnés ou non les uns aux autres.

» Ainsi, selon cette opinion, autant il y a de notions universelles qui peuvent être attribuées directement à un objet singulier, autant il y a en cet objet de choses réellement distinctes, dont chacune se distingue réellement, à la fois, et de cet objet singulier, et de toutes les autres [choses universelles qui sont en lui] ; aucune de ces choses-là ne subit, en elle-même, de subdivision, lorsque les objets individuels de même espèce en lesquels elles subsistent viennent à se multiplier. »

En cette opinion, nous reconnaissons le réalisme d'Avicébron ; Ockam la juge avec une impitoyable sévérité : « Cette opinion est tout simplement fausse et absurde. »

Il passe alors à l'examen de cette seconde question [2] :

« L'universel univoque est-il, hors de l'âme, une chose véritable, réellement distincte de l'individu, mais existant dans l'individu, et réellement diversifiée et multipliée [dans les divers individus ?] »

1. Guilhelmi de Ockam *Super quatuor libros Sententiarum annotationes* ; lib. II, dist. II, quæst. IV.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Lib. II, Dist. II, quæst. V.

« Touchant cette question, dit-il, il existe une opinion que certaines personnes imposent au Docteur Subtil, tandis que d'autres lui imposaient l'opinion qui a été exposée et réfutée en la question précédente. Voici cette opinion :

» L'universel est une chose qui existe hors de l'âme ; cette chose est réellement distincte d'une certaine différence qui la contracte ; mais, par cette différence qui la contracte, elle est diversifiée et multipliée.

» Mais cette opinion paraît, tout simplement, être fausse... Aussi, je réponds à la question posée, qu'il n'y a pas, en l'individu, une certaine nature universelle réellement distincte de la différence qui la contracte [en individus.] »

En réfutant cette doctrine professée par des Scotistes tels qu'Antonio d'Andrès, Ockam a eu bien soin de marquer qu'elle était gratuitement attribuée par eux à leur commun Maître.

Il passe maintenant à l'examen d'une troisième question relative aux universaux [1] :

« Ce qui est universel et univoque est-il réellement hors de l'âme, est-il, par la nature même des choses, distinct de l'individu, bien que cette distinction ne soit pas réelle ?...

» On répond à cette question que dans la chose, et hors de notre âme, il y a la nature ; qu'en réalité, cette nature ne fait qu'une seule et même chose avec ce qui la contracte en un individu déterminé, mais qu'elle en est, cependant, distincte formellement ; de soi, cette nature n'est ni universelle ni particulière ; en la chose, elle est incomplètement universelle ; c'est seulement selon la manière d'être qu'elle a en l'intelligence, que cette nature est complètement universelle.

» Cette opinion est, je crois, celle du Docteur Subtil qui, par la subtilité de son jugement, l'emportait sur tout autre ; aussi, je la veux présenter ici distinctement et complètement, tandis qu'il l'a proposée en divers endroits et d'une manière fragmentaire ; je ne changerai rien aux expressions qu'il emploie en divers lieux. »

Ockam donne, en effet, de la théorie de l'individuation selon Duns Scot, un exposé très fidèle et très complet, textuellement extrait des divers ouvrages de cet auteur ; mais ce n'est pas qu'il compte faire sienne cette doctrine. « Si l'on passe en revue ces propositions, dit-il, on rencontre bon nombre de suppositions qui

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Lib. II, Dist. II, quæst. VI.

paraissent mal formulées. » Il réfute donc rapidement l'opinion de Scot, et poursuit en ces termes :

« Je donne à cette question une autre réponse et, tout d'abord, j'énonce cette conclusion : C'est par elle-même que toute chose singulière est singulière (*quælibet res singularis seipsa est singularis*)...

» Toute chose qui est extérieure à notre âme est singulière par elle-même ; sans que rien vienne s'y ajouter, elle est ce que dénomme immédiatement un terme entendu comme singulier... Toute chose hors de l'âme est, par elle-même, cette chose individuelle que voici (*quælibet res extra animam seipsa erit hæc*) ; il n'y a pas à chercher une autre cause d'individuation si ce n'est, peut-être, des causes extrinsèques dans le cas où l'individu est un composé ; il faut bien plutôt chercher la cause en vertu de laquelle quelque chose peut être commun et universel. »

Nous retrouvons ici, sous la plume de Guillaume d'Ockam, la pensée de Roger Bacon ; ce problème de l'individuation qui a provoqué tant de débats chez les Hellènes, puis, surtout, chez les Arabes et parmi les maîtres de la Scolastique latine, c'est un problème vain et illusoire, qui ne doit pas être posé ; on ne doit pas demander pour quelle cause les choses réelles sont individuelles « *et ideo stultitia magna est in hujus modi quæstione quam faciunt de individuatione* » ; Bacon l'avait dit brutalement et, assurément, Ockam le pense, comme Pierre Auriol l'avait pensé avant lui ; l'un et l'autre, en effet, comprenaient de même le problème de l'individuation ou, plutôt, ils niaient de même que ce problème dût être posé.

« Il n'y a pas à chercher une cause d'individuation... Il faut bien plutôt chercher la cause en vertu de laquelle quelque chose peut être commun et universel. » C'est, au problème de l'*individuation*, substituer le problème de la *généralisation*. Quelle est, au gré de notre auteur, la solution de ce dernier problème ?

Ockam trouve devant lui une théorie qu'on a fort justement nommée le *conceptualisme*. Mis en présence des choses réelles, qui sont individuelles, l'esprit, par un travail d'abstraction, en tire une idée générale qui convient également à chacune des choses individuelles.

Le *Venerabilis inceptor Academiæ Nominalium* brise résolument avec cette doctrine. Dès le début de ses *Questions sur la Physique*, il se demande : Si le concept est une certaine fiction (*aliquid fictum*) possédant seulement dans l'âme une existence objective

(*esse objectivum*) [1]. Pour Ockam, d'ailleurs, comme pour tous les Scolastiques, cette dernière expression a précisément le sens que nous attribuons aux mots existence subjective.

« A cette question, je réponds brièvement non. » Pour quelle raison, en effet, croit-on à cette « idole » universelle des choses réelles et singulières qui existerait dans l'âme, et seulement dans l'âme ? C'est afin de construire des propositions universelles où cette « idole » tienne la place des choses réelles (*supponat pro re*), et qui deviennent ainsi applicables à chacune de ces choses. Mais, pour cela, point n'est besoin d'avoir recours à cette idole ; l'opération même par laquelle l'esprit conçoit les réalités extérieures, l'*intentio* suffit parfaitement à jouer ce rôle. « Cette idole diffère plus de n'importe quelle chose que deux choses quelconques ne diffèrent entre elles ; en effet, un être réel et un être de raison diffèrent plus l'un de l'autre que deux être réels ne diffèrent entre eux ; cette idole ressemble donc moins à la chose que l'*intentio* ne lui ressemble ; partant elle est, moins que l'*intentio*, capable de prendre la place de la chose ; elle a, moins que l'*intentio*, la nature d'un universel ». Toutes les propriétés qu'on lui veut attribuer « conviennent mieux à l'*intentio* qu'à cette idole » ; c'est donc supposition superflue que d'admettre la composition, au sein de l'intelligence, d'une telle idole des choses : « *Superflue quare ponitur tale ydolum confictum.* »

Le concept n'est donc pas une chose distincte des choses conçues [2]. Qu'est-ce donc alors qu'on entend par ces mots : Concept commun ? Est-ce quelque opération générale de l'esprit, une *intentio generalis* [3] ? Oui, dit Ockam. « Quand des choses doivent rendre vraie une proposition, si deux choses suffisent à produire cet effet, il est superflu d'en mettre trois ; mais la chose conçue (*intentus*) et l'opération par laquelle elle est conçue (*intentio*) suffisent à vérifier toutes les propositions » relatives au concept commun ; il est donc inutile de rien imaginer d'autre.

Quelle idée faut-il se faire de cette opération de l'esprit, de cette *intentio*, qui est la seule réalité désignée par ces mots : Un concept commun ? Ockam va nous le dire :

1. *Questiones magistri* Guglelmi de Okam *super librum phisicorum* ; quæst. I : Utrum conceptus sit aliquid fictum habens tantum esse objectivum in anima ; Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. nº 1139, fol. 1, col. a.
2. Guglelmi de Okam *Op. laud.*, quæst. II : Utrum conceptus sit res extra concepta ; *loc. cit.*
3. Guglelmi de Okam *Op. laud.*, quæst. VI : Utrum conceptus communis sit intentio generalis ; ms. cit., fol. 1, col. d, et fol. 2, col. a.

« Notre intelligence saisit les choses singulières par une certaine connaissance confuse ; l'*intentio* commune d'homme, c'est donc une opération par laquelle notre intelligence ne saisit pas un homme plutôt qu'un autre, et cela tout simplement parce que cette connaissance ne ressemble pas plus à tel homme qu'à tel autre homme ; mais par cette connaissance, nous concevons un homme plutôt qu'un âne, et cela parce que cette connaissance, par un certain mode d'assimilation, ressemble plus à un homme qu'à un âne.

» Je dis par conséquent qu'une infinité de choses singulières peuvent être conçues par une seule connaissance confuse de cette sorte. De même, une infinité de choses peuvent être aimées d'un amour unique ; quelqu'un peut aimer toutes les parties d'un continu, parties dont la multitude est infinie ; il peut désirer que toutes les parties d'un continu gardent une existence durable, et ne le pas désirer plus pour l'une que pour l'autre. C'est de la même manière qu'un seul et même nom peut désigner une infinité de choses, sans connaissance particulière de chacune de ces choses dont la multitude est infinie. C'est ainsi que ce mot : homme, désigne une infinité d'hommes ; et cependant la connaissance que ce mot représente n'est propre à aucun de ces hommes en nombre infini ; elle ne permet pas de distinguer un individu d'un autre ; aucune proposition ne correspond à une ressemblance spéciale que cette connaissance aurait avec tels individus et point avec tels autres. »

Que sera donc, en notre esprit, une proposition universelle telle que celle-ci : L'homme est un animal ?

« Dans l'intelligence, une proposition est un composé de plusieurs actes intellectuels (*compositum ex multis actibus intelligendi*). Par exemple, cette proposition mentale : L'homme est un animal, n'est rien d'autre que ceci : L'acte par lequel nous concevons confusément tous les hommes ; l'acte par lequel nous concevons confusément tous les animaux ; et aussi un acte qui correspond à la copule : est.

» D'une autre manière, on peut dire qu'une proposition mentale, c'est un acte unique qui équivaut à trois tels actes, existant tous ensemble dans l'intelligence. Selon cette façon de parler, une proposition n'est plus réellement un composé ; c'est un composé par équivalence ; c'est-à-dire qu'elle équivaut au composé dont nous avons parlé. »

Au gré d'Ockam, donc, un concept universel est comme ces portraits collectifs qui, à force d'être flous et indécis, rappellent

tous les membres d'une même famille sans ressembler à aucun d'entre eux.

Puisqu'un concept universel n'est rien qu'une connaissance trouble et confuse, où donc trouverons-nous la connaissance claire et distincte? N'est-ce point dans l'acte par lequel nous saisissons les choses singulières? N'est-ce point dans le concept particulier? [1] « A cette question, je réponds brièvement : Oui, dit Ockam. Le concept commun, en effet, c'est la connaissance confuse ; le concept propre est donc la connaissance claire...

» Mais peut-être doute-t-on, touchant la façon dont on doit admettre que les actes intellectuels sont des concepts.

» Je réponds que voici la manière dont il le faut admettre.

» L'intelligence, par l'opération que nous nommons *intencio*, saisissant une chose singulière, en dégage en elle-même une connaissance intuitive qui est simplement la connaissance de cette chose singulière ; par sa nature, cette connaissance a pouvoir de remplacer cette chose singulière (*supponere pro re singulari*). Ce mot : Socrate, remplace la chose qu'il signifie ; en sorte que si nous entendons ces paroles : Socrate existe, nous ne concevons pas que ce qui existe, c'est ce mot : Socrate, que nous entendons, mais bien la chose qui est désignée par ce mot. De même celui qui verra et connaîtra qu'on affirme quelque chose de cette *intentio* d'une chose singulière, ne concevra pas que c'est cette *intentio* qui est telle ou telle, mais il concevra que ce qui est tel ou tel, c'est la chose dont elle est l'*intentio*. Ainsi donc, de même que, par institution humaine, le mot est mis à la place de ce qu'il désigne, de même, par nature, l'*intentio* est mise à la place de la chose dont elle est l'*intentio*.

» Mais outre cette *intentio* de la chose singulière, l'intelligence se forme à elle-même d'autres *intentiones* qui ne sont pas plus de cette chose-là que d'une autre chose. Ce mot : homme, ne désigne pas Socrate plutôt que Platon ; on ne le met pas à la place de Socrate plutôt qu'à la place de Platon. De même, par l'*intentio* [à laquelle ce mot correspond], on ne conçoit pas Socrate plutôt que Platon ou que n'importe quel autre homme. De même, il y a dans l'intelligence une connaissance par laquelle nous ne connaissons pas plutôt tel animal que tel autre animal ; et ainsi de chacune de nos *intentiones generales*.

1. Guglelmi de Okam *Op. laud.*, quæst. VII : Utrum conceptus proprius singularis sit cognitio propria; ms. cit., fol. 2, col. b.

» Mais, demandera-t-on, quelles sont les causes de ces *intentiones ?*

» Je réponds : La connaissance propre singulière et la connaissance de l'espèce sont causées d'une manière également intuitive et première également ; elles sont causées par l'objet. La connaissance du genre est causée dans notre esprit par des individus d'une autre espèce, et elle y est causée en même temps que la connaissance propre des individus. »

Il n'est peut-être pas, dans toute l'œuvre d'Ockam, de page qui nous fasse, mieux et plus profondément que les précédentes, pénétrer dans la pensée du fougueux docteur franciscain.

Son souci dominant, c'est de ne philosopher que sur des réalités, que sur des choses ; de ne se point laisser leurrer par des fictions, par des idoles de choses dont on parlerait comme de sortes de choses moins réelles que les autres et possédant une façon d'existence atténuée. Entre l'existence réelle, l'existence de notre esprit ou l'existence des choses hors de notre esprit, d'une part, et la non-existence, d'autre part, il n'y a pas de milieu.

Il n'y a donc pas d'existence conceptuelle ; un concept n'est pas une chose, ni hors de notre esprit ni dans notre esprit ; il n'existe pas ; il est seulement un mot pour désigner un état, une opération, une tension (*intentio*) de notre intelligence ; au lieu du concept, pure fiction, Ockam considère constamment une réalité, l'esprit en train de concevoir, l'intelligence tendue vers l'objet dont elle acquiert la connaissance ; c'est à cette opération, à cette tension, à cette *intentio* qu'il rapporte tout ce qu'on dit communément du concept.

Toute chose réelle est, par là-même, singulière ; la seule connaissance proprement dite, la seule qui saisisse une réalité, qui soit claire et distincte, ce sera la connaissance des choses singulières, le concept singulier ou, pour parler plus exactement, l'*intentio singularis*.

Quant au concept général, à l'*intentio generalis*, ce n'est rien d'autre qu'une connaissance confuse, vague, qu'on peut appliquer à une infinité de choses singulières parce qu'elle ne s'adapte exactement à aucune d'entre elles. Ce n'est donc nullement une idée pure et précise que l'abstraction tirerait de la connaissance singulière en la dépouillant du fatras des caractères individuels. Cette opération qu'on nomme l'abstraction, Ockam en nie l'existence ; l'*intentio* générale confuse est produite dans l'intelligence, par la contemplation des choses individuelles, en même temps que la

connaissance propre et précise de ces choses singulières ; celle-là est première, immédiate et intuitive au même titre que celle-ci.

Est-ce un esprit assez pleinement anglais que cet esprit d'Ockam, au gré de qui nulle connaissance n'est claire, propre et précise si elle n'est connaissance intuitive et immédiate d'une chose singulière et concrète, qui tient que généralité est synonyme de confusion, qui nie l'existence même de l'abstraction ? Peut-on concevoir raison plus opposée à la raison hellène, à la raison des Platon et des Aristote qui semblait jusqu'alors, aux philosophes grecs, arabes ou chrétiens, le type auquel toute raison humaine se devait conformer ? Et peut-on s'étonner que le Péripatétisme d'un Aristote et le Néo-platonisme d'un Avicenne aient rencontré l'un et l'autre dans Ockam un implacable adversaire ?

III

Ockam et la distinction entre l'essence et l'existence

Il n'y a pas d'autre existence que l'existence des choses concrètes et singulières ; c'est le principe qui a guidé Ockam dans sa discussion du problème des universaux ; c'est celui dont il va faire usage pour traiter de la distinction entre l'essence et l'existence.

Thomas d'Aquin et Henri de Gand avaient, hors de l'existence actuelle, de l'*esse existentiæ*, posé une existence essentielle, un *esse essentiæ* ; mais cette complication n'avait pas suffi aux Scotistes ; ceux-ci en étaient venus à subdiviser, à son tour, l'existence essentielle, et à y distinguer l'existence créable (*esse creabile*), l'existence intelligible (*esse intelligibile*), l'existence connue (*esse intellectum vel cognitum*). Nous avons entendu François de Meyronnes traiter de ces diverses existences, peser quel degré de réalité on doit attribuer à chacune d'elles, examiner si chacune d'elles est éternelle, nécessaire, produite par Dieu. La très fine analyse de François le met en garde contre l'illusion qui verrait en chacune de ces existences autant d'existences réelles ; d'autres, moins subtils, donnaient dans cet excès et, de l'*esse creabile*, de l'*esse intelligibile*, de l'*esse cognitum*, faisaient autant d'existences douées d'une réalité véritable, encore que diminuée.

A cette débauche de réalisme, Guillaume d'Ockam oppose l'enseignement de Duns Scot et de Pierre Auriol, qui est, en même temps, l'enseignement du bon sens ; hors de l'existence réelle et actuelle, il n'y a aucune manière d'être à considérer, si ce n'est

la possibilité logique, la non-absurdité, qu'on peut, mais par locution vicieuse, nommer aussi une manière d'être, un *esse*.

« Il faut savoir, dit-il [1], que le mot *être* peut être pris en des sens différents, soit dans le sens d'exister, soit dans le sens où il est exactement équivalent à celui d'être (*ens*) à qui il ne répugne pas d'exister en la nature des choses ; en ce dernier sens, il n'est pas fort usité... Dans le sens où être (*esse*) est la même chose qu'un être (*ens*) auquel il ne répugne pas d'exister en la nature des choses, il n'est pas reçu par les auteurs ni, surtout, par les saints ; quelques personnes, cependant, emploient ce langage impropre. »

Ce qu'on nomme être intelligible et être connu d'une créature n'est absolument rien d'autre que cette créature elle-même ; ni cet être-ci ni cet être-là n'ont, hors de la créature, la moindre réalité ; ils ne sauraient donc, comme on se l'imagine, être nécessaires et éternels tandis que la créature serait contingente et aurait commencé dans le temps ; voilà ce que Guillaume ne cesse de proclamer. Recueillons quelques-unes de ces déclarations en ce sens :

« L'être d'une créature, tel qu'il se trouve représenté en l'intelligence, n'est pas plus une entité positive que la créature elle-même n'est, de toute éternité, une entité positive.... Dira-t-on que l'être intelligible d'une créature peut être réel alors même que la créature ne serait pas chose réelle, parce que cet être intelligible n'est pas la même chose que la créature ? Il faut répondre que si une créature, une pierre, par exemple, n'est pas quelque chose de réel, son être intelligible n'est pas, non plus, quelque chose de réel ; l'être intelligible de la pierre, en effet, ne saurait différer de la pierre elle-même, à moins qu'il ne soit antérieur à la pierre elle-même ; et, dans un cas comme dans l'autre, l'être intelligible de la pierre ne peut pas être réel si la pierre n'est pas réelle.

» Je dis donc que tous les arguments de ce genre procèdent d'une fausse imagination ; on imagine que, par là qu'elle est connue, la pierre acquiert une sorte d'être, quelque chose comme une existence diminuée ; cela est manifestement faux. Parce que je vois la couleur de ce mur, cette couleur n'acquiert absolument rien qui soit ni parfait ni diminué ; par le fait que je désire une chose future, rien ne se trouve acquis à cette chose. Il en est de même lorsque Dieu connaît la pierre ; hors Dieu qui connaît et la pierre qui est connue, il ne faut absolument rien imaginer d'autre....

1. Gulhelmi de Ockam *Op. laud.*, lib. I, dist. XXXVI, quæst. unica.

» La connaissance peut exister sans que l'*esse cognitum* qui se trouve connu en cette connaissance existe. Aussi dis-je que ces deux propositions peuvent être vraies simultanément : La connaissance de la créature existe et l'être connu de la créature n'existe pas ; avant la création du Monde, en effet, l'être connu d'aucune créature n'existait....

» Je dis donc que l'être connu de la créature n'est, de toute éternité, ni une entité première ni quelque entité positive que ce soit, pas plus que la pierre n'est, de toute éternité, une entité positive.

» On demandera, sans doute, si cet être connu est nécessaire ou contingent (*possibile esse*). Je répondrai qu'il est contingent. Dès là que, par création, Dieu le produit hors de lui, il existe, tandis qu'il n'existait pas auparavant ; il peut donc exister ou ne pas exister, comme l'ange ou comme la pierre.

» Si vous dites que l'être connu de la créature a existé de toute éternité, je réponds que cette proposition est absolument fausse ; de ce que la créature a été connue de toute éternité, il n'en résulte pas que l'être connu de la créature ait existé de toute éternité....

» La connaissance divine peut être sans qu'il existe un être connu de la créature et, en fait, c'est ce qui a eu lieu avant la création du Monde ; il y avait alors connaissance divine, mais l'être connu de la créature n'existait pas ; cet être connu de la créature, en effet, c'est la créature elle-même ou bien l'existence de la créature, en sorte qu'il est réellement la même chose que la créature (*illud esse cognitum creaturæ est ipsa creatura vel esse existere creaturæ, et sic est idem realiter cum creatura*). Si donc il est vrai de dire qu'une créature, une pierre par exemple, n'a pas existé de toute éternité, il est également vrai de dire que son être connu n'a pas existé de toute éternité.

» L'être intelligible de la créature est contingent (*possibile esse*) tout comme l'être créable de la créature est contingent, car c'est la même chose et, entre eux, il n'y a aucune distinction... Si donc cette proposition est vraie : L'être créable de la créature n'a pas existé de toute éternité, cette autre proposition est également vraie : L'être intelligible de la créature n'a pas existé de toute éternité. »

Sous les noms d'*esse cognitum* ou d'*esse intelligibile*, l'existence essentielle, l'*esse essentiæ* est formellement identifié par Ockam avec l'existence actuelle, avec l'*esse existentiæ* de la créature ; la

doctrine de Duns Scot et de Pierre Auriol est fermement maintenue par leur successeur.

Guillaume, d'ailleurs, ne cessa point de soutenir à Paris la thèse qu'il avait formulée à Oxford. Aussi, en ses *Quodlibets*, l'entendons-nous condamner toute proposition où l'on distingue entre l'essence et l'individu qui existe d'une manière réelle et concrète. Il accorde [1], par exemple, que cette phrase dit vrai : Socrate a l'humanité ou possède la nature humaine, pourvu que l'on regarde ces mots : Possède la nature humaine, comme synonymes de ceux-ci : Est composé d'une âme et d'un corps. Mais si l'on entend exprimer, par cette même phrase, que Socrate est un sujet qui porte ou contient quelque chose qui serait l'humanité, on énonce une erreur, car l'humanité ainsi entendue est identique à Socrate, et Socrate ne se porte pas, ne se contient pas, ne se possède pas lui-même ; bien que le mot d'essence ne se trouve même pas prononcé ici, on ne saurait dire plus nettement qu'il n'y a pas d'essence distincte des individus concrets, partant pas d'existence essentielle distincte de l'existence actuelle de ces individus.

« En de telles propositions, ajoute notre auteur, il faut mettre la définition à la place du mot, et l'on verra aussitôt quelle proposition il est juste d'accorder et quelle doit être niée. *Unde in talibus ponenda est diffinitio loco nominis, et statim apparebit quæ proprie est concedenda et quæ est neganda.* »

Dans son opuscule *De l'esprit géométrique*, Pascal formule trois règles pour les démonstrations ; la troisième est énoncée de la manière suivante : « Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes, que les définitions ont restreints. » De cette règle qui est, contre les paralogismes, la garantie la plus précieuse, on fait souvent honneur au grand géomètre du XVII^e^ siècle ; il avait été, on le voit, précédé par Ockam ; celui-ci en use sans cesse ; il en tire la meilleure part de sa puissance critique ; après lui, d'ailleurs, et sans doute grâce à lui, elle demeura classique dans l'École.

1. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*, Quodlib. V, quæst. XI.

IV

La lutte d'Ockam contre les excès des Scotistes

Les Scotistes qu'Ockam avaient rencontrés à Oxford, ceux à l'encontre desquels il avait eu à démontrer que l'être connaissable et l'être connu ne sont nullement des existences réelles, ne semblent pas avoir eu les raffinements métaphysiques d'un François de Meyronnes. Guillaume paraît s'être heurté à Paris à un Scotisme encore plus grossier. Si le Docteur Subtil aimait à distinguer une foule de formalités, il avait soin, du moins, de les regarder simplement comme des concepts. Ces formalités, François de Meyronnes les transportait hors de l'esprit, mais il ne leur attribuait qu'une existence *quidditative*, tout autre que l'existence réelle. Ces distinctions entre les formalités et les réalités, entre les réalités et les choses, étaient trop déliées pour se laisser exactement saisir par la foule de ceux qui se croyaient disciples de Scot ; en toutes ces formalités, leur réalisme quelque peu obtus voyait tout simplement des choses, mais des choses plus menues et moins faciles à apercevoir que les autres ; aussi les nommaient-ils des petites choses, *parvæ res*.

Toute analyse logique, pratiquée en n'importe quelle notion, donnait alors naissance à une multitude de petites choses. Combien nombreuses et combien étranges étaient ces petites choses imaginées par les Scotistes, on en peut avoir idée en lisant certaines discussions quodlibétiques soutenues par Ockam [1].

Toute relation entre deux choses devenait une troisième petite chose distincte des deux premières. Entre deux objets, la ressemblance ou la dissemblance constituait une certaine petite chose qui différait de l'un comme de l'autre de ces deux objets [2] ; il en était de même de l'égalité ou de l'inégalité [3]. Si une chose était le double ou la moitié d'une autre, c'était grâce à l'existence d'une troisième petite chose, la *dupleitas* ou la *dimedietas* [4]. La diversité, la distinction, l'identité, autant de petites choses qu'il ne fallait pas confondre avec les deux objets qui étaient identiques entre eux ou différents l'un de l'autre [5]. La relation du

1. Gulhelmi de Ockam *Op. laud.*, quodlib. VI, quæstt. VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV et XV.
2. Gulhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. VIII.
3. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. IX.
4. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. X.
5. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. XI.

corps qui échauffe au corps qui est échauffé [1], la relation de la connaissance que nous avons d'un certain objet à cet objet connu [2], autant de petites choses distinctes. Tels étaient les étranges enseignements d'un Scotisme qui avait poussé à l'excès le goût de ses fondateurs pour les distinctions subdivisées à l'infini, en même temps qu'il en avait entièrement perdu la clairvoyance métaphysique.

C'est contre ce Scotisme dégénéré et tombé dans le ridicule que luttait le bon sens de Guillaume d'Ockam ; c'est à ce pullulement de « petites choses » qu'il opposait sans relâche son principe favori [3] : « La pluralité des êtres ne doit pas être admise sans nécessité, *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*. » D'ailleurs, à cette doctrine insensée, il se contentait, bien souvent, d'opposer le jugement du sens commun. La similitude [4] qui existe entre deux objets semblables n'est pas une certaine petite chose distincte de ces objets ; « c'est pourquoi les laïcs, qui ne comprennent rien aux relations, disent que deux hommes blancs sont semblables tout comme ils disent que ces deux hommes sont blancs, ce qui ne serait point vrai si la similitude était une certaine petite chose à laquelle le laïc n'entend rien. » En effet, si les échos des disputes d'école parvenaient quelquefois jusqu'aux oreilles des laïcs, ceux-ci devaient, dès le temps de Guillaume d'Ockam, se gausser fort de ces innombrables « petites choses », chères aux Scotistes ; en tous cas, les Humanistes de la Renaissance ne se lasseront pas d'en faire des gorges chaudes.

Contre cette méthode métaphysique déplorable qui ne cesse de fabriquer des termes abstraits, puis, sous les mots qu'elle a forgés, de voir des réalités, Ockam s'élève sans trève comme sans merci. De ses divers traités, on pourrait extraire maint témoignage de sa sévérité à l'égard d'une telle déraison. Bornons-nous à en citer un que nous tirerons du *Tractatus de successivis*.

Le *Tractatus de successivis* est un remarquable opuscule qui, croyons-nous, n'a jamais été imprimé, mais dont nous avons pu consulter un texte manuscrit [5]. L'auteur y traite du mouvement,

1. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*: quodlib. VI, quæst. XIII.
2. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. XIV.
3. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. X.
4. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. VIII.
5. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. n° 16130 (*olim*, Sorbonne, n° 916). Fol. 131, col. b, inc. : Quia communis opinio est quod motus, tempus et locus sunt quedam res alie a mobili et locato ... — Fol. 140, col. c. : Et sic contingit successive verificari contradictoria. Explicit tractatus de successivis editus a Guillelmo Ocham. — Au § II, on trouvera des renseignements sur l'important manuscrit qui renferme ce traité.

du lieu et du temps ; ce qu'il y dit du lieu est textuellement reproduit aux *Summulæ physicorum ;* mais ce qu'il y enseigne au sujet du mouvement et du temps ne se retrouve point ailleurs.

C'est en traitant du mouvement d'altération que le franciscain anglais en vient aux prises [1] avec des philosophes qui, dans la *non-simultanéité* (*non-simultaneitas*) des parties d'un tout, prétendaient reconnaître une chose réelle : « Si l'on nous dit que cette non-simultanéité des parties est quelque chose, car elle exprime que les parties ne sont pas toutes ensemble, nous répondrons : Cette fabrication de noms au moyen d'adverbes et d'autres termes syncatégoriques (*syncathegorenmata*) engendre une foule de difficultés et induit beaucoup de gens en erreur. Beaucoup de gens s'imaginent, en effet que, de même qu'il y a des noms distincts les uns des autres, il y a des choses, distinctes les unes des autres, qui leur correspondent, de telle sorte qu'entre les choses signifiées, il y ait distinction comme entre les noms qui les désignent ; cependant, cela n'est pas vrai ; il arrive, parfois, que les choses signifiées sont les mêmes, bien qu'il y ait diversité dans la manière de parler. Aussi la non-simultanéité n'est-elle pas une chose autre que les choses qui peuvent être ensemble, mais elle signifie que ces dernières choses ne sont pas ensemble. Partant, en nos temps modernes, à cause des erreurs qui sont nées de l'usage des termes abstraits, il vaudrait mieux, en faveur des simples, ne point se servir de termes abstraits ; il vaudrait mieux employer les verbes et les autres termes syncatégoriques tels qu'ils ont été d'abord institués que de fabriquer de semblables termes abstraits et d'en faire usage. Je dis plus : Si l'on ne se servait point de semblables termes abstraits, il n'y aurait plus grande difficulté en l'étude du mouvement, du changement, de l'instant et d'autres sujets de même sorte. »

Voyons, en effet, comment Ockam use de ces principes lorsqu'il veut étudier le changement subit ou le mouvement.

Une de ses *Questions sur le livre des Physiques* [2] est ainsi formulée : « Le changement subit est-il une certaine chose ? » Voici les considérations générales qui précèdent et préparent la réponse :

« Les noms qui dérivent de verbes ont été parfois introduits

1. Guilhelmi de Ockam *Tractatus de successivis*, cap. I : De motu ; ms. cit., fol. 132, col. d.

2. *Quæstiones magistri* Guglelmi de Okam *Super librum phisicorum* ; quæst. X : Utrum mutatio subita sit aliqua res (Bibliohèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. n° 1139, fol. 2, col. d).

afin que leur emploi donne plus de grâce au discours ; souvent, en effet, pour donner plus d'élégance au discours, on y use d'un tel nom plutôt que du verbe dont il dérive. Parfois, aussi, c'est en vue de la brièveté qu'on le prend.

» Un semblable nom ne désigne donc pas une chose absolue (*res absoluta*) comme le mot *homme* ou le mot *âne*. Fréquemment, il est mis à la place d'une combinaison de plusieurs mots ; ainsi en est-il des mots *changement*, *génération*, *corruption*. Dans cette proposition, par exemple : Le changement est l'acquisition ou la perte de quelque chose, le mot *changement* est mis à la place d'une certaine combinaison de mots qui est celle-ci : Quand quelque chose change. Partant, cette proposition : Le changement est l'acquisition ou la perte de quelque chose, équivaut à cette autre proposition : Lorsqu'une chose change, elle acquiert ou perd une autre chose tout entière à la fois, et non pas d'une manière successive.

» C'est par ces principes qu'on doit répondre à la question posée. Quand on demande si le changement est une certaine chose, il faut supposer que le nom *changement* équivaut à cette combinaison de mots : Quand quelque chose change.

Un peu plus loin, Ockam discute une question toute semblable à la précédente [1] : « Cette proposition : Le mouvement est un être, prise au pied de la lettre (*de virtute sermonis*), doit-elle être regardée comme vraie ? » Pour la résoudre, que fait-il ? Il commence par rappeler les principes que nous venons de lui emprunter. « Ce nom : *mouvement*, est équivalent à cette combinaison de mots : Quand une chose se meut. Le verbe *est* est mis, lui aussi, à la place d'un autre verbe. Ainsi cette proposition : Le mouvement est dans le temps, équivaut à celle-ci : Quand une chose se meut, elle acquiert ou perd d'autres choses, non pas toutes ensemble, mais successivement. »

Nous voyons Ockam appliquer le précepte qu'il a formulé ; à chacun des termes qui composent une proposition discutée, il substitue la définition de ce terme et, bien souvent, toute difficulté se trouve aussitôt dissipée. Les disciples de Raymond Lull et de Jean de Duns Scot se complaisaient à fabriquer des noms qu'ils faisaient dériver de verbes, de pronoms, d'adverbes, de propositions ; puis, sous ces noms, ils prétendaient voir des réalités ; pour que leur piperie apparaisse évidente à tous les yeux, il

1. Guglelmi de Okam *Op. laud.*, quæst. XX : Utrum hæc sit concedenda de virtute sermonis : Motus est ens. Ms. cit., fol. 5, col. d.

suffit de démonter, pour ainsi dire, les termes qu'ils ont agencés et d'en séparer les pièces. Contre cette méthode critique, il n'est pas de verbalisme qui tienne.

V

Ockam et l'incertitude de la Métaphysique

Duns Scot eût certainement encouragé son disciple à lutter contre ce réalisme outré qui, bien à tort, se croyait fidèle à la pensée du Docteur Subtil. Il est vraisemblable qu'en une foule de circonstances, il eût également approuvé les réserves qu'opposait Ockam à toute confiance excessive en la portée du raisonnement philosophique.

Parmi les questions que les philosophes ont maintes fois agitées, il en est qu'il ne fallait point poser, qui ne sont pas sensées, qui ne comportent aucune solution. Tel est, au gré d'Ockam, comme à celui de Roger Bacon ou de Pierre Auriol, le problème de l'individuation.

Il est aussi nombre de problèmes qui sont raisonnables et sensés, que l'homme est naturellement conduit à poser, mais auxquels la Philosophie est hors d'état de donner une réponse péremptoire ; la solution négative et la solution positive peuvent invoquer, toutes deux, de fortes raisons ; tout au plus se peut-il faire que l'argumentation confère à l'un des deux partis un peu plus de vraisemblance qu'à l'autre ; la foi seule, en ces circonstances, pourra donner à l'homme la certitude que le raisonnement philosophique est incapable de lui procurer. Cette méfiance à l'égard de la sagesse profane va croissant sans cesse parmi les Scolastiques, pour atteindre, en Ockam, son plus haut degré.

Pour retrouver l'origine de cette tendance, il faut, semble-t-il, remonter jusqu'aux réflexions de Maimonide au sujet de la création. Le Monde est-il éternel ou bien a-t-il été créé ? Le savant rabbin prétend que chacune des deux propositions contradictoires dont se compose cette antinomie peut être également défendue par la Philosophie ; tout au plus le second parti offre-t-il plus de vraisemblance que le premier.

Sous l'influence de Maïmonide, Saint Thomas d'Aquin enseigne, à son tour, avec persistance, que la Philosophie ne saurait dire si Dieu a créé le Monde de toute éternité ou bien si la durée du Monde a eu un commencement ; la foi seule exige que l'on rejette

la première proposition et que l'on adopte la seconde. Gilles de Rome admet pleinement, en cette question, l'opinion de Thomas d'Aquin [1] ; ou plutôt, il pousse la prudence sceptique encore plus loin que le *Doctor communis* ; il ne va même pas jusqu'à déclarer indémontrable la non-éternité du Monde ; il se borne à constater qu'elle n'a pas été démontrée, même par Henri de Gand.

L'attitude prise par Gilles de Rome est, semble-t-il, celle qu'adopte Guillaume Varon ; c'est assurément celle que garde le Docteur Subtil.

Duns Scot expose [2] toutes les raisons que l'on peut invoquer en faveur de chacun des deux avis, et aussi les répliques par lesquelles on peut ruiner la valeur démonstrative de chacune de ces raisons ; après quoi il demeure en suspens sans formuler aucune conclusion.

Jean de Bassols avait nettement déclaré que la Philosophie ne pouvait, hors la foi, nous donner aucune assurance touchant l'éternité ou la non-éternité du Monde, tandis que François de Meyronnes se borne [3], comme le Docteur Subtil, à opposer, sans conclure, les arguments qui prétendent établir l'une ou l'autre des deux thèses en présence, et les réponses qu'on leur peut faire.

Mais cette question de l'éternité du Monde n'est pas la seule où Scot regarde la Philosophie comme incapable d'atteindre à la certitude, si la Doctrine chrétienne ne lui vient en aide.

Au sujet de la vie future de l'homme, par exemple, Scot formule trois propositions dont l'ensemble constitue la thèse qu'il croit vraie [4] ; ces propositions sont les suivantes :

L'âme intelligente est la forme propre du corps humain ;

L'âme intelligente est immortelle ;

La forme spécifique de l'homme ne demeurera pas toujours séparée du corps.

Après une longue argumentation, le Docteur Subtil conclut en ces termes :

« Ces trois propositions seraient propres à former un raisonnement capable de prouver, en quelque sorte *a priori*, la résurrection, car elles sont tirées de la forme même de l'homme qui doit ressusciter. De ces trois propositions, la première est connue par

1. Ægidii Romani *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. I, pars I, quæstt. XIII et XIV.

2. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. I, quæst. III.

3. Francisci de Mayronis *Scriptum super secundum librum Sententiarum*, Dist. XLIV, quæst. I et II ; éd. Venetiis, impensa hæredum Octaviani Scoti, 1520 ; fol. 159, coll. c et d, et fol. 160, col. a.

4. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Liv. IV, Dist. XLIII, quæst. II.

elle-même ; l'erreur qui la contredit est propre au seul Averroès ; c'est une erreur exécrable qui va non seulement contre la vérité théologique mais encore contre la vérité philosophique... Mais les deux autres propositions ne sont pas suffisamment connues par la raison naturelle, bien que quelques persuasions probables soient en leur faveur. Ces persuasions sont, pour la seconde, plus nombreuses et plus probables ;... elles sont moins nombreuses pour la troisième. Par conséquent, la conclusion qui résulte de ces propositions n'est pas, en suivant cette voie, suffisamment connue par la lumière naturelle.

» Il existe une autre voie pour aboutir a posteriori à cette conclusion... Mais ces raisons *a posteriori* sont moins probantes que les raisons *a priori* tirées de la forme propre de l'homme...

» Bref, donc, voici l'avis que l'on peut tenir en cette question : ni *a priori*, en raison d'un principe intrinsèque à l'homme, ni *a posteriori*, en raison de quelque opération ou de quelque perfection qui convienne à l'homme, on ne peut prouver la résurrection à l'aide de la seule lumière naturelle et d'une manière nécessitante ; cette résurrection ne peut être tenue pour absolument certaine que par la foi. Il y a plus ; en la première méthode, la seconde proposition elle-même, comme le dit Saint Augustin [1], ne peut être tenue pour certaine par la raison, mais seulement par la parole du Christ qui dit dans l'Évangile : « Ceux qui tuent le corps ne peuvent tuer l'âme. »

L'âme, d'ailleurs, a-t-elle été directement créée ou bien a-t-elle été, comme les autres formes substantielles, tirée de la puissance de la matière ? « Je dis que cela ne peut être démontré, écrit Scot [2] ; en effet, on ne peut démontrer que l'âme soit immortelle, comme on l'a vu au IVe livre ; on ne peut donc démontrer qu'elle a été produite pour elle-même, qu'elle a été l'effet d'une production particulière. »

En ces divers points, Antonio d'Andrès a très fidèlement adopté l'opinion de Scot et l'a très clairement exprimée [3].

Plus confiant en la raison naturelle, François de Meyronnes lui demandait des arguments [4] qui lui semblaient propres à démontrer l'immortalité de l'âme. A ces arguments, il prévoyait cette

1. D. Aurelii Augustini *De Trinitate*, Lib. XIII, cap. IX.
2. Joannis Duns Scoti *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. XVII, quæst. I.
3. Antonii Andreæ *In quatuor Sententiarum libros opus*, Lib. IV, Dist. XLIII, quæst. II; éd. cit., fol. 165, col. d. — Lib. II, Dist. XVII, quæst. I; édit. cit., fol. 71, col. a.
4. Francisci de Mayronis *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, dist. XLV, quæst. II; éd. cit., fol. 220, coll. a et b.

objection : « Nos docteurs ne disent pas que l'immortalité de l'âme soit démontrable. » Mais il y répondait en ces termes : « Peut-être n'est-elle point démontrable ; cependant je ne vois pas le moyen de délier le raisonnement précédent. »

Parmi les écrits de Duns Scot, on trouve un opuscule intitulé : *Theoremata*. Certains auteurs modernes se sont demandé si ce petit traité émanait bien du Docteur Subtil ; il ne paraît pas, cependant, qu'il existe de motifs sérieux pour le regarder comme apocryphe ; le docte et prudent Maurice du Port, qui a écrit des *Castigationes Theorematum* [1], n'émet aucun doute au sujet de l'authenticité de l'ouvrage qu'il commente.

Or, en ces *Théorèmes*, nous trouvons une longue suite de propositions qui ne peuvent être démontrées par raison naturelle, bien qu'en ses autres écrits, Duns Scot ait donné des raisons philosophiques en faveur de plusieurs d'entre elles. Ces propositions sont groupées sous quelques chefs principaux ; l'impossibilité de donner, du théorème fondamental, une démonstration convaincante entraîne l'impossibilité de prouver les corollaires.

Ainsi, il est impossible de prouver que l'âme rationnelle est immortelle ; partant, on ne peut démontrer ni que l'homme ressuscitera, ni qu'il est ordonné à une béatitude qu'il ne peut atteindre en cette vie, et ainsi de suite.

De même, ce principe : On ne peut prouver qu'il existe un ordre essentiel parmi les causes efficientes, entraîne une longue série de conséquences parmi lesquelles on peut remarquer celles-ci :

On ne peut prouver qu'il y a ou qu'il y a eu une cause efficiente qui soit spécifiquement la première.

On ne peut pas prouver que Dieu soit capable de produire immédiatement quelque chose d'autre qu'un effet premier et unique.

On ne peut prouver que Dieu puisse quoique ce soit hors de l'ordre inférieur des causes.

1. *Habes candidissime lector in hoc volumine Questiones quodlibetales* Joannis Duns Scoti *ordinis minorum cum Collationibus eiusdem antea nondum Impressis. Et tractatum prope divinum de primo rerum principio atque Theoremata. Necnon fratris* Mauricii Hibernici de Portu *eiusdem ordinis Epithomata castigationum in de primo principio et Theoremata eiusdem doctoris subtilis Theologorum facile principis.* Venales habentur sub Lilio aureo Vici divi Jacobi. Colophon : Expliciunt epitomata seu castigationes preclarissimi Doctoris Magistri Mauritij Hibernici Ordinis Minorum in theoremata Doctoris subtilissimi Joannis Duns Scoti eiusdem ordinis. Ac etiam in tractatum de primo principio eiusdem. Impressa Parisius mandato et expensis honesti viri Joannis Parvi bibliopole alme universitatis Parisiensis. Anno domini 1513. Idibus Februarij.

On ne peut prouver que Dieu est incorruptible, que Dieu est immuable et immobile. On ne peut prouver que Dieu soit exempt de toute grandeur et de tout accident. On ne peut prouver que Dieu soit infini en intensité.

Selon les *Theoremata*, donc, les propositions qui ont été formulées sur Dieu ou sur l'âme par la Philosophie antique, et qui s'accordent avec la foi chrétienne, ne sont point susceptibles de démonstration péremptoire ; celles qui contredisent au dogme catholique ne sont pas passibles de réfutation convaincante ; il va sans dire, d'ailleurs, que la raison naturelle ne saurait prouver ce qui contredit à la révélation. Dès lors, en tous les grands problèmes au sujet desquels de si longs débats ont été soulevés, la Philosophie en est réduite à garder cette attitude hésitante que Maïmonide et Thomas d'Aquin lui avaient imposée à l'égard de l'origine du Monde ; elle doit demeurer en balance entre deux solutions contradictoires, inhabile à découvrir une raison décisive qui l'entraîne soit d'un côté soit de l'autre, incapable d'imposer à l'esprit humain une conviction que la foi seule lui peut donner. Les *Theoremata* sont l'expression de la lassitude et du dégoût qu'éprouve la Scolastique latine, après un siècle de discussions passionnées et stériles provoquées par la Métaphysique péripatéticienne ou néoplatonicienne, par la philosophie des Hellènes et des Arabes. De cette même lassitude, d'ailleurs, de ce même dégoût et de cette même méfiance, les écrits de Pierre Auriol et de Jean de Bassols nous ont apporté maint autre témoignage.

Cette impuissance à laquelle les *Theoremata* pensaient que la Philosophie était réduite en une foule de circonstances, et des plus graves, Guillaume d'Ockam la regarde comme établie. Il prend fermement le parti du scepticisme que les *Theoremata* formulent pour combattre les démonstrations que Scot a développées en ses autres écrits ; c'est là l'objet de bon nombre de ses questions quodlibétiques.

Ainsi, il n'hésite pas à affirmer [1] que, bien loin de pouvoir démontrer avec certitude l'unité de Dieu, la raison naturelle est incapable de donner une preuve sans réplique de l'existence de Dieu. Comme les *Theoremata*, il refuse avec insistance [2], à la Philosophie, la faculté de prouver avec rigueur que Dieu est doué d'une force infinie ; et, d'ailleurs, elle ne saurait prouver [3] que

1. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta septem*, Quodlib. I, quæst. I.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. II; quodlib. III, quæst. I; quodlib. VII, quæstt. XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.
3. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. I.

Dieu soit la cause efficiente de quelque effet que ce soit, ni qu'il en soit la cause finale [1].

Dans ses *Quæstiones super librum Physicorum*, postérieures aux *Quolibets* dont nous venons d'invoquer le témoignage, le *Venerabilis inceptor* n'hésite pas à déclarer irrecevable la preuve de l'existence de l'Être nécessaire qu'Avicenne avait construite. « On ne peut prouver d'une manière suffisante, dit-il [2], qu'il n'y ait pas progrès à l'infini dans une suite de causes efficientes dont chacune est successivement causée par une autre. — *Non potest sufficienter probari quin sit processus in infinitum in causis efficientibus quarum una causatur successive ab alia.* » C'est la doctrine même des *Theoremata*. « Le Monde a-t-il pu, de toute éternité, exister par l'effet de la puissance divine ? A cette question je réponds [3] que l'un ou l'autre parti peut être également tenu, et qu'ils ne sauraient être ni l'un ni l'autre réfutés d'une manière suffisante. Que le Monde ait existé de toute éternité, il ne semble pas que cela implique contradiction, bien que Godefroid [de Fontaines] prétende le contraire [4]. »

Impossible également d'établir par un raisonnement péremptoire qu'il y a en nous une forme immatérielle, incorruptible, qui est tout entière en toute partie de notre corps [5] ; impossible d'établir que notre volonté est libre [6] ».

Ainsi les divers ouvrages de Guillaume d'Ockam proclament avec force que la raison humaine ne saurait, à aucune des grandes questions de la Métaphysique, donner une réponse dictée par un raisonnement qui n'implique pas ou quelque affirmation douteuse ou quelque proposition reçue par simple croyance : « *Quia in omni ratione tali, accipietur aliquid dubium vel creditum* [7]. » Sans l'aide de la foi, l'esprit humain ne pourrait, au sujet de ces questions, échapper au scepticisme.

1. Guilhelmi de Okam *Op. laud.*, Quodlib. IV, quæst. II.
2. *Questiones magistri* Guglelmi de Okam *super librum phisicorum* ; quæst. CXXXVI : Utrum possit sufficienter probari principium efficiens per productionem distinctam a conservatione (Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. nº 1139, fol. 23, col. a).
3. Guilhelmi de Ockam *Super quatuor Sententiarum libros annotationes*, Lib. II, quæst. VIII. — Cf. *Quodlibeta septem*, quodlib. II, quæst. V.
4. Guillaume d'Ockam a sans doute mis par erreur le nom de Godefroid de Fontaines à la place de celui d'Henri de Gand.
5. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta septem*, Quodlib. I, quæst. X.
6. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. XVI.
7. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. I.

VI

La Physique d'Ockam

Impuissante à conquérir la vérité métaphysique, la raison naturelle s'attachera à résoudre des questions qui soient mieux à sa portée, où les méthodes dont elle a l'usage puissent conduire à la certitude. Deux domaines lui sont ouverts, où son activité peut s'exercer avec fruit ; ce sont le domaine de la Logique et le domaine de la Physique.

La Logique paraît avoir été l'objet préféré des études d'Ockam. Il fut un des principaux initiateurs de ce « terminalisme » qui, à Paris et surtout à Oxford, se développa, pendant deux siècles, en subtilités de plus en plus complexes et raffinées.

Mais l'œuvre accomplie en Logique par notre auteur ne nous intéresse pas ici. Il n'en est pas de même de l'enseignement qu'il a donné en Physique ; car cette science, elle aussi, a longuement retenu son attention ; de cette attention, le *Tractatus de successivis*, les *Questiones super librum phisicorum* nous ont déjà fourni la preuve ; à la Physique, sous le titre de *Summulæ in libros Physicorum* [1], Ockam a encore consacré un traité, le plus parfait, peut-être, que sa plume ait produit.

A quelle époque de la vie d'Ockam faut-il placer la rédaction de cet important ouvrage ? Il nous paraît bien difficile de donner à cette question une réponse appuyée de quelque preuve.

En dépit de son titre, *Summulæ in libros Physicorum*, le traité d'Ockam n'est pas un commentaire de la *Physique* d'Aristote. L'auteur expose pour son propre compte les théories générales de la Physique ; il ne s'astreint pas à garder, même dans les grandes lignes, l'ordre qu'avait suivi le Stagirite ; les quatre livres en lesquels son œuvre est subdivisée ne correspondent aucunement à quelques-uns des huit livres en lesquels le Philosophe avait partagé la sienne. En deux écrits ainsi conçus sur des plans

1. *Venerabilis inceptoris fratris* Gulielmi de villa Hoccham Anglie : *achademie Nominalium Principis Summule in lib. Physicorum adsunt.* Cum gratia ut patet in suis privilegiis. Colophon : Expliciunt auree summule in lib. physicorum Fratris Guilielmi de villa Occham Anglie: Academie Nominalium principis : Sacrarum litterarum professoris; ex ordine minorum : Correcte vigili studio ac labore venerabilis patris Fratris Augustini de Filizano ordinis sancti Augustini Sacre Theologie professoris. Impresseque Venetiis per Lazarum de Soardis. Anno 1506. Die 17 Augusti. — La première édition de cet ouvrage avait été donnée à Bologne, en 1494, par Benedictus Hectoris Bononiensis.

différents, il n'est pas étonnant que l'on ne trouve pas toujours les mêmes sujets. On est surpris, cependant, de voir Ockam ne pas dire un seul mot de questions qu'Aristote avait examinées et qui, au XIV^e^ siècle, n'avaient rien perdu de leur intérêt, au contraire ; tel le problème de l'infini, tel celui du vide, dont, plus ou moins complètement, traitaient les *Quæstiones* ; telle encore la théorie du mouvement des projectiles, qu'Aristote avait exposée au huitième livre de la *Physique* et sur laquelle, en son commentaire aux *Sentences*, Guillaume avait écrit des pages d'un si ferme bon sens. De cet étonnement, on passerait volontiers à la pensée que les *Summulæ* sont un ouvrage inachevé.

Cette conjecture en engendre aisément une autre. Si Ockam n'a pas mis la dernière main à son traité de Physique, n'est-ce pas parce que sa querelle avec Jean XXII l'en a empêché ? Les *Summulæ* ne seraient-elles pas contemporaines des dernières discussions quodlibétiques, une des dernières œuvres que le professeur franciscain ait produites avant de rompre avec le pape ? Cette rédaction tardive expliquerait la maturité du fond et la perfection de la forme qui se manifestent également en cet écrit.

Toutefois, d'autres considérations nous porteraient à faire des *Summulæ* un ouvrage plus ancien. La théorie du lieu qu'elles exposent se retrouve, textuellement reproduite, au *Tractatus de successivis* ; mais ce dernier ouvrage expose en détail une théorie du temps dont les *Summulæ* contiennent seulement l'ébauche. Il semble donc que les *Summulæ* soient antérieures au *Tractatus de successivis*.

D'autre part, les théories du lieu et du temps, nous paraissent, aux *Quæstiones super librum Physicorum*, plus complètement approfondies qu'au *Tractatus de successivis*.

L'ordre chronologique de ces trois ouvrages serait alors le suivant :

1° Les *Summulæ in libros Physicorum*.

2° Le *Tractatus de successivis*.

3° Les *Quæstiones super librum Physicorum*.

Les *Summulæ* seraient le plus ancien ouvrage qu'Ockam ait écrit sur la Physique. C'est, d'ailleurs, ce qu'il paraît nous déclarer.

« *Studiosissimi*, » dit Ockam [1], s'adressant, dès le début de son ouvrage, à ceux qui le liront. « J'ai été, de la part de très nombreux lettrés, l'objet d'une foule de sollicitations. A ceux qui

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, proœmium ; éd. cit., fol. 1, col. a.

m'interrogent au sujet des questions difficiles de la Physique, j'ai accoutumé de donner les réponses que me suggère ma faible intelligence ; ils affirment qu'elles leur plaisent et les jugent suffisantes. Aussi m'ont-ils demandé de les réunir en une petite Somme, en suivant exactement les traces d'Aristote, et de les confier à l'écriture. La sincère affection que j'éprouve pour eux me presse de rendre ce service à leurs études. L'œuvre que je vais aborder est considérable et surpasse mes forces. Tout ce qui me semblera bon à dire en Physique, suivant les principes d'Aristote, je vais, en l'écrivant, le confier à la mémoire des lecteurs.

» Que tous ceux qui verront cet opuscule sachent bien ceci : Il ne s'y trouve rien que je soutienne en y croyant fermement, à titre de vérité théologique ou catholique. J'y découvrirai seulement à ceux qui m'ont sollicité, et cela en un style tout simple et dénué de recherche, ce qui me paraît utile à dire, selon l'intention d'Aristote. Tout ce qui se trouvera traité par la suite et qui ne contredit pas la vérité chrétienne est, à mon avis, véritable. Toutefois, tout ce qui pourrait être en contradiction avec la doctrine de l'Église romaine, je le regarde comme erreurs à rejeter. »

Ce préambule pourrait faire croire au lecteur que Guillaume va suivre de tout près, en ses *Summulæ*, l'enseignement donné par la *Physique* d'Aristote. Il n'en est rien. Cet enseignement, il le fait passer au crible de sa critique et n'en garde que ce qui lui semble bon.

Les règles que le Docteur franciscain mit en cette critique de la Physique péripatéticienne sont, d'ailleurs, pleines de mesure et de bon sens. « Il faut savoir à ce sujet, écrit-il [1], qu'Aristote et Saint Augustin font souvent usage de discours impropres, figurés, topiques ; aussi dit-on communément que les paroles des auteurs doivent être prises au sens qui les a fait prononcer, non au sens qu'elles engendrent [en celui qui les écoute]. Il faut donc s'attacher plutôt à l'intention de ces discours qu'aux mots qui les composent. Il y a plus ; ces mots ont souvent besoin d'être expliqués ; faute d'être expliqués dans le juste sens, ils sont tout simplement faux. Cette explication dont les auteurs ont besoin, on la doit tirer en partie de leurs écrits authentiques, et en partie de ce qui est évident et manifeste à la raison. »

Les modifications et les simplifications qu'une semblable critique introduit dans la Physique d'Aristote et de ses successeurs,

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. XIII ; éd. cit., fol. 5, col. a.

il serait intéressant de les décrire ici en détail ; mais cette besogne nous entraînerait trop loin. Plusieurs fois, d'ailleurs, dans la suite de cet ouvrage, nous aurons occasion de rappeler la doctrine des *Summulæ*. Bornons-nous, pour le moment, à résumer ce qu'elles enseignent au sujet de la matière et de la forme, en complétant, au besoin, cet enseignement par celui des *Questions sur les Sentences* ou des *Quodlibeta*. Sans étonnement, nous y reconnaîtrons mainte trace de l'influence exercée par Henri de Gand et par Duns Scot.

VII

La matière et la forme

La première tâche qu'accomplisse Guillaume d'Ockam est une œuvre de simplification ; la Physique péripatéticienne reposait sur une trinité de notions ; la matière, la forme et la privation étaient, selon le langage d'Antonio d'Andrès, les trois principes de cette Physique. Ockam ramène cette trinité à une dualité ; sans pitié, il montre tout ce qu'il y avait d'illusoire et de purement verbal dans les considérations par lesquelles Aristote faisait, de la privation, un élément essentiel des choses [1]. « Il faut remarquer, dit-il [2], que, par êtres divers, Aristote entend diverses définitions exprimant une chose ; ces définitions équivalent à des mots divers, mais souvent ces mots divers supposent et désignent une même chose. Par ces êtres divers, homme et non-musicien, par exemple, il entend les deux définitions qui équivalent à ces deux mots : homme, et non-musicien ; mais ces deux mots remplacent le même objet, car c'est le même qui est homme et qui est non-musicien... La seule absence de la forme n'entraîne aucune pluralité en la matière, et de la présence de la forme, il ne résulte aucune pluralité autre que celle de la matière et de la forme. Puis donc que la forme, par son absence ou sa présence, rend suffisamment compte du changement, aucune pluralité n'est requise par ce changement, sinon que la forme ne soit pas, tout d'abord, présente en la matière, et qu'elle soit, ensuite, présente en cette même matière. Ces deux choses, la matière et la forme, suffisent, dès lors, à rendre compte du changement ; elles suffisent pour qu'en premier lieu, la matière soit dépourvue de la

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, capp. VIII, IX, X, XI, XII et XIII.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. XII ; éd. cit., fol. 4, coll. c et d.

forme, et qu'elle la possède en second lieu. Ainsi il résulte des propres paroles du Philosophe que ces deux mots, la privation, et ce qui est privé, sont employés pour désigner une même chose. »

La matière et la forme sont donc les deux seuls principes constitutifs des corps soumis à la génération et à la corruption. Etudions-les.

« Bien que, d'une certaine manière [1], le Philosophe admette trois principes et que, d'une autre manière, il n'en admette que deux, il n'entend pas cette supposition dans le sens qu'elle semble tout d'abord avoir, au pied de la lettre, dans le sens où les modernes l'entendent. Il ne veut pas dire qu'il existe deux choses qui soient les principes premiers de toute génération et de tous les êtres engendrés... Il entend qu'en chaque génération, pour chaque être engendré, il y ait deux principes, la matière et la forme, qui sont, par eux-mêmes, premiers ; mais qu'à des êtres engendrés divers correspondent des premiers principes divers, de telle sorte qu'il y ait, pour chaque chose engendrée, deux principes premiers, savoir la matière et la forme de cette chose engendrée. Cette chose engendrée-ci a donc ses principes premiers et cette chose-là a les siens. Deux choses engendrées différentes ont des premiers principes différents, encore qu'un même premier principe puisse, comme on le dira plus loin, appartenir à diverses choses engendrées qui se succèdent l'une à l'autre.

» Mais comment donc Aristote peut-il dire qu'il y a seulement deux principes ?... Répondons que cela signifie qu'il y a seulement deux genres de principes par soi, la matière et la forme, en sorte que tout ce qui est principe par soi est ou matière ou forme ; mais ces deux genres ne sont nullement les principes des choses qui existent hors de l'esprit ; ce sont seulement des noms communs aux principes des choses, principes qui offrent autant de variété que les choses engendrées elles-mêmes...

» Dira-t-on que ces premiers principes sont des principes universels communs à toutes les choses singulières ? A l'encontre de cette opinion, Aristote écrit, au VII[e] livre de la *Métaphysique*, qu'aucun universel n'est substance ; aucun universel ne saurait donc être principe par soi d'une chose singulière... Puisque le Philosophe réprouve intentionnellement l'opinion de ceux qui regardent les universaux comme des substances, il faut rejeter

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, pars I, cap. XIV ; éd. cit., fol. 5, coll. b et c.

l'opinion selon laquelle les principes des substances sont des universaux.

» Les principes ne sont pas des universaux ; ce sont des êtres singuliers qui, en des choses engendrées différentes, sont numériquement différents. La forme de la chose engendrée que voici est premier principe de cette chose-ci, et la forme de la chose engendrée que voilà est premier principe de cette chose-là ; et il en est de même de la matière, car ma matière première est autre que votre matière première. »

Les Scotistes, eux aussi, admettaient qu'en des choses engendrées différentes, il y avait des matières premières différentes, mais parce qu'elles provenaient d'une matière première universelle qu'ont diversement contractée les hœccéités des choses singulières [1]. Seul, le langage de Duns Scot annonçait celui qu'Ockam vient de tenir avec tant de clarté et de fermeté.

« La matière est une entité actuelle en acte [2]. *Ipsa est actualis entitas in actu.* » Si l'on dit, comme le font les Péripatéticiens, « que la matière est en puissance de tout acte substantiel, qu'elle n'a, de soi, aucun acte mais est pure puissance », cette proposition pourra être admise à la condition que l'on y entende par acte, la forme substantielle qui vient s'adjoindre à la matière, et par puissance, la puissance précisément opposée à cet acte-là. Mais elle ne serait plus vraie si l'on prenait acte au sens large où il désigne tout ce qui existe vraiment. « La matière, alors, est un certain acte, c'est-à-dire que la matière est quelque chose qui existe en la nature ; et elle n'est pas en puissance de tout acte, car elle n'est pas en puissance d'elle-même. »

Faut-il, de la matière même, distinguer la puissance qui est en la matière ? Cette opinion, si nettement formulée par Henri de Gand et par Richard de Middleton, et, sous des formes diverses, admise par nombre de leurs successeurs, Guillaume d'Ockam la rejette absolument. « La puissance n'est pas [3], comme beaucoup l'imaginent, une certaine chose qui existe en la matière... Il faut donc affirmer que la puissance n'est pas une chose qui existe en la matière, mais qu'elle est la matière elle-même ; la matière, c'est la puissance même à l'égard de la forme substantielle ; si l'on disait : la matière est *la* puissance à l'égard de la

1. Franciscus de Mayronis *Scriptum super secundum librum Sententiarum*, Dist. XIII, quæst. III ; éd. cit., fol. 148, col. c.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. XVI ; éd. cit., fol. 5, col. d, et fol. 6, col. a.
3. Guilhelmus de Ockam, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 6, col. b.

forme substantielle, on emploierait un langage plus propre qu'en disant : la matière est *en* puissance à l'égard de la forme substantielle... »

L'un des axiomes du Péripatétisme est le suivant : « La matière première ne tient son existence que de la forme. » Il entraine, en particulier ce corollaire : La matière première ne peut exister sans la forme. Voici [1] ce qu'Ockam pense d'un tel axiome : « Le mot existence se prend en deux sens. En un premier sens, il signifie l'information d'une chose par une autre chose. En un second sens, il signifie qu'une certaine chose existe en la nature.

» Si l'on prend le mot existence au premier sens, il est vrai que la forme donne l'existence à la matière, car cela veut simplement dire que la forme informe la matière.

» Mais si l'on prend le mot existence au second sens, la proposition en question n'est plus vraie ; bien au contraire ; la matière a une certaine existence, c'est-à-dire qu'elle est un certain être qui existe vraiment au nombre des choses naturelles avant que la forme ne soit ; et cette existence de la matière n'éprouve aucun changement, quelles que soient les variations de ses formes ou de ses existences formelles. »

« On demandera peut-être [2] si quelque chose de la forme préexiste en la matière. Ce quelque chose, les uns le nomment puissance active de la matière et les autres germe (*inchoatio*) de la forme. Il semble, en effet, à beaucoup de modernes que des germes de formes préexistent en la matière, et que ces germes deviennent ensuite des formes parfaites... »

Ces germes de forme, Ockam en nie absolument l'existence.

« Si quelque partie de la forme préexistait en la matière, écrit-il, et qu'une autre partie vînt s'adjoindre à celle-là, la forme substantielle serait vraiment susceptible de plus et de moins. La blancheur, elle, est susceptible de plus et de moins, parce qu'un corps possédant déjà un certain degré de blancheur, reçoit un nouveau degré de blancheur qui fait, avec le degré préexistant, une blancheur unique. Mais une forme substantielle n'est point susceptible de plus ni de moins ; une partie d'une telle forme ne saurait donc précéder la forme parfaite.

» Mais, dira-t-on peut-être, ce qui préexiste en la matière, ce n'est pas une partie de la forme ; c'est la forme entière, mais avec

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. XVII; éd. cit., fol. 6, col. c.
2. Guilhelmi de Ockam, *Op. laud.*, Pars I, cap. XXIV; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), coll. a et b.

une existence imparfaite et potentielle que l'agent amènera ensuite à l'existence parfaite et actuelle.

» Cette explication est insuffisante. Ce qui, en quelque chose, se trouve seulement avec une existence potentielle ne s'y trouve pas réellement. Etre d'une manière potentielle en quelque chose, c'est simplement pouvoir y exister précisément...

» De ce qu'une forme a une existence possible en la matière, il n'en résulte pas qu'elle soit en la matière ; elle n'y est pas plus que Socrate, lorsqu'il est à Rome, n'est à Paris par ce qu'il a la possibilité d'être à Paris ; elle n'y est pas plus que le blanc n'est dans le noir ni le froid dans le chaud ; de même que cet homme qui est à Rome n'est pas à Paris, bien qu'il ait possibilité d'être à Paris, de même, en la matière qui est actuellement sous forme d'air, la forme de feu n'existe pas, bien que cette forme de feu ait possibilité d'y être. »

« La matière et la forme [1] sont-elles des principes qui suffisent à rendre compte du corps engendré? N'y faut-il pas joindre une autre chose, savoir la forme du tout? Certains l'admettent lorsqu'ils disent que le mot *composé* ne désigne pas seulement la matière et la forme, mais désigne aussi une certaine forme que l'on nomme forme du tout. »

Nous avons vu que Duns Scot avait professé cette singulière opinion, et que les Scotistes l'avaient accueillie avec grande faveur. Le bon sens d'Ockam en fait prompte et rigoureuse justice : « Il faut dire qu'il n'existe pas, outre la matière et la forme, une troisième entité distincte de ces deux-là ; mais il existe une certaine combinaison qui n'est ni l'une ni l'autre de ses parties, en sorte que le composé n'est ni la matière ni la forme ; il est, simultanément et conjointement, la matière et la forme unies ensemble... Pour tout composé qui est, par lui-même, une chose une, il est absolument vrai que ce composé, ce sont ses parties prises simultanément et conjointement, en sorte que le tout n'est pas autre chose que ses parties existant ensemble. »

Dans une substance, la matière est-elle unie à une seule forme substantielle ou à plusieurs formes de cette catégorie ?

« Si l'on admet [2], en un composé, l'existence d'une seule forme substantielle, cette forme doit informer immédiatement la matière sans qu'aucune disposition accidentelle la précède. Si l'on sup-

1. Guilhelmi de Ockam, *Op. laud.*, cap. XXV ; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), coll. c et d.

2. Guilhelmi de Ockam *Super quatuor libros Sententiarum annotationes* ; Lib. IV, quæst. VII ; ad secundam probationem opinionis.

pose au contraire qu'il y ait, dans le composé, plusieurs formes substantielles, il y a, en ce composé, une seule forme vraiment informante ; il s'y trouve donc des matières diverses qui reçoivent ces formes multiples, car toute forme précédente est matière à l'égard d'une forme plus parfaite, et la forme qui survient en second lieu informe immédiatement la forme précédente qui est comme le sujet où la forme nouvelle est immédiatement reçue.

» Y a-t-il, en l'homme, plusieurs formes substantielles? Il est bien difficile de prouver cette proposition aussi bien que la proposition contraire ; toutefois, pour le moment, nous la prouverons de la manière suivante ou, du moins, nous prouverons que la forme sensitive et la forme intellectuelle sont distinctes en l'homme. Deux actes contraires, en effet, ne peuvent coexister immédiatement dans le même sujet ; or l'homme, en même temps et à la fois, possède l'acte qui consiste à avoir appétit pour un certain objet, et l'acte contraire qui consiste à fuir le même objet. » « Si ces deux actes coexistent dans la nature [1], il faut qu'ils soient en des sujets différents ; mais il est manifeste qu'ils coexistent en l'homme, car l'homme repousse par l'intelligence l'objet même qu'il désire par l'appétit sensible. »

Et maintenant [2], « pour l'homme comme pour les animaux, faut-il admettre une forme corporelle réellement distincte de l'âme sensitive? » « A cette question, je réponds par l'affirmative, bien qu'elle soit difficile à prouver. » Cette forme substantielle corporelle, distincte de l'âme sensitive, est indispensable pour que les propriétés accidentelles du cadavre d'un homme ou d'un animal demeurent numériquement les mêmes que celles dont le corps vivant était affecté. »

Cette analyse conduit Ockam à mettre dans l'homme et dans les animaux une forme substantielle de plus que Scot n'en avait supposé ; il est curieux de voir ici le disciple compliquer la doctrine du maître.

VIII

La matière première des êtres sublunaires et des cieux

Laissant de côté les discussions relatives aux formes substantielles, revenons à ce qui concerne la matière première.

« La matière première est de même espèce (*ratio*) en tous les

1. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta septem*; Quodlib. II, quæst. X.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. XI.

composés [1], mais elle n'est pas numériquement une en tous ces composés. Bien au contraire ; en tous les corps engendrés qui existent simultanément, il y a autant de matières premières diverses, numériquement distinctes et différentes.

» Que les matières premières de tous les corps susceptibles de génération et de corruption soient de même espèce, nous l'allons prouver.

» Il serait vain, en effet, d'accomplir à l'aide d'un plus grand nombre de moyens ce qui se peut faire à l'aide de moyens moins nombreux. Mais toute génération naturelle peut être sauvée à l'aide d'une matière première ayant toujours même espèce, et sans recourir à plusieurs matières premières de différentes espèces. Or, on n'admet la matière première qu'en vue de la génération naturelle. Il serait donc vain de supposer des matières de diverses espèces.

» La proposition admise en ce raisonnement, savoir qu'une seule matière première suffit à rendre compte de la génération naturelle est, d'ailleurs, une proposition évidente.

» De substances, en effet, qui, d'une manière médiate ou immédiate, se transmuent les unes en les autres, la matière est la même ; car la même matière qui était dans le composé détruit doit se retrouver dans le composé engendré. Mais toute substance susceptible de génération et de corruption peut être transmuée, immédiatement ou médiatement, en toute autre substance susceptible de génération ou de corruption. Donc, en tous les corps susceptibles de génération et de corruption, doit exister une matière première de même espèce. »

La doctrine qu'Ockam formule en ce passage ne s'écarte pas de celle que Duns Scot professait à ce même sujet.

Entre le maître et l'élève, l'accord n'est pas moins complet touchant la matière céleste ; résumons ce qu'en dit Guillaume d'Ockam [2].

« Y a-t-il au Ciel une matière de même espèce (*ratio*) que la matière des corps d'ici-bas ?...

» A cette question, je réponds, en premier lieu, qu'au Ciel, il y a de la matière. Cela, je l'admets parce que les Saints et les docteurs ont enseigné que Dieu a créé une matière au moyen de laquelle devaient être formés les corps célestes et les autres corps.

1. Guilhelmi de Ockam *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, cap. XVIII ; éd. cit., fol. 6, coll. c et d.
2. Guilhelmi de Ockam *In quatuor libros Sententiarum annotationes* ; Lib. II, quæst. XXII.

Cependant, selon le Philosophe et le Commentateur, il n'y a pas au Ciel de matière qui soit distincte de la forme....

» Je dis, en second lieu, que, dans les corps célestes et dans les corps inférieurs, il y a une matière absolument de même nature. Toutefois, le parti que je veux tenir ainsi ne saurait être démontré, de même qu'on ne saurait persuader du parti contraire....

» L'incorruptibilité du Ciel n'est pas une incorruptibilité toute simple et absolue ; ce n'est qu'une incorruptibilité relative. Dieu peut, en effet, détruire le Ciel et le corrompre tout simplement ; s'il est donc incorruptible, c'est seulement en ce qu'il ne peut être corrompu par un agent créé. Mais le Ciel est également incorruptible à l'égard de tout agent créé, soit que l'on y place une matière de même nature que celle des êtres inférieurs, soit que l'on y mette une matière d'autre nature...

» Je dis donc qu'au sein des corps célestes aussi bien que des corps inférieurs, la matière est absolument de même espèce ; de même que la matière est, ici-bas, en puissance naturelle de recevoir une autre forme, qu'elle tend vers cette forme, qu'elle en est privée, qu'elle se trouve ainsi en tout un ensemble de conditions ; de même, la matière de là-haut se trouve tout simplement et absolument en toutes ces mêmes conditions, non pas, il est vrai, à l'égard d'un agent créé, mais à l'égard de Dieu. C'est en ceci seulement qu'il y a différence entre la matière d'ici-bas et la matière de là-haut. Ici-bas, en effet, la matière est en puissance d'autres formes qui peuvent y être produites par un agent naturel et créé, et aussi d'autres formes qui ne peuvent être créées que par Dieu seul (telle la forme intellectuelle). Mais la matière du Ciel est en puissance de formes multiples dont aucune ne saurait être produite en cette matière par un agent naturel, car elles ne peuvent être faites que par Dieu.

» Ce que j'en dis suppose, d'ailleurs, que les choses se passent suivant la loi commune. Car on pourrait concevoir un cas où la matière du Ciel serait susceptible de recevoir une forme aussi bien de la part d'un agent créé que d'un agent incréé. En effet, comme la matière du Ciel est de même nature que la matière d'ici-bas, elle est en puissance non seulement des formes qui ne peuvent être créées que par Dieu, mais encore des formes qui peuvent être engendrées par un agent créé, comme la forme du feu, celle de l'air, etc.

» Supposons donc que Dieu introduise en la matière du Ciel la forme du feu, ce qui est possible, car cela n'implique pas contradiction. Si l'on venait alors à approcher de l'eau et que celle-ci

eût une action plus forte que celle du feu, elle corromprait la forme du feu et introduirait la forme de l'eau en cette matière qui était tout d'abord sous la forme de Ciel.

» La matière du Ciel est donc tout simplement en puissance de formes multiples qu'un agent créé peut y introduire ; mais cet agent ne saurait introduire aucune de ces formes en la matière du Ciel si Dieu n'avait auparavant mis en elle une autre de ces formes qu'un agent créé peut produire... »

Les substances qui ont une commune matière peuvent se transmuer les unes dans les autres ; il en doit donc être ainsi de la substance céleste et des substances d'ici-bas. « Cette proposition est fausse si l'on entend par transmutation possible celle qu'un pouvoir créé peut réduire en acte ; mais s'il s'agit d'une transmutation qui puisse être rendue actuelle par un pouvoir incréé, elle est vraie ; car, d'un corps céleste, Dieu pourrait, s'il le voulait, faire un âne. »

« .... Ainsi donc il me semble qu'il y a, au Ciel et dans les corps d'ici-bas, une matière de même espèce, et cela parce qu'il ne faut jamais, comme on l'a dit bien souvent, admettre la pluralité lorsqu'elle n'est pas nécessaire. Or, en cette question, il n'apparaît aucune nécessité d'admettre ici-bas et là-haut des matières d'espèces différentes, car tous les effets qui peuvent être sauvés par une diversité d'espèces en la matière, peuvent être sauvés aussi bien ou même mieux au moyen de l'unité de nature (*unitas rationis*) de cette matière. »

Si, jetant les yeux en arrière, on regarde ce qu'Aristote, Averroès et Saint Thomas d'Aquin avaient pensé de la matière du Ciel, et si l'on y compare ce qu'après Duns Scot, Guillaume d'Ockam enseigne au sujet de cette même matière, il semblera qu'un chemin considérable ait été parcouru. Combien, cependant, la pensée des deux maîtres franciscains est encore loin de celle qu'admettra la Science moderne ! Si les cieux ont même matière première que les êtres sublunaires, ils n'en ont pas moins une forme qu'aucun agent créé ne saurait transmuer en une autre forme ; ils gardent donc, sinon à l'égard de la toute-puissance divine, du moins à l'égard du pouvoir des créatures, ce caractère incorruptible dont Aristote avait marqué la cinquième essence. La pensée que les astres sont formés par les éléments mêmes dont les combinaisons existent autour de nous était familière aux maîtres platoniciens du vieux Moyen-Age ; en pénétrant au sein de la Scolastique latine, la Physique péripatéticienne en a chassé cette pensée ; cette pensée n'a pu rentrer en la Scolastique latine, en dépit des efforts

que celle-ci a faits pour renouer ses anciennes traditions ; l'hypothèse d'une distinction essentielle et radicale entre la substance céleste et les substances sublunaires est demeurée comme une marque de l'invasion que la pensée hellénique a accomplie ; longtemps encore il nous faudra attendre le moment où l'on composera les astres des mêmes éléments que les corps sublunaires.

IX

La méthode de la physique

Mais, si cette théorie-là et nombre d'autres gardent encore le souvenir de l'empire que la philosophie d'Aristote a exercé, quels ébranlements cette philosophie n'a-t-elle pas subi en ses principes et jusqu'en sa méthode !

En la plupart des grandes questions de la Métaphysique, il a été reconnu que la raison naturelle était également impuissante à assurer, par des démonstrations convaincantes, soit le pour, soit le contre ; l'enseignement de l'Église peut seul fixer l'hésitation de notre esprit en balance. Or cette incertitude du raisonnement ne se borne pas à la Métaphysique ; elle s'étend à la Physique ; là aussi, il arrive bien souvent que, de deux partis contraires, ni l'un ni l'autre ne saurait opposer à son adversaire un argument sans réplique.

« En Physique [1] comme dans les autres sciences, il peut y avoir des démonstrations en *propter quid* », par lesquelles on descend des effets aux causes ; « toutefois, l'ordre de la science veut que l'on commence par les choses les plus connues et les plus aisées ; et, par conséquent, on doit en général, procéder de l'effet à la cause. » « C'est donc *a posteriori* que nous connaîtrons [2] la matière, la forme, » et la plupart des autres choses dont nous discuterons, « car nous ne pouvons prouver tout cela *a priori*. »

On ne devra donc point, en Physique, exiger des démonstrations par les causes. On ne devra pas, par exemple, se refuser à admettre l'existence de la matière et de la forme sous prétexte que l'on n'en saurait donner le *propter quid*.

« Peut-être dira-t-on [3] : puisqu'on n'en peut assigner la cause,

1. Guilhelmi de Ockam *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, cap. V ; éd. cit., fol. 2, col. d.
2. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. VII ; éd. cit., fol. 3, col. d.
3. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, Pars I, cap. XXIII ; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), col. a.

il ne faut point l'admettre, car on ne doit rien supposer sans nécessité ni cause. Je répondrai qu'il est une foule de choses qu'il faut supposer bien qu'elles n'aient pas de causes connues, et cela en vertu des expériences et des raisonnements ; par l'expérience, et par le raisonnement pris *a posteriori*, nous sommes conduits à admettre beaucoup de choses dont nous ignorons cependant les causes, soit qu'elles n'aient pas de cause, soit qu'elles en aient que nous ignorons, comme il arrive dans le cas proposé. En effet, en vertu des expériences et des raisonnements, nous devons supposer que la matière et la forme concourent à la constitution du composé. »

Voilà une notion de la Science qui diffère singulièrement de celle qu'Aristote définissait lorsqu'il écrivait, aux *Seconds Analytiques* [1] : « Nous croyons connaître une chose non pas à la manière des sophistes, par ses accidents, mais d'une manière absolue, lorsque nous pensons connaître la cause en vertu de laquelle la chose est, savoir qu'elle est la cause de cette chose, savoir enfin qu'il n'en peut être autrement. Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστω, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. » Non, Ockam ne croit pas que la *Physique* ait pour objet de connaître les causes d'où résultent les choses mobiles et changeantes ; ces choses, elle se borne à les résoudre en principes hypothétiques qu'elle pose en vertu de raisonnements *a posteriori* dont l'expérience fournit le point de départ.

Or, comment Ockam conçoit-il l'opération intellectuelle par laquelle, à partir de l'expérience, on est conduit à poser l'existence de tels principes ? Fort souvent, surtout en ses *Quodlibeta*, il emploie, pour énoncer la majeure de ce raisonnement *a posteriori*, un mot qui est singulièrement révélateur de sa pensée ; il faut, dit-il, sauver (*salvare*) les effets que l'expérience manifeste. « Un concept relatif [2] suffit, ici, à sauver tout ce qui apparaît (*sufficit ad salvandum omnia apparentia*). »

Sauver les apparences (*salvare apparentias*, σώζειν τὰ φαινόμενα), c'est une manière de parler que, depuis longtemps, les astronomes ont accoutumé d'employer ; les excentriques et les épicycles au moyen desquels ils construisent leurs hypothèses n'ont, pour se faire admettre, d'autre titre à invoquer que l'aisance et la perfection avec lesquelles ils sauvent les phénomènes ; Saint Thomas

1. Aristotelis *Analytica posteriora*, lib. I, cap. II.
2. Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta*, Quodlib. VI, quæst. XIV.

d'Aquin a pris soin d'affirmer qu'ils n'ont pas d'autre justification, et tout récemment, Jean de Jandun a rappelé cette affirmation. Evidemment, c'est à l'image de la méthode suivie par les astronomes que Guillaume imagine la méthode qui permet de construire la Physique.

De cette pensée, nous ne devons point nous montrer surpris; Ockam avait, dans ses lectures, rencontré des passages qui la lui devaient suggérer. Nous savons, en effet, que Saint Thomas d'Aquin et ses successeurs s'inspiraient souvent des *Commentaires* de Simplicius, dont Guillaume de Moerbeke leur avait donné la traduction; en particulier, ces *Commentaires* ont été souvent cités par le *Venerabilis inceptor*. Or, après avoir rappelé comment les Pythagoriciens, comment Platon composaient les divers éléments au moyen de petits polyèdres et, par le jeu de ces minuscules solides, prétendaient rendre compte des propriétés qualitatives des corps, Simplicius énonce cette remarque profonde [1] :

« Mais peut-être Platon et les Pythagoriciens n'ont-ils pas admis que la substance corporelle fût vraiment et absolument une combinaison de ces triangles; peut-être ont-ils fait comme les astronomes, dont les uns admettent certaines hypothèses et les autres d'autres hypothèses, sans affirmer catégoriquement que ces mécanismes variés existent dans le Ciel d'une manière absolue; s'ils supposent de tels principes, c'est afin qu'il soit possible de sauver les apparences en donnant à tous les corps célestes des mouvements circulaires et uniformes; de même, préférant attribuer le rôle de principe à ce qui est quantitatif plutôt qu'au qualitatif, à la figure plutôt qu'à la qualité, et, parmi les figures, à celles qui, plus que les autres, ont une forme principale, qui jouissent de la similitude et de la symétrie, ces auteurs ont fait l'hypothèse que les principes des corps étaient ceux de ces figures qu'ils jugeaient suffisantes pour rendre compte de la cause des faits. — Μήποτε δὲ οὐχ ὡς πάντη, πάντως τῆς συστάσεως ἐκ τριγώνων τοιούτων οὔσης ὑπέθεντο αὐτὴν οἵτε Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἀστρόνομοι ὑποθέσεις ὑπέθεντο τινας ἄλλοι ἄλλας οὐ πάντως τοιαύτας εἶναι ποικιλίας ἐν οὐρανῷ διαβεβαιούμενοι, ἀλλ' ὅτι τοιούτων ἀρχῶν ὑποτεθεισῶν σώζεσθαι τὰ φαινόμενα δυνατὸν ἐγκυκλίως πάντων καὶ ὁμαλῶς κινουμένων τῶν οὐρανίων σωμάτων, οὕτω καὶ οὗτοι τὸ ποσὸν τοῦ ποιοῦ προτιμήσαντες ἐν ἀρχῆς λόγῳ καὶ τὸ σχῆμα τῆς ποιότητος καὶ τῶν σχημάτων τὰ ἀρχοειδέστερα καὶ ὁμοιότητι καὶ συμμετρίᾳ κρατούμενα

1. Simplicii *In Aristotelis de Caelo commentaria*, lib. III, cap. I; éd. Karsten, p. 253, col. a; éd. Heiberg, p. 565.

ταῦτα ἀρχὰς ὑπέθεντο τῶν σωμάτων, ἃς ἀρκεῖν ἐνόμιζον πρὸς τοὺς ἀπολογισμοὺς τῆς τῶν γινομένων αἰτίας. »

Il n'en fallait pas davantage, assurément, pour suggérer à Guillaume d'Ockam que les principes de la Physique peuvent être traités comme les philosophes grecs ont traité les suppositions de l'Astronomie ; ce ne sont qu'hypothèses propres à sauver ce qui est manifeste aux sens.

Or s'il est une vérité que l'Astronomie avait établie dès l'Antiquité, c'est bien celle-ci : Des hypothèses différentes peuvent sauver également des phénomènes donnés. Ce principe, il semble que, sans s'affirmer jamais, il soit partout présent en la Physique de Guillaume d'Ockam. Sans cesse, nous voyons le savant franciscain soucieux de prouver que deux explications peuvent être proposées d'un même effet, sans que ni l'une ni l'autre puisse être acculée à une impossibilité qui contraindrait de la rejeter.

« Faut-il admettre, par exemple [1], que les diverses parties, organiquement différentes, d'un même animal, telles que les os, la chair, etc., ont des formes substantielles spécifiquement différentes ? Au premier abord, il semble qu'il le faille admettre, car ces diverses parties ont des propriétés accidentelles spécifiquement différentes. Mais à l'encontre de cette supposition, on peut dire qu'une seule forme substantielle suffit pour tous ces accidents ; il n'en faut donc pas poser plusieurs.

» Au sujet de cette question je dirai que ni l'un ni l'autre des deux partis contraires ne peut être établi, d'une manière suffisante, au moyen de propositions connues par elles-mêmes ; cela est, de soi, évident. Ils ne peuvent être, non plus, établis ni l'un ni l'autre au moyen de propositions connues par l'expérience ; car on ne saurait, par les accidents et les opérations, prouver ni l'identité ni la différence des formes substantielles, et nous n'avons aucune expérience de la substance, si ce n'est par l'intermédiaire des accidents. La proposition que nous venons d'admettre se prouve ainsi : Nous observons souvent que des substances de diverses espèces sont sujettes à des accidents spécifiquement différents et aussi que de telles substances sont sujettes à des accidents de même espèce. Le feu et l'eau nous fournissent un exemple du premier cas ; le feu et l'air nous en fournissent un du second. Les deux premiers éléments, qui sont d'espèces différentes, ont des accidents spécifiquement différents ; les deux derniers,

1. Guilhelmi de Ockam *Op. laud.*, quodlib. III, quæst. VIII.

qui sont également d'espèces différentes, ont cependant un accident de même espèce, savoir, la chaleur...

» Puis donc que nous n'avons aucune expérience de la substance, si ce n'est par l'intermédiaire des accidents, et que ceux-ci ne sauraient prouver suffisamment s'il y a ou s'il n'y a pas distinction spécifique entre les substances, il est manifeste que nous ne pouvons, par aucune méthode, prouver que les formes en question sont distinctes ou bien qu'elles sont une même forme. Ceux qui soutiennent l'existence d'une différence spécifique entre la forme des os et la forme de la chair, le font à cause de la différence des accidents ; ceux qui tiennent pour l'identité spécifique de ces deux formes, répondent que toute la diversité que l'on observe entre elles provient seulement de la différence des accidents, qui ne démontre pas la différence spécifique des substances. De ces deux partis, quel est le vrai, quel est le faux ? On n'en sait absolument rien. »

Les conclusions semblables abondent en la Physique de Guillaume d'Ockam.

Dès lors, entre diverses explications qui sont également capables de sauver les effets avérés par l'expérience, comment choisir ? Parfois, l'enseignement des docteurs catholiques viendra nous imposer un choix ; ainsi en est-il, par exemple, au sujet de la matière commune aux corps célestes et sublunaires. Hors ce cas, nous n'aurons, pour opter entre des partis divers et également soutenables, que la raison de la plus grande simplicité ; suivant l'exemple si souvent donné par Gilles de Rome et par Duns Scot, nous en serons réduits à invoquer ce principe d'économie intellectuelle : *Frustra fit per plura quod potest æque bene fieri per pauciora. Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate.*

De ce principe, Guillaume fait un emploi si fréquent que sa méthode philosophique en reçoit, peut-on dire, son caractère distinctif ; de cet emploi, nous avons déjà rencontré des exemples ; nous pouvons encore citer le suivant.

Il s'agit de savoir si l'on doit regarder l'instant comme une certaine chose réelle, mais distincte de toutes les autres réalités permanentes, et incapable de durer le moindre temps. Ockam, après avoir argumenté contre cette opinion, conclut en ces termes [1] :

« Je montre principalement de la manière suivante que

1. Guilhelmi de Ockam *Summulæ in libros Physicorum* ; pars IV, cap. I ; éd. cit., fol. 24, col. a.

l'instant n'est pas une telle chose. Il est inutile d'accomplir par un plus grand nombre de moyens ce qu'un moindre nombre de moyens suffit à produire. Or, sans cette chose, on peut sauver tout ce que l'on prétend sauver à l'aide de cette chose. Il est donc inutile de l'admettre. *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; sed sine tali re omnia possunt salvari quæ ponuntur salvari per eamdem; ergo frustra ponitur.* »

En même temps que la Métaphysique a pris conscience de son incapacité à donner à l'homme, sans le secours du dogme religieux, la solution assurée d'une foule de problèmes, la Physique a compris quelle était sa véritable nature; elle s'est reconnue science expérimentale; elle s'est prise à définir avec exactitude les règles et la portée de la méthode *a posteriori* qu'elle est tenue de suivre; et pour accomplir cette œuvre importante, il lui a suffi d'étendre des conclusions auxquelles on était parvenu depuis longtemps; ces conclusions, les philosophes les avaient obtenues en analysant les procédés dont use la première des sciences d'observation, l'Astronomie.

X

Un disciple anonyme d'Ockam

De l'enseignement d'Ockam, quel fut l'effet en l'Université de Paris? Il y eut, assurément, un très grand retentissement et, partant, il y excita les sentiments divers que soulève une parole ardente lorsqu'elle développe des idées audacieuses et nouvelles.

Ockam trouva, à Paris, des disciples fidèles, soucieux de recueillir scrupuleusement l'enseignement du maître et d'y conformer très exactement leur pensée.

Il trouva des partisans violents, prompts à tirer de ses principes des conclusions excessives qu'il eût sans doute désavouées.

Il trouva des adversaires prêts à répondre par des négations à toutes les affirmations essentielles de sa doctrine.

Il trouva enfin, et en nombre, des hommes équilibrés et éclectiques qui rejetèrent de son système ce qui leur semblait faux ou exagéré tout en gardant ce qui leur semblait juste et fécond.

Chacune de ces quatre attitudes intellectuelles nous sera présentée par l'un des quatre philosophes dont nous allons étudier l'œuvre en ce chapitre et au suivant.

Un auteur anonyme dont l'écrit va, d'abord, nous occuper, sera, pour nous, le type du fidèle disciple uniquement préoccupé de garder la parole du maître.

Nicolas d'Autrecourt sera le partisan fougueux qui compromet les thèses dont il soutient les conséquences les plus osées.

En Walter Burley, nous reconnaîtrons un adversaire décidé de Guillaume d'Ockam et de l'Occamisme.

Enfin Jean Buridan réfutera le système de Nicolas d'Autrecourt ; il rejettera même bon nombre de propositions de Guillaume d'Ockam ; mais l'esprit de ce maître, tempéré par diverses influences et, particulièrement, par celle de Jean de Jandun, continuera d'inspirer, en maintes circonstances, les méditations philosophiques du Maître de Béthune ; de ces méditations sortira une doctrine sage, pondérée, ennemie des solutions extrêmes que l'on appellera la doctrine des Nominalistes parisiens et qui comptera, au nombre de ses adeptes, Albert de Saxe, Témon le fils du Juif, Nicole Oresme et Marsile d'Inghen.

Adressons-nous d'abord à cet auteur anonyme en qui nous allons rencontrer le disciple humble et ponctuel de Guillaume d'Ockam.

On trouve, à la Bibliothèque Nationale [1], un certain manuscrit qui provient de l'ancienne Bibliothèque de la Sorbonne. Au verso du feuillet de garde, on lit la mention suivante :

« *Iste liber collegii de Sorbona ex legato magistri Henrici pistoris dicti de Lewis, magistri in theologia, canonici leodiensis, quondam socii dicte domus.* »

Nous possédons un certain nombre de renseignements sur cet Henri *Pistoris* [2].

Le surnom qui lui était communément attribué nous apprend qu'il était originaire de Lewis en Brabant, petite ville du diocèse de Liége.

Le 27 septembre 1344, Henri de Lewis, déjà maître ès-arts et licencié en médecine, est nommé recteur de l'église paroissiale de Nederport, en son diocèse d'origine.

Ces fonctions, sans doute, n'exigeaient pas résidence, car Henri Pistoris continue d'appartenir à l'Université de Paris où il poursuit ses études de Théologie. Le 1er août 1346, « Henri de Lewis, du diocèse de Liége, bachelier en Théologie » figure sur un rôle [3]

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. nº 16130 (*olim*, Sorbonne, ms. nº 916).
2. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomi II pars prior, p. 597, n. 13.
3. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce nº 1131, tomi II pars prior, p. 595.

par lequel l'Université de Paris sollicite du pape Clément VI une collation de bénéfices en faveur de vingt-sept bacheliers en Théologie.

Sur un rôle analogue [1], daté du 19 mai 1349, Henri de Lewis figure comme maître ès-arts, maître en Théologie, licencié en Médecine et chanoine prébendé de l'église de Liége.

Enfin le texte que nous citions tout à l'heure nous apprend qu'Henri Pistoris avait été associé de la maison de Sorbonne à laquelle il avait légué le livre que nous allons lire.

Ce n'était pas, d'ailleurs, un legs à mépriser. La mention que nous avons citée était suivie de la liste des opuscules contenus dans le recueil et de cette évaluation : *Precii trium florenorum.* Trois florins étaient une grosse somme au temps où ce codex prit rang dans la Bibliothèque de la Sorbonne.

Cette évaluation, nous l'avons dit, était précédée de la liste des ouvrages que le copiste avait reproduits. Voici cette liste :

« *In quo continentur que sequuntur :*

» *Primo. Questiones determinate super 12 metaphysice* [2].

» *Item. Lectura* Buridan *super tercium de anima* [3].

» *Item. Summa brevis totius libri phisicorum et propositiones notabiles* [4].

» *Item. Solutio diversarum propositionum et dubiorum in logica occultorum* [5].

» *Item.* Sigerus de Colt. *tractatus super priora* [6].

» *Item. Determinatio propositionum dubiarum in philosophia* [7].

» *Item. Quedam experimenta* [8].

» *Item. Logica* Burlay [9].

» *Item. Obligationes ejusdem* [10].

» *Item. Insolubilia* [11].

1. Denifle et Chatelain, *Op. laud.*, pièce nº 1162, tomi II pars prior, p. 625.
2. Anonyme. Fol. 1, col. a, à fol. 24, col. d.
3. Fol. 25, col. a, à fol. 35, col. d.
4. Anonyme. Fol. 36, col. a, à fol. 59, col. a.
5. Anonyme. Fol. 60, col. a, à fol. 64, col. d.
6. Fol. 65, col. a, à fol. 72, col. b : Explicit ars priorum edita a magistro Segero (*sic*) de Colteraco.
7. Anonyme. Fol. 72, col. b, à fol. 76, col. c
8. Anonyme. Fol. 76, col. c, à fol. 79, col. d.
9. Fol. 80, col. a, à fol. 110, col. c.
10. Fol. 110, col. d, à fol. 114, col. b.
11. Du même Walter Burley, assurément; fol. 114, col. c, à fol. 118, col. b. Du fol. 118, col. c, au fol. 120, col. d, se trouve un traité *De consequentiis*, qui est assurément de Burley, et qui se trouve omis en la liste précédente.

» *Item. Tractatus* Okam *de successivis* [1].

» *Item. De predestinatione et fine* [2].

Cette liste n'est pas complète. Après le traité *De consequentiis* de Walter Burley, traité qui, lui-même, y est omis, et avant le *Tractatus de successivis* de Guillaume d'Ockam, se trouve une œuvre anonyme d'assez grande étendue [3]. C'est cette œuvre que nous nous proposons d'analyser.

Ce que nous savons d'Henri Pistoris de Lewis, propriétaire du recueil où nous trouvons cette œuvre, nous montre qu'elle ne saurait avoir été composée longtemps après l'année 1350 et qu'elle est vraisemblablement antérieure à cette époque.

Cette œuvre est un exposé fort complet de la doctrine occamiste. L'auteur en rattache toutes les propositions à deux principes ; son traité se trouve tout naturellement, par là, partagé en deux chapitres.

Le premier principe, qui ouvre le premier chapitre, est formulé en ces termes [4] :

« *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem.* Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction.

» Remarquez que je ne dis pas : Dieu peut faire tout ce qui n'implique aucune contradiction ; alors, en effet, il pourrait se faire lui-même, car il n'implique aucune contradiction. Mais il peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction. c'est-à-dire toute chose pour laquelle cette proposition : cette chose est faite, n'entraîne aucune contradiction. »

Le second chapitre débute par l'énoncé que voici du second principe [5] :

« *Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate ponendi.* La pluralité ne doit jamais être admise sans qu'il y ait nécessité de l'admettre.

» Il expose également ce qu'il appelle nécessité d'admettre, il dit qu'il entend par là la raison ou l'expérience ou bien l'autorité de l'Écriture, à laquelle il n'est pas permis de contredire, et l'autorité de l'Église.

1. Fol. 131, col. b, à fol. 140, col. c.
2. Traité connu de Guillaume d'Ockam. Fol. 140, col. c, à fol. 142, col. a (inachevé).
3. Fol. 121, col. a, incipit : 1ª Conclusio : Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem. — Fol. 131, col. b, explicit : Sed quod hic est finis quo non dilecto non diligitur aliud.
4. *Op. laud.*, Cap. I, 1ª conclusio ; ms. cit., fol. 121, col. a.
5. *Op. laud.*, Cap. II ; ms. cit., fol. 128, col. d.

» Cela aussi est un principe rationnel, car, sans lui, il serait permis de multiplier les choses à notre gré ; au delà de la dernière sphère céleste, par exemple, on pourrait supposer cent mille sphères tout comme, à présent, on suppose le ciel empyrée ; et à l'encontre de cette supposition, on ne trouverait jamais de preuve efficace ; et il en serait de même en toutes les circonstances possibles. »

A la suite de chacun de ces deux énoncés, se déroule la longue chaîne des conclusions qu'Ockam en déduisait. Invariablement, toute proposition nouvelle est annoncée par la formule : « Selon ce principe, il pose [1] » ou bien : « Selon ce principe, il dit » « *Secundum hoc, ponit* » ou bien : « *Secundum hoc dicit.* » Affirmations relatives à la Logique, à la Physique, à la Métaphysique, à la Morale, à la Théologie se suivent précipitamment et sans grand ordre ; mais cette précipitation et ce désordre ne font que rendre plus vive l'impression causée par la lecture de cet opuscule ; il semble que l'on assiste au défilé emporté d'une charge furieuse, d'une ruée contre tout ce qui s'enseignait, dans les Écoles, depuis trois quarts de siècle ; la lecture des œuvres mêmes d'Ockam ne donne point une aussi vive sensation ; les attaques contre les diverses Scolastiques inspirées par le Péripatétisme y apparaissent dispersées et ménagées ; ici, ramassées et brutales, elles semblent devoir tout emporter.

Parmi les propositions que le disciple anonyme d'Ockam lance à l'assaut des opinions reçues, il en est où nous reconnaissons aisément ce que nous avons lu dans les traités, manuscrits ou imprimés, du Maître ; il en est d'autres que nous ne nous souvenons pas d'y avoir vues, soit que, plus enveloppées et plus timides, elles aient échappé à notre attention, soit qu'elles se rencontrent seulement en des écrits dont nous n'avons pu prendre connaissance, soit enfin, ce qui est fort probable, que beaucoup d'entre elles proviennent de l'enseignement oral du Franciscain anglais. Il ne paraît pas, en tous cas, qu'il y ait lieu de suspecter la fidélité du disciple et de réputer apocryphes quelques-unes des propositions qu'il met au compte de celui dont il reproduit l'enseignement.

1. Le nom d'Ockam n'est jamais prononcé en cet ouvrage. Il est cependant hors de doute que c'est de lui qu'il s'agit sans cesse.

A. — *Diverses thèses occamistes.*

Pour démontrer l'exactitude avec laquelle notre auteur reproduit des doctrines occamistes, citons ici ce qu'il dit de plusieurs des thèses exposées en l'article précédent.

Voici d'abord quelques corollaires déduits du premier principe : Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction.

« Il suit de là [1] que Dieu, dans l'ordre des causes efficientes, peut tout ce que peut une cause seconde.

» Il résulte [2] du même principe, et [Ockam] admet que Dieu peut produire et conserver les unes sans les autres toutes les choses réelles (*res*) dont aucune n'est partie essentielle d'une autre et dont, en outre, aucune n'est Dieu ; qu'il se produisit lui-même, en effet, cela impliquerait contradiction...

» Selon le même principe, il pose [3] que Dieu peut avoir produit le Monde de toute éternité ou qu'il a pu le produire ainsi, car cela n'implique aucune contradiction...

» De ce qui a été dit, que Dieu peut produire et conserver les unes sans les autres toutes les choses, etc., il résulte [4] que les relations de nombre à nombre, comme double, moitié, et autres du même genre ne sont pas des choses autres que les choses absolues au sujet desquelles on les énonce ; il y aurait contradiction, en effet, à ce qu'une grandeur de deux pieds existât et ne fût pas le double de sa moitié, la grandeur d'un pied ; ou bien à ce que deux grandeurs d'un pied existassent et ne fussent pas égales entre elles selon cette dimension par laquelle elles sont toutes deux longues d'un pied ; ou bien encore à ce que deux objets fussent semblables à un troisième et ne fussent pas semblables entre eux; il en est de même de toutes les relations qui ne pourraient, sans contradiction, ne pas être lorsqu'on a posé l'existence des termes extrêmes...

» Selon ce qui a été dit précédemment, il pose [5] qu'en une chose, il n'y a pas une distinction intrinsèque de formalités telles que les suivantes : Par l'une de ces formalités, la chose singulière serait distinguée en son identité indivisible (*in eodem indivisibili distincta*) ; par une autre, elle recevrait l'unité spécifique ; par

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 2ª ; ms. cit., fol. 121, col. a.
2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 3ª ; ms. cit., ibid.
3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 4ª ; ms. cit., ibid.
4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 10ª ; ms. cit., ibid.
5. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 35ª ; ms. cit., fol. 122, col. b.

une autre encore, l'unité générique ; et l'unité spécifique serait moindre que l'unité numérique, l'unité générique moindre que l'unité spécifique.

» Il y a plus : sans aucune distinction intrinsèque, il peut se faire qu'une chose ait plus de convenance avec une seconde chose qu'avec une troisième ou, en d'autres termes, qu'elle ressemble davantage à celle-là qu'à celle-ci ; il se peut donc que cette chose soit concevable de telle sorte qu'en un même concept, l'intelligence conçoive la première et la seconde chose sans concevoir la troisième, et qu'en un même autre concept, elle conçoive, à la fois, la première, la seconde et la troisième.

» Il n'y a pas une de ces formalités qui soit indivisible, mais toute chose est singulière, car tout être est par soi-même et non par un autre que lui-même. De même, donc, qu'il est irrationnel de demander pourquoi cet homme est cet homme ni quelles en sont les causes, à moins qu'il ne s'agisse des causes qui occasionnent cet homme ; de même, il est irrationnel de chercher quel est le principe d'individuation, dans le sens où l'on pose habituellement cette question, car il est plus rationnel de demander : Qu'est-ce qui fait l'universalité ? A chaque individu, en effet, c'est de lui-même qu'il appartient d'être formellement tel ; mais l'universalité, d'où les choses la tiennent-elles hors de l'âme ? Elles la tiennent ou d'une dénomination extrinsèque imposée par l'âme ou d'un concept formé par cette âme...

» Selon ce qui a été dit précédemment, il pose [1] que les six prédicaments dont traite l'Auteur des *Six principes* ne sont pas des choses distinctes des choses absolues ; et la raison en est la suivante : Selon le principe précédemment énoncé, Dieu peut produire et conserver séparément les unes des autres toutes les choses, distinctes les unes des autres dont aucune n'est partie d'une autre, etc. Mais il est évident que l'action, la passion, etc., ne peuvent être produites sans les choses absolues. Donc, etc. »

Lorsque nous traiterons du temps et du mouvement, nous verrons quelle importance cette proposition prenait en la Physique d'Ockam.

Venons au second chapitre, c'est-à-dire au second principe : « La pluralité ne doit jamais être admise sans qu'il y ait nécessité de l'admettre. » A ce principe, le disciple d'Ockam attache une multitude de propositions ; de ces propositions, comme nous l'avons

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 101ª (non numérotée) ; ms. cit., fol. 125, col. b.

fait pour le premier principe, nous en choisirons seulement un très petit nombre ; mais nous en garderons l'ordre ou, pour mieux dire, le désordre.

« Selon ce principe, il pose [1] que le tout n'est pas une chose autre que toutes les parties prises ensemble ; car aucun des motifs énumérés ci-dessus [2] ne nous contraint, dit-il, à mettre une distinction entre le tout et toutes les parties.

» Selon ce principe, il pose [3] que l'essence et l'existence ne diffèrent réellement en aucune chose, mais qu'elles sont absolument identiques ; car, pour en admettre la distinction, on ne trouve aucune des nécessités susdites.

» Selon ce principe, il pose [4] que l'on ne dit rien du tout lorsqu'on dit qu'une chose non-existante a une existence essentielle (*esse essentiæ*) et que les créatures ont, de toute éternité, ce mode d'existence...

» Selon le principe précédemment énoncé, il pose [5] qu'il ne faut point admettre l'existence de rapports et d'indivisibles comme ceux que l'on est accoutumé d'admettre : tels les points, les lignes, les surfaces [6] ; à les admettre, en effet, ni l'expérience ni l'autorité ne nous obligent...

» Selon ce principe, il pose [7] que rien n'est indivisible pour l'esprit, si ce n'est l'ange, l'âme intellectuelle, Dieu et autres êtres de cette sorte...

» Selon ce principe, il pose [8] que les puissances de l'âme ne diffèrent pas réellement de l'essence de cette âme, car à les regarder comme différentes, aucune méthode de distinction ne nous oblige...

» Selon ce principe, il pose [9] que l'intelligence active ne diffère pas de l'intelligence en puissance, car chacune d'elles est l'essence de l'âme ; il explique cette conclusion par un syllogisme : Cette essence [de l'âme] est intelligence active et cette essence de l'âme est intelligence en puissance ; donc l'intelligence en puissance est l'intelligence active.

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 5ª ; ms. cit., fol. 128, col. d.
2. La raison, l'expérience, l'autorité de l'Écriture, l'autorité de l'Église.
3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 6ª ; ms. cit., fol. 128, col. d.
4. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 7ª ; ms. cit., ibid.
5. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 11ª ; ms. cit., fol. 129, col. a.
6. C'est, en effet, une des idées favorites d'Ockam ; il y revient en une foule de circonstances ; il l'expose avec un soin particulier, au *Tractatus de Sacramento Altaris*, capp. I et II.
7. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 12ª ; ms. cit., ibid.
8. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 14ª ; ms. cit., ibid.
9. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 16ª ; ms. cit., ibid.

» Selon ce principe, il pose [1] que l'intelligence en puissance est acte ; et cela, il ne l'admet, dit-il, que parce qu'il veut, de la sorte, expliquer les paroles d'Aristote au sujet de l'intelligence active ; ces paroles se devraient entendre seulement de l'intelligence en puissance alors qu'elle est évoquée à l'acte...

» Selon ce qui a été dit, il pose [2] qu'à la connaissance première suffisent l'objet approché à une distance convenable et les causes universelles de connaissance, sans intelligence active réellement distincte de l'intelligence en puissance...

» Selon le principe précédemment énoncé, il nie [3] les êtres de raison qui ne sont pas de véritables choses, mais qui n'ont qu'une existence feinte ou simplement objective [4] ou apparente ; en effet, il ne faut rien admettre sans nécessité ; or, il n'y a aucune nécessité à poser de tels êtres ; bien plus, ils ne sont utiles à rien de bon ; de tels êtres ne nous sont point manifestés par l'expérience et, dans l'autorité, il n'y a rien qui nous oblige.

» D'après cela, il pose [5] que les idées sont simplement les choses qui doivent être créées ou qui peuvent être créées alors qu'elles sont conçues par l'intelligence...

» Selon le principe précédemment énoncé, il pose [6] qu'il ne faut pas mettre au Ciel une matière d'autre nature (*ratio*) que la matière des quatre éléments ; il n'y a, en effet, en ce sens, aucune autorité de l'Écriture ; mais l'Écriture, c'est-à-dire Dieu, semble vouloir le contraire car, [selon l'Écriture,] tous les corps proviennent d'une matière première informable de même nature ; d'ailleurs, c'est certain, ni l'expérience ne nous donne la conviction opposée [à celle de l'Écriture] ni la raison ne nous y contraint. S'il y avait, en effet, quelque raison [en faveur de cette opinion opposée], ce serait surtout celle qui aurait pour objet l'incorruptibilité du Ciel ; mais pour le théologien, cette raison-là est sans valeur. Si l'on dit, en effet, que le Ciel est incorruptible, c'est seulement parce que ces corps soumis à la génération et à la corruption ne le peuvent corrompre ; mais cela ne démontre pas qu'il ait une matière d'une autre nature ; l'action, en effet, n'est pas seulement en raison de la matière, mais aussi en raison de la forme ; parmi les formes, celle-ci est capable d'agir sur

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 17ª; ms. cit., ibid.
2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 21ª; ms. cit., fol. 129, col. b.
3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 31ª; ms. cit., fol. 129, col. c.
4. Dans le sens où nous dirions : *subjective*.
5. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 32ª; ms. cit., ibid.
6. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 41ª; ms. cit., fol. 130, col. a.

celle-là. Ainsi, après la résurrection, les corps humains seront incorruptibles ; ils auront, cependant, une matière de même nature [que celle des éléments]. L'incorruptibilité ne suffit donc pas à démontrer que les matières soient différentes. Aucune autorité du Philosophe ne nous oblige non plus à l'admettre, car le Philosophe semble plutôt ne mettre au Ciel aucune matière et regarder le Ciel comme un sujet en acte à l'égard du Moteur, ainsi que l'explique le Commentateur. »

Bien que ces divers extraits forment une part infime de l'ouvrage que nous analysons, ils suffisent à nous assurer que l'auteur de cet ouvrage a fidèlement reproduit la pensée de Guillaume d'Ockam ; nous pourrons donc nous fier à lui lors même que, pour contrôler les propositions qu'il prête au Maître, nous n'aurons pas le témoignage des écrits laissés par celui-ci.

B. — *Le morcellement de la Science.*

Notre disciple anonyme de Guillaume d'Ockam va nous exposer tout d'abord, en grand détail, une doctrine qui dut singulièrement troubler les habitudes invétérées des Écoles.

Il était admis que chacune des branches de la Science avait un sujet bien déterminé ; Dieu était le sujet de la Théologie, l'être le sujet de la Métaphysique, l'être mobile le sujet de la Physique. Par son unité, ce sujet assurait l'unité de la branche de science qui l'étudiait ; par sa propriété, il distinguait cette branche de toutes les autres ; la coordination ou la subordination des divers sujets fixait les rapports mutuels des diverses sciences. Point de commentateur d'Aristote ou du Maître des Sentences qui ne commençât par déterminer avec soin le sujet particulier du livre qu'il allait exposer. Cet examen n'était point, d'ailleurs, œuvre vaine ; l'organisation universitaire lui donnait un intérêt pratique ; puisqu'un maître ès-arts avait défense de disputer en Théologie, ne fallait-il pas que l'on discernât très exactement le domaine de la Théologie de celui de la Métaphysique ou de la Physique ?

D'ailleurs, cette importance accordée à l'exacte détermination du sujet d'une science dépendait, plus ou moins directement, de cette pensée : La définition du sujet fait connaître pleinement ce qu'il est, en détermine la *quiddité* ; de cette quiddité découlent toutes les propriétés du sujet, en sorte que la définition du sujet une fois connue, on en peut déduire tous les prédicats qu'il convient de lui attribuer ; ils sont tous virtuellement impliqués en

la définition de la quiddité; énumérer ces divers prédicats, en justifier par syllogisme l'attribution au sujet, la *prédication*, c'est la besogne de la Science. Telle est évidemment la forme idéale sous laquelle la Scolastique péripatéticienne concevait l'organisation de la Science.

Quel ne fut pas le bouleversement qu'apportèrent, en cette conception, les thèses suivantes d'Ockam?

Selon son premier principe, « il pose [1] que, de propositions connaissables différentes, les sciences sont différentes (*alterius et alterius scibilis est alia et alia scientia*); or la conclusion connaissable varie selon la variété du prédicat aussi bien que du sujet; la science elle-même varie donc par l'effet de cette variation. D'après cela, il pose, en général, qu'à une conclusion autre, correspond une science autre.

» Il pose, en outre, que si les termes d'une conclusion connue impliquent une chose, et les termes d'une autre conclusion connue une autre chose spécifiquement distincte de la première, les deux sciences correspondantes sont spécifiquement distinctes. D'une manière universelle, des manières d'être (*habitus*) dont les actes sont spécifiquement distincts, sont, elles-mêmes, spécifiquement distinctes. Sinon, tout moyen est supprimé de distinguer spécifiquement les unes des autres des manières d'être, quelles qu'elles soient.

» Selon ce qui précède, il nie [2], au sujet de la prédication, que la Science du sujet [3] contienne virtuellement la connaissance de la prédication; la prédication, en effet, est un concept ou un terme qui désigne une chose réellement distincte du sujet; or je puis connaître le sujet sans connaître ce qui en est distinct; et cependant, sans connaissance d'une chose distincte du sujet, il ne peut y avoir connaissance de la prédication qui implique cette chose.

» Il résulte de là [4] que le sujet peut être connu bien que la prédication demeure inconnue. Etre béatifiable, voilà la prédication qui convient à l'homme; mais béatifiable désigne la béatitude; on ne peut savoir qu'un être est béatifiable, c'est-à-dire capable de posséder la béatitude, si l'on ne connaît la béatitude,

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 50ª (non numérotée); ms. cit., fol. 123, coll. a et b. — Cf. *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, Cap. I, où se trouvent plusieurs propositions développées ici par le disciple anonyme.
2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 51ª (non numérotée); ms. cit., fol. 123, col. b.
3. Au lieu de : *subjecti scientiam*, le texte porte : *subjectam scientie*.
4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 52ª (non numérotée); ms. cit., ibid.

car on ne connaît pas un complexe si l'on n'en connaît pas les termes, c'est-à-dire les choses désignées en ce complexe ; or il est constant que je puis connaître l'homme sans connaître la béatitude ; il en résulte donc que la connaissance de l'homme ne contient pas virtuellement la connaissance de cette prédication : Il est béatifiable.

» D'après cela, il pose [1] que le sujet et la connaissance de ce sujet n'en contiennent pas virtuellement toute la manière d'être, ni la conclusion par laquelle le prédicat est attribué au sujet, ni la connaissance des principes par lesquels cette conclusion se démontre ; cela est évident, car les principes, autres que les principes immédiats par lesquels on connaît la signification du sujet et du prédicat, ne sont pas connus ; pour être connus, ils requièrent l'expérience, comme l'enseigne le Philosophe à la fin des *Seconds analytiques* et au VII[e] livre de la *Métaphysique* ; qui verrait la lumière du Soleil et n'aurait jamais expérimenté que de la chaleur est causée par cette lumière ne saurait jamais que cette lumière est productrice de chaleur ; et cependant cette proposition est immédiate ; et il en est de même de la chaleur pour celui qui n'a jamais expérimenté que l'application d'un corps chaud engendre de la chaleur en un autre corps.

» D'après cela, il pose [2] que la définition du sujet n'est pas toujours le moyen de démontrer toute prédication de ce sujet. En effet, telle proposition qui énonce l'attribution d'un prédicat à son propre sujet peut être immédiate, comme celle-ci : Cette chaleur échauffe. Ou bien, alors que l'on connaît la définition du sujet, telle prédication peut demeurer cachée parce qu'elle n'est point connaissable, sinon par expérience. Ou bien telle prédication désigne une chose qui peut ne pas être connue, bien que la définition du sujet soit parfaitement connue.

» D'après cela, il pose [3] que la seule chose qui soit de la nature même (*de ratione*) du sujet de la science, c'est d'être le sujet d'une conclusion connue, conclusion qui est le sujet de la science ; il n'est point de la nature de ce sujet d'être commun à tout ce qui est déterminé en cette science ; il peut arriver, en effet, qu'en une multitude d'autres conclusions, il soit parlé de quelque chose qui soit commun à tout ce dont il est question en cette première conclusion ; c'est-à-dire commun au sujet et au prédicat ; et cependant, il n'en résulte pas que l'on sache, par cette première

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 53[a] ; ms. cit., ibid.
2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 54[a] ; ms. cit., ibid.
3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 55[a] ; ms. cit., ibid.

conclusion, quoique ce soit de cette chose qui est commune au sujet et au prédicat; si l'on sait, par exemple, que l'homme est capable de rire, il n'en résulte pas que l'on sache quoique ce soit de l'être transcendant, bien qu'il soit commun à l'homme et à ce qui est capable de rire.

» Il n'est pas non plus de la nature du sujet qu'il soit ce qui est connu en premier lieu [1] dans la science ; en effet, si je n'avais jamais vu la Lune, mais si j'avais vu des chandelles que l'on empêche d'éclairer un milieu transparent, je pourrais connaître la signification de ce terme : défaut de lumière, en un milieu apte à la recevoir, par suite de l'interposition d'un corps opaque ; et si, après cela [je voyais la Lune et si j'en observais une éclipse], la connaissance du sujet serait postérieure à la connaissance de la prédication.

» Mais ce qui est précisément le rôle du sujet de la Science, c'est d'être le sujet de la conclusion connue. »

» Selon ce qui vient d'être dit, il pose [2] que ni la Métaphysique ni la Physique ni la Théologie n'est une science unique ; ce sont des Sciences multiples comme les multiples conclusions qui y sont connues ; et cela résulte de ce qui précède, car à des propositions connaissables spécifiquement différentes, correspondent, comme on l'a dit, des sciences propres différentes ; puis donc qu'en la Physique, on connaît une multitude de conclusions ; que les termes de l'une de ces conclusions concernent des choses qui diffèrent spécifiquement des choses visées par les termes d'une autre conclusion ; que, par conséquent, les propositions connaissables sont spécifiquement différentes ; il en résulte que les manières d'être (*habitus*) ou sciences correspondantes sont spécifiquement différentes. Partant, la science par laquelle je sais que la matière n'est ni engendrée ni corruptible est spécifiquement distincte de la science par laquelle je sais que toute chose en mouvement est mue par une autre chose.

» D'après cela, il pose [3] que ni la Métaphysique ni la Théologie ni la Physique n'a un sujet matériel unique, mais chacune d'elle a une multitude de sujets selon la multitude de prédications et la multitude de conclusions qu'elle renferme...

» D'après ce qui a été dit précédemment, il pose [4] que la manière d'être qui est la science des principes diffère de la science

1. Au lieu de : *primum cognitum*, le texte porte : *ipsum cognitum*.
2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 56ª; ms. cit., ibid.
3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 57ª (non numérotée); ms. cit., ibid.
4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 59ª; ms. cit., fol. 123, col. c.

des conclusions. Cela résulte de ce qui a été dit, car à des choses connaissables différentes correspondent, comme on l'a montré ci-dessus, des sciences différentes ; et de choses connaissables spécifiquement distinctes, les connaissances sont spécifiquement distinctes. Mais en tout principe, il y a un terme incomplexe qui se distingue des termes incomplexes des conclusions, car le moyen terme n'entre pas dans la conclusion. »

Nous venons d'assister à un émiettement, à une pulvérisation des sciences ; chaque conclusion énoncée est l'objet d'une science propre et autonome. S'il reste quelque unité à une science, à la Physique par exemple, ce n'est qu'une unité d'aggrégat, semblable à celle d'un tas de cailloux. Ockam n'hésitait pas à le proclamer [1] : « Les mots : *numériquement un* peuvent être pris en deux sens différents. D'une première manière, ils peuvent être pris au sens strict ou propre ; en ce sens, est dit numériquement un ce qui, de soi, est un, c'est-à-dire ce qui est simple... D'une seconde manière, les mots : *numériquement un* sont pris dans un sens large et impropre, pour signifier un aggrégat d'un grand nombre de choses qui sont distinctes les unes des autres, numériquement ou spécifiquement, et qui, en dépit de cette unité-là, ne forment pas une chose une par elle-même ; de cette façon, un tas de cailloux peut être dit numériquement un, parce qu'il est un seul tas et non plusieurs tas... C'est de cette seconde manière que la Physique est numériquement une et non de la première. »

Cet émiettement de la Science résulte d'un principe dont Ockam est fortement convaincu et dont les conséquences sont graves. Au gré de la plupart des grands scolastiques qui l'avaient précédé, une chose, une pierre par exemple, a une *quiddité ;* cette pétréité (*petreitas*) est quelque chose d'universel, de commun à toutes les pierres ; lorsque nous percevons une pierre particulière, ce n'est point cette pierre singulière que notre intelligence conçoit ; c'est la *quiddité* universelle de la pierre, la *pétréité* ; c'est le rôle de l'intelligence active d'abstraire cette quiddité des données sensibles ; cette *quiddité*, la définition de la pierre la fait connaître ; tous les attributs de la pierre y sont virtuellement contenus, en sorte que l'esprit n'a plus qu'à les en tirer ; en déduisant de la définition de la pierre toutes les prédications qui peuvent être affirmées du sujet, l'esprit compose une science ; cette science

1. Magistri Gulielmi de Ockam *Summulæ in libros Physicorum*, Pars Ia, cap. I.

tire son unité de l'unité du sujet dont elle développe la définition, dont elle explicite la *quiddité*.

C'est cette conception idéale de la Science, plus ou moins formellement reçue de ses prédécesseurs les plus illustres, que Guillaume d'Ockam vient de briser devant nous. Il a soin, d'ailleurs, de nier, avec sa netteté habituelle, le principe même qui lui a donné naissance.

« Selon ce qui a été dit ci-dessus, écrit son disciple anonyme [1], il pose que, pour la connaissance première, suffisent l'objet approché à une distance convenable et les causes universelles de la connaissance, sans aucune intelligence active réellement distincte de l'intelligence en puissance.

» Selon ce qui a été dit ci-dessus, il pose [2] que c'est le singulier qui est compris tout d'abord (*singulare primo intenditur*), et en voici la raison : nous reconnaissons par l'expérience que nous comprenons tout d'abord ce que nous venons de voir ou de percevoir par un sens quelconque (*quia experimur nos primo intendere quod primo videmus vel sentimus quocunque sensu ; quia, visa muliere, statim deliberabimus concupiscendo vel non concupiscendo ; constat etiam quod ista deliberatio est actus intellectus*).

» D'après cela, il pose [3] qu'une chose matérielle n'a pas une certaine quiddité qui ne serait pas quelque chose de singulier et qui serait objet de notre intelligence ; car toute quiddité et toute chose sont quelque chose de singulier, comme on l'a dit plus haut, et toute chose est sa propre quiddité et n'est rien d'autre ; quelle que soit, en effet, la chose dont on demande : qu'est-elle en elle-même ? il est certain qu'elle est elle-même et rien d'autre qu'elle-même (*Secundum hoc ponit quod non est aliqua quidditas rei materialis, quæ non sit singulare, quæ sit objectum intellectus nostri ; quia omnis quidditas et omnis res est singulare, ut supradictum, et omnis res est quidditas sua et nihil aliud ; de quocunque enim quæratur quid ipsum est, constat quod ipsum est ipsum et non aliud a seipso*) ».

Nous voyons maintenant que si Ockam a broyé l'unité des diverses sciences jusqu'à les réduire à une poussière de conclusions dont chacune est l'objet d'une science spéciale, c'est qu'il avait, auparavant, émietté la connaissance humaine jusqu'à la réduire

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 21ª; ms. cit., fol. 129, col. b.
2. *Op. laud.*, Cap. II, conlusio 22ª; ms. cit., ibid.
3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 23ª; ms. cit., ibid.

à la connaissance directe de chaque chose singulière. Comment il exposait et soutenait cette théorie de la connaissance, c'est ce que va nous apprendre son disciple anonyme.

C. — *La théorie occamiste de la connaissance.*

En un de ses *Quolibets*, Ockam examine cette question [1] : « La connaissance intuitive et la connaissance abstraite diffèrent-elles l'une de l'autre? » — A cette question, il répond en ces termes :

« Il semble que non, car la pluralité ne doit pas être admise sans nécessité ; mais une connaissance qui est substantiellement la même peut être dite intuitive quand la chose est présente et abstraite quand la chose est absente, car la connaissance intuitive a trait (*connotat*) à la chose présente et la connaissance abstraite à la chose absente.

» Mais au contraire, l'intelligence peut connaître évidemment une proposition contingente, celle-ci par exemple : cette blancheur existe ; cette proposition ne peut être connue par la connaissance abstraite, car celle-ci fait abstraction de l'existence connue par la connaissance intuitive ; donc ces connaissances diffèrent.

» Cette conclusion est certaine et peut être prouvée par la spécialisation des actes auxquels correspondent ces deux connaissances ; mais ce qui est douteux, c'est de savoir comment elles diffèrent ; je dis à présent qu'elles diffèrent de deux manières.

» Elles diffèrent, en premier lieu, en ce que, par la connaissance intuitive, on donne assentiment à une vérité contingente, ce qui n'a pas lieu par la connaissance abstraite.

» Elles diffèrent, en second lieu, en ce que, par la connaissance intuitive, je juge non seulement que la chose est quand elle existe, mais je juge encore qu'elle n'est pas quand elle n'existe pas ; par la connaissance abstraite, je ne porte ni l'un ni l'autre de ces jugements. »

Le disciple anonyme d'Ockam va nous redonner l'exposé de ces pensées sur la connaissance intuitive et sur la connaissance abstraite :

1. Magistri Guilhelmi de Ockam *Quodlibeta septem* : quodlib. V, quæst. V. — Au sujet de cette distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, on trouvera de longs développements dans les *Quæstiones in libros Sententiarum*, lib. I, prologus, quæst. I. On reconnaît, en cette question, plusieurs des opinions que le disciple d'Ockam va prêter à son maître ; mais elles y ont, en général, une forme moins arrêtée que dans la compilation du disciple.

« D'après cela, il pose [1] qu'à l'égard du même objet, il y a deux connaissances spécifiquement distinctes, la connaissance abstraite et la connaissance intuitive. Que ces deux connaissances soient spécifiquement distinctes, il le prouve par cette raison : Si intense que soit l'une d'elles, elle ne peut jamais rien dans le domaine de l'autre. En outre, la connaissance intuitive est celle par laquelle nous donnons notre assentiment aux vérités contingentes relatives à la chose dont nous avons l'intuition, à celles-ci, par exemple : cette chose est ici ou là, cette chose est blanche ou noire, douce ou acide, et autres de même sorte. La connaissance intuitive [2] est celle par laquelle nous donnons notre assentiment à une proposition de ce genre, lorsqu'elle est formée. Exemples : Si je vois une muraille présente, je sais que cette muraille existe, et si l'on forme ce complexe : La muraille existe, j'y donne aussitôt mon assentiment. Si je goûte du miel, aussitôt ce complexe formé : Cela est sucré, j'y donne mon assentiment. Si je touche du feu, et si l'on forme ce complexe : Le feu est chaud, j'y consens de suite. Ces connaissances incomplexes [3] qui déterminent l'assentiment à de tels complexes aussitôt que ceux-ci sont formés, sont spécifiquement distinctes des connaissances incomplexes qui ne déterminent aucun assentiment. Si parfaitement, en effet, que j'aie connu une muraille, lorsqu'elle n'est plus en ma présence, je sais de quelle grandeur et de quelle qualité elle était, mais je ne sais plus si elle est et, par conséquent, je ne sais ni de quelle grandeur ni de quelle qualité elle est. C'est cette dernière connaissance que l'on nomme connaissance abstraite. Ces deux connaissances ont des causes efficientes distinctes, car la première est créée par l'objet et la seconde par la disposition (*habitus*) qu'a laissée après elle la connaissance intuitive. »

La connaissance abstraite se réduit donc, pour Ockam, à ce qu'il appelle : *habitus derelictus a notitia intuitiva*, c'est-à-dire au souvenir de la chose intuitivement connue ; l'exemple même qu'il vient de choisir pour définir la connaissance abstraite nous assure que cette expression ne défigure pas sa pensée ; l'occasion se présentera tout à l'heure de la préciser.

Les exemples invoqués pour éclairer la définition de la connaissance intuitive pourraient nous induire en erreur ; nous pourrions croire que la connaissance intuitive porte exclusivement sur les

1. Auctoris anonymi *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 28a ; ms. cit., fol. 129, coll. b et c.
2. Au lieu de : *intuitiva*, le texte porte : *abstractiva*.
3. Au lieu de : *in complexæ*, le texte porte : *complexæ*.

choses extérieures que les sens perçoivent ; telle n'est pas la pensée d'Ockam ; de la connaissance intuitive, il se garde bien d'exclure les données de la perception interne ; c'est ce qu'il prend soin de déclarer très formellement au début de son commentaire aux *Sentences*.

« Il est évident, écrit-il [1], que notre intelligence, en l'état où nous nous trouvons durant cette vie, ne connaît pas seulement les choses sensibles, mais qu'elle connaît aussi, d'une manière intuitive et particulière, certaines choses intelligibles, qui ne tombent aucunement sous le sens, qui n'y tombent pas plus qu'une substance séparée ne tombe sous le sens ; de ce genre sont les conceptions intellectuelles (*intellectiones*), les actes de volonté, la joie, la tristesse, et autres choses de cette sorte ; ces choses, l'homme peut constater par expérience qu'elles existent en lui ; et, cependant, elles ne nous sont pas sensibles. »

Que la connaissance intuitive puisse avoir pour objets nos actes intellectuels eux-mêmes, c'est vérité dont il faut se souvenir si l'on veut comprendre exactement ce que Guillaume d'Ockam va nous dire de la connaissance abstraite ; ses propos compléteront ce qu'à ce sujet, les indications de son disciple avaient d'un peu sommaire.

« Il faut savoir, dit-il [2], que le terme : connaissance abstraite peut s'entendre de deux manières.

» D'une première manière, on entend qu'elle se rapporte à une chose qui a été abstraite d'un grand nombre d'objets singuliers ; en ce sens, la connaissance abstraite n'est rien d'autre que la connaissance d'un certain universel susceptible d'être abstrait de beaucoup de choses ; de cet universel, nous parlerons plus loin.

» Si l'universel est une véritable qualité existant en l'âme qui en est le sujet (*vera qualitas existens in anima subjective*), opinion qui peut être tenue avec probabilité, on devra accorder ceci : Cet universel peut être vu d'une manière intuitive, et, [pour un tel universel,] la connaissance intuitive et la connaissance abstraite sont une même connaissance ; ni l'une ni l'autre ne se distingue de celle qui lui est opposée.

» D'une autre façon, la connaissance est dite abstraite en tant qu'elle fait abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose connue, et des autres conditions qui arrivent à cette

1. *Magistri* Guilhelmi de Ockam *Quæstiones in libros Sententiarum*; lib. I, prologus, quæst. I, HH ; éd. Lugduni, 1485, fol. sign. aiiij, col. d.
2. Guillaume d'Ockam, *loc. cit.*, Z ; éd. cit., fol. sign. aiiij, col. a.

chose d'une manière contingente ou qui lui sont attribuées [de cette manière].

» Ce n'est pas que la connaissance abstraite connaisse quelque chose que ne connattrait pas la connaissance intuitive ; c'est absolument la même chose qui est connue, et sous le même rapport, par l'une et par l'autre connaissance. Elles se distinguent l'une de l'autre de la façon suivante :

» La connaissance intuitive d'une chose est celle en vertu de laquelle on peut savoir si cette chose existe ou n'existe pas ; dans le cas, par exemple, où elle enseigne que la chose existe, l'esprit juge aussitôt que la chose existe, et il conclut évidemment qu'elle existe, sauf dans le cas où il serait empêché par l'imperfection de cette connaissance intuitive...

» La connaissance intuitive est encore celle qui est telle : Quand des choses sont connues dont l'une est inhérente à l'autre, dont l'une occupe un lieu distant du lieu de l'autre, dont l'une se comporte de quelque autre manière par rapport à l'autre, tout aussitôt, en vertu de cette connaissance incomplexe de ces choses, on sait si l'une est ou non inhérente à l'autre, si elle en est distante ou ne l'est pas, et autres vérités contingentes; à moins, cependant, que cette connaissance ne soit trop atténuée ou qu'il n'intervienne quelque empêchement...

» La connaissance abstraite, au contraire, est celle en vertu de laquelle on ne peut pas savoir évidemment, au sujet d'une chose contingente, si elle existe ou n'existe pas; et c'est de cette manière que la connaissance abstraite fait abstraction de l'existence ou de la non-existence ; par elle, en effet, on ne peut savoir évidemment, d'une chose qui existe, qu'elle existe ni, d'une chose qui n'existe pas, qu'elle n'existe pas, contrairement à ce qui a lieu pour la connaissance intuitive. De même, par la connaissance abstraite, aucune vérité contingente, surtout lorsqu'elle concerne un objet présent, ne peut être connue d'une façon évidente. »

Nous avons entendu Ockam et son élève poser, avec la plus grande netteté, la distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, distinction qui joue, en la théorie de la connaissance du maître, un rôle essentiel. L'élève va nous enseigner quel est ce rôle :

« Selon ce qui vient d'être dit, [Ockam] pose [1] que toute recherche qui porte sur une chose réelle (*res*) n'a pas atteint son but et ne l'atteindra jamais sans la connaissance intuitive, car la connais-

1. Auctoris anonymi *Op. laud.*, conclusio 29ª; ms. cit., fol. 129, col. c.

sance abstraite n'est pas naturellement apte à décider de l'existence ou de la non-existence ; cela est vrai de la chose ou du concept simple qui lui est propre. »

« D'après cela, il pose [1] que la connaissance première d'une chose, en elle-même ou dans le concept simple qui lui est propre, c'est la connaissance intuitive de cette chose ; en voici la raison : Nous ne constatons pas par l'expérience que nous connaissions en elle-même ni dans le concept simple qui lui est propre une chose dont nous n'ayons pas eu la connaissance intuitive.

« D'après cela, il pose [2] qu'aucune chose ne peut nous conduire à la connaissance première d'une autre chose considérée en elle-même ou dans le concept simple qui lui est propre. En effet, nous éprouvons par l'expérience que nous avons beau connaître une chose, nous n'avons pas, pour cela, d'une autre chose, connaissance de la manière qui vient d'être dite, à moins que nous n'ayons la connaissance intuitive de cette dernière chose.

» La même vérité se peut prouver par raisonnement ; s'il arrivait, en effet, qu'une chose nous pût conduire à la connaissance intuitive d'une autre chose, ce serait assurément en raison de la ressemblance de la première chose avec la seconde... Mais j'ai beau connaître un homme qui ressemble trait pour trait à un certain sarrazin, il n'en résulte pourtant pas que je connaisse ce sarrazin ; bien plus, j'ignore si un tel sarrazin existe ou n'existe pas. »

Nous venons d'entendre l'affirmation qui joue, en la théorie occamiste de la connaissance, le rôle essentiel : De la connaissance intuitive d'une première chose, il nous est impossible de conclure à l'existence d'une seconde chose dont nous n'avons pas la connaissance intuitive. Contre une telle affirmation, les objections devaient surgir, pressantes et nombreuses ; en voici une :

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 18ª ; ms. cit., fol. 129, col. a.
La même pensée se trouve exprimée par Ockam, bien qu'avec une atténuation, dans les *Quæstiones in libros Sententiarum* (Lib. I, prologus, quæst. I ; ed. Lugduni, 1485, dernier fol. avant le fol. sign. b, col. d) : « Toute connaissance abstraite d'une chose quelconque connue *par voie naturelle* (*naturaliter*) présuppose la connaissance intuitive de cette même chose ; la raison en est qu'aucune intelligence ne peut acquérir naturellement la connaissance d'une chose si ce n'est au moyen de cette chose, moyen requis en tant que cause efficiente partielle ; mais toute connaissance pour laquelle l'existence de la chose est nécessairement exigée est une connaissance intuitive ; donc la connaissance première d'une chose est intuitive. Dieu peut, cependant, causer la connaissance abstraite de la divinité et des autres choses sans connaissance intuitive préalable, et cette connaissance abstraite de la divinité peut être communiquée au voyageur d'ici-bas. »

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 19ª ; ms. cit., ibid.

Ne peut-il se faire que la première chose soit la trace de la seconde, en sorte que la connaissance intuitive de celle-là nous révèle l'existence de celle-ci? Comment Ockam répondait à cette objection, son disciple va nous l'apprendre :

« D'après cela, il pose que la trace (*vestigium*) ne nous conduit pas à la connaissance [première et incomplexe] de la chose dont elle est la trace ; elle rappelle seulement à notre souvenir la connaissance incomplexe d'une chose précédemment connue, en outre, elle nous donne une connaissance complexe nouvelle et précédemment inconnue. Exemple : Celui qui, dans la poussière, verrait la trace d'un lion et n'aurait jamais vu de lion, ne tirerait pas de là la connaissance du lion. Mais celui qui, autrefois, aurait connu un lion et qui verrait ensuite la trace d'un lion dans la poussière, se souviendrait fort bien du lion; delà, en outre, résulterait pour lui ce complexe : Un lion a passé ici. »

La connaissance d'une chose ne peut jamais conduire à la connaissance première d'une autre chose. Ce principe, formulé par Ockam, bouleverse, nous l'allons voir, toute la théorie de la connaissance admise par la Scolastique.

Rappelons sommairement cette théorie.

Elle subdivise la connaissance intuitive d'une chose matérielle, extérieure à nous, en deux phases : La perception par le sens et la conception par l'intelligence.

Du corps perçu, le sens reçoit certaines formes qui ressemblent au corps extérieur, qui en ont l'apparence, qui en sont des *espèces sensibles* (*species sensibiles*) ; c'est parce que ces espèces reçues par le sens ressemblent à l'objet dont elles émanent que la perception nous donne une connaissance première de cet objet. Si la perception par l'intermédiaire de certains sens, de la vue par exemple, peut se faire à distance, c'est que certaines espèces sensibles se transmettent, au travers du milieu diaphane, suivant le parcours du rayon lumineux, se réfléchissent, se réfractent avec ce rayon ; les lois de la transmission de ces espèces sensibles sont celles qu'un Bacon étudie en son *De multiplicatione specierum*.

Des perceptions reçues par le sens, l'intelligence active extrait de nouvelles espèces, les espèces intelligibles (*species intellectæ*) ; ce sont encore des ressemblances, mais non plus des ressemblances de l'objet individuel et concret ; ce sont des ressemblances de la quiddité universelle et de ses attributs ; par la similitude qu'elles ont avec cette quiddité, avec ses attributs, ces

espèces intelligibles forment, en l'intelligence, des concepts abstraits, universels qui constituent encore une connaissance première de l'objet.

Toute cette théorie, communément reçue dans les écoles, Ockam la rejette sans ambages.

« Selon ce qui a été dit précédemment, il nie [1] qu'il y ait, en la sensation et en l'intelligence, des espèces premières ; d'une manière universelle, il nie toute représentation dont on puisse dire qu'une chose en représente une autre au point de nous pouvoir conduire à la connaissance première de celle-ci ; une chose nous rappelle seulement une autre chose antérieurement connue. La raison en est que la pluralité ne doit pas être admise alors qu'il n'y a pas nécessité de l'admettre ; or, à la connaissance intuitive suffisent une puissance convenablement disposée, un objet présent et des causes extrinsèques ; en effet, nous ne voyons pas, par expérience, qu'elle requière quoique ce soit d'autre ; la raison ne nous convainc pas, non plus, qu'il faille admettre davantage et l'autorité ne nous y oblige pas ; il n'est donc pas nécessaire, en vue de la connaissance intuitive, d'admettre de telles espèces. Cela n'est point nécessaire non plus pour la connaissance abstraite ; à celle-ci, en effet, outre la puissance et les causes extrinsèques, suffit la manière d'être qu'a laissée après elle la connaissance intuitive précédente ; l'expérience, en effet, nous montre où : Lorsque nous avons vu un certain objet, nous pouvons ensuite, en l'absence de cet objet, y penser. »

« Selon ce qui a été dit précédemment, il nie [2] que des espèces représentatives soient reçues dans le milieu ou par un miroir ; d'une manière universelle, il dit qu'une chose n'en représente jamais une autre de telle sorte qu'elle conduise à la connaissance première, simple et propre de celle-ci. Toutefois, une certaine couleur, une certaine chaleur, une certaine odeur peuvent bien être reçues dans le milieu... »

Le sens percevra donc la couleur, la chaleur, l'odeur qui résident dans le milieu ; mais ces qualités n'ont pas à ressembler à l'objet dont elles émanent ; en tout cas, qu'elles lui ressemblent ou non, elles ne nous peuvent conduire à la connaissance première et propre de cet objet ; ces qualités ne nous peuvent

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 27ª, ms. cit., fol. 129, col. b.
2. *Op. laud.*, Cap. II. conclusio 34ª; ms. cit., fol. 129, col. d.

fournir la connaissance première d'une chose autre qu'elles-mêmes, la connaissance de la substance par exemple.

« D'après cela, il pose [1] que, dans l'état où nous sommes ici-bas, nous ne pouvons, des seules qualités abstraites, tirer la connaissance de concepts simples ; que, par elles, nous ne connaissons point les substances, simples ou composées, sinon par un concept simple commun à ces substances [et à autre chose] ou par un concept propre, mais composé (*substantias sive compositas sive simplices non cognoscimus nisi conceptu simplici communi vel proprio composito* [2]). La raison en est la suivante : Toute connaissance abstraite d'une chose, qu'il s'agisse de la connaissance de la chose en elle-même ou en son concept propre [3] ou en d'autres concepts qui se puissent abstraire immédiatement de cette chose, présuppose en la même puissance, la connaissance intuitive de cette chose à partir de laquelle se doit pratiquer l'abstraction ; une chose, en effet, n'est point connue d'une façon abstraite sinon parce que la manière d'être laissée derrière elle par la connaissance intuitive précédente incline à la connaissance abstraite. Mais, en notre état de voyageurs, seules, les qualités sont connues de nous d'une manière intuitive. Cela est évident. La connaissance intuitive, en effet, est celle par laquelle nous connaissons d'une chose si elle est ou n'est pas. Si donc nous avions une connaissance intuitive de la substance nous pourrions, lorsque sont prononcées les paroles de la consécration, savoir à quel moment la substance du pain cessera d'exister. Or cette conséquence est fausse, comme le montre l'expérience. »

Les qualités sensibles, la couleur, la chaleur, la saveur, l'odeur sont donc les seules choses matérielles dont nous ayons la connaissance intuitive, c'est-à-dire la seule connaissance qui nous

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 40ª; ms. cit., fol. 130, col. a.

2. Le texte porte : *nisi conceptu simplici composito vel proprio communi*, ce qui est absurde. Le texte fautif se corrige et la pensée d'Ockam s'éclaire par la conclusion qui précède immédiatement celle-ci (Cap. II, concl. 39ª; fol. 129, col. d, et fol. 130, col. a) : « Selon ce qui a été dit plus haut, il pose que, par *être*, on conçoit, pour Dieu et pour les créatures, un même complexe univoque ; il est impossible, en effet, on l'a dit, qu'une chose nous conduise à la connaissance première d'une autre chose, en soi ou en un concept simple qui lui soit propre. Puis donc que nous parvenons à une certaine connaissance de Dieu, ... il faut que ce soit par un concept simple qui lui soit commun avec d'autres choses, ou par un concept composé qui lui soit propre... Selon ce qui vient d'être dit, il pose qu'en notre état de voyageurs sur la terre, nous ne concevons pas Dieu en lui-même ni en un concept simple qui lui soit propre, mais que nous le concevons soit en un concept simple commun [à lui et à d'autres], en concevant l'être (*ens*), par exemple, soit en des concepts composés propres, comme l'être premier, l'être suprême, et autres de cette sorte. »

3. Au lieu de : *proprio*, le texte dit : *communi*.

apprenne si une chose est ou n'est pas. Sommes-nous assurés, du moins, que nous avons, des qualités sensibles, cette connaissance intuitive ? Ici, la théorie de la connaissance exposée par Ockam va rencontrer une grande difficulté.

De son premier principe : Dieu peut produire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction, Ockam avait, tout d'abord, déduit ce corollaire [1] : « Dans l'ordre de la cause efficiente, Dieu peut tout ce que peut la cause seconde. » Ce corollaire entraînait une conséquence que le disciple anonyme formulait en ces termes [2] :

« Il dit [au sujet de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite] que Dieu peut les causer immédiatement l'une et l'autre dans l'esprit, à titre de cause totale ; ainsi donc, par Dieu, la connaissance intuitive peut être causée sans que l'objet soit présent ; causée par la présence de l'objet, elle pourrait, sans l'objet, être conservée par Dieu. Cependant, d'une manière naturelle, elle n'est point causée [ni conservée] sans la présence de l'objet. »

Qu'est-ce à dire ? Lorsque la connaissance intuitive nous oblige à donner notre assentiment à ce complexe : Cette chose existe, il se peut qu'elle nous trompe, et que la soi-disant évidence de cette connaissance soit une piperie. En faisant de Dieu un être dont la non-contradiction seule arrête la toute-puissance, dont la toute-puissance n'est pas bornée par la sagesse et la bonté, dont la toute-puissance n'est pas incapable de mensonge, Ockam devait achopper à cette redoutable objection.

Cette objection, il l'avait déjà rencontrée au cours de ses discussions quodlibétiques [3]. Voici par quel artifice, merveille de rouerie dialectique, il avait essayé d'y échapper :

« Dieu ne peut causer en nous une connaissance de telle nature qu'il nous apparaisse évidemment par cette connaissance qu'une chose est présente, alors qu'elle est absente ; cela, en effet, implique contradiction, car l'évidence d'une connaissance implique que tout se passe en la réalité comme en la proposition à laquelle on donne son assentiment ; et par conséquent, puisque la connaissance évidente de cette proposition : cette chose est présente, implique que cette chose soit présente, il faut qu'elle soit présente ; autrement il n'y aurait pas de connaissance évidente. »

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 2ª; ms. cit., fol. 121, col. a.
2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 28ª; ms. cit., fol. 129, col. c.
3. Magistri Guilhelmi de Ockam *Quotlibeta septem*; quodlib. V, quæst. V.

Il est clair qu'Ockam joue sur les mots ; il définit l'évidence d'une proposition comme étant la conformité de cette proposition avec la réalité ou, en d'autres termes, la véracité de cette proposition ; assurément, alors, il ne peut y avoir d'évidence trompeuse. Mais celui qui formulait l'objection entendait le mot évidence dans un autre sens ; il appelait évidence ce caractère par lequel une proposition ravit d'emblée notre assentiment ; ce sens n'admettait pas l'échappatoire d'Ockam.

Celui-ci, d'ailleurs, était trop fin pour ne point sentir que sa réponse éludait la difficulté sans la faire évanouir. « Dieu donc, disait-il, ne peut causer une telle connaissance évidente. Toutefois, il peut causer un acte de croyance par lequel je crois qu'une chose est présente alors qu'elle est absente. »

Lorsqu'il commentait les *Sentences*, Ockam ne connaissait pas ces hésitations ; voici en quels termes formels il s'exprimait alors[1] :

« Je dis donc que la connaissance intuitive et la connaissance abstraite diffèrent par elles-mêmes, et non par leurs objets ou par quelque cause que ce soit parmi celles qui les produisent, bien que la connaissance intuitive ne puisse pas exister naturellement hors de l'existence de la chose, qui est une cause efficiente médiate ou immédiate de la connaissance intuitive, comme on le dira plus loin. Quant à la connaissance abstraite, elle peut exister naturellement alors même que la chose est purement et simplement détruite...

» Il résulte de là qu'il peut y avoir connaissance intuitive, tant sensible qu'intellectuelle, d'une chose qui n'existe pas ; cette conclusion, je la prouve autrement que je ne l'ai fait précédemment, et cela de la manière suivante : Toute chose absolue qui, par le lieu qu'elle occupe et par le sujet au sein duquel elle réside, est distincte d'une autre chose absolue peut, par la puissance divine, exister sans cette dernière. En effet, si Dieu voulait détruire une chose absolue qui existe au ciel, il paraîtrait invraisemblable qu'il fût contraint de détruire en même temps une autre chose qui existe sur terre. Mais la vision intuitive, tant sensible qu'intellectuelle, est une chose absolue, distincte par le lieu qu'elle occupe et par le sujet dans lequel elle réside, de l'objet [qui est vu]. Si, par exemple, je vois intuitivement une étoile qui existe au ciel, cette vision intuitive, qu'elle soit sensible ou intellectuelle, est une chose absolue, distincte, par le lieu qu'elle occupe et par le sujet dans lequel elle réside, de l'objet qui est vu ; cette vision peut donc demeurer alors que l'étoile serait détruite...

1. *Magistri* Guilhelmi de Ockam *Quæstiones in libros Sententiarum*, Lib. I, prologus, quæst. I, GG et HH ; éd. Lugduni, 1495 ; fol. sign. aiiij, col. d.

» Il est encore évident, contrairement à l'opinion des autres, qu'une chose non existante peut être connue intuitivement, bien que l'objet de cet acte n'existe pas ; car la vision sensible d'une couleur peut être conservée par Dieu, alors que cette couleur n'existe pas ; et cependant, cette vision aura [encore] pour terme la couleur à titre d'objet premier ; il en est de même, et pour la même raison, de la vision intellectuelle intuitive. »

Le disciple anonyme d'Ockam va nous apprendre comment son maître allait jusqu'aux conséquences extrêmes des principes que nous venons de lui voir poser. Ce disciple écrit [1], en effet :

« Si, après destruction de l'objet, l'intuition en était conservée par Dieu, cette intuition serait, pour l'intelligence, cause d'assentiment au complexe suivant. Ce complexe étant formé : Je comprends A, je donne aussitôt mon assentiment, et je sais que je comprends A (*Si autem, destructo objecto, conservaretur a Deo illa intuitio, tunc illa est causa intellectui assentiendi isto complexo. Formato hoc complexo : Ego intelligo* A, *Statim assentio, et scio me intelligere* A. »

La critique d'Ockam l'amène, en dernière analyse, à cette conséquence : La seule chose dont nous assure la connaissance intuitive, c'est que nous avons cette connaissance. Ses principes l'ont conduit jusqu'au subjectivisme radical.

Lorsqu'on lit non seulement les traités composés par le Maître franciscain, mais encore les propos plus fermes et plus accentués que son disciple lui prête, on le voit, semble-t-il, regimber contre ce corollaire de sa doctrine et se raidir pour le repousser. Il aurait voulu s'en tenir à l'affirmation que la connaissance intuitive nous permet de juger avec certitude de la présence de l'objet. Il n'en pouvait demeurer là. Son principe, trop absolu, que Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction, le poussait avec une force irrésistible et le contraignait de franchir la limite que sa critique eût voulu s'imposer.

1. Anonymi *Op. laud.*, loc. cit.

XI

La théorie de la connaissance selon Nicolas Bonet

Ce subjectivisme intégral auquel Ockam se voit acculé, mais dont il voudrait se défendre, il se trouvait après lui, dans l'ordre de Saint François, des frères qui l'admettaient nettement et sans aucune hésitation. De ce nombre était Nicolas Bonet.

En diverses pages de sa *Métaphysique*, cet audacieux penseur a développé une théorie de la connaissance qui surprend par ses allures aussi éloignées du Péripatétisme que proches de mainte pensée moderne.

Lisons, tout d'abord, ce chapitre [1] où l'auteur se propose de traiter non de la vérité telle qu'elle est dans les choses et hors de notre esprit, mais « de la vérité selon le mode d'existence qu'elle a dans notre âme, c'est-à-dire de la vérité des concepts, des propositions et du discours, en considérant d'ailleurs ces concepts, ces propositions, ce discours non pas en tant qu'ils sont eux-mêmes de certaines choses en soi... mais en tant qu'ils sont des signes naturels ou arbitraires (*ad placitum*) des choses extérieures. »

« Il est clair, dit Bonet, qu'il y a, en notre esprit, deux sortes de connaissances, la connaissance des choses simples et la connaissance des choses complexes...

» La vérité d'une connaissance absolument simple, c'est la conformité (*conformitas*) de cette connaissance à l'objet extérieur ou encore la conformité de l'objet connu à l'objet extérieur. »

Cet objet connu (*objectum cognitum*), l'auteur nous dit tout aussitôt qu'il n'a qu'une existence diminuée (*esse diminutum*) ; nous savons que, par ces termes, il désigne l'existence conceptuelle, l'*esse cognitum ;* nous sommes donc assurés de ne point déformer sa pensée en traduisant par le mot *concept* le terme : *objectum cognitum*.

Mais qu'entend-il par cette conformité (*conformitas*) du concept et de l'objet extérieur, qui est, par définition, la vérité de la connaissance absolument simple ? Il va nous le dire avec sa coutumière netteté :

« Cette conformité qui est, d'une manière formelle, la vérité

1. Fratris Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. V; Bibl. nat., fonds latin, ms. nº 6678, cap. VII (non numéroté), fol. 68, vº, fol. 69, rº et vº; ms. nº 16132, cap. VI, fol. 48; col. a, b. c.

même, ce n'est pas autre chose qu'une relation de signe à chose signifiée ; et c'est par là que la connaissance absolument simple est vraie par définition. — *Manifestum est autem quod ab ista conformitate, quæ est ipsa veritas formaliter, quæ nihil aliud est quam relatio signi ad signatum, dicitur notitia simpliciter simplex vera denominative.* »

Mais par cette conformité, faut-il entendre quelque ressemblance entre le signe et la chose signifiée, de telle manière que la connaissance absolument simple serait vraie ou fausse selon que le concept ressemblerait ou ne ressemblerait pas à l'objet extérieur ? Il semble bien que notre auteur repousse cette manière de voir. Le signe manifeste simplement l'existence de son objet, sans impliquer aucune analogie ni ressemblance. Ou bien nous connaissons, par la connaissance absolument simple, l'existence d'une chose extérieure, ou bien nous ignorons cette existence ; voilà tout. C'est là, croyons-nous, la seule signification qu'il soit possible d'attribuer à ces lignes :

« A cette vérité-là, ce n'est pas la fausseté qui s'oppose, mais seulement l'ignorance, par le fait que l'objet n'est pas atteint. *Huic autem veritati non opponitur falsitas sed ignorantia tantum, scilicet non attingere objectum.* »

Passons maintenant à la connaissance des choses complexes. En une telle connaissance, que devons-nous entendre par vérité ?

Entre deux concepts fournis par la connaissance simple, la connaissance complexe pose un certain rapport ; si ce rapport conceptuel est conforme à un rapport réel entre les objets extérieurs que ces concepts signifient, cette connaissance est vraie ; sinon, elle est fausse. Par cette conformité, d'ailleurs, il faut sans doute entendre ici, comme dans le cas de la connaissance simple, une pure relation de signe à chose signifiée ; cette conformité est une correspondance, une coexistence, qui n'implique aucune analogie ni ressemblance. Bonet ne le dit pas, mais cela semble résulter de son silence même. D'ailleurs, rapportons textuellement ce qu'il dit.

« Il est manifeste que la vérité de la connaissance complexe est la conformité avec la réalité extérieure du rapport (*habitudo*) dont les extrêmes existent d'existence conceptuelle (*in esse cognito*). Exemple : De l'acte de la comparaison entre une chose et une autre chose, la même que la première dans le cas de l'affirmative, différente de la première dans le cas de la négative, résulte nécessairement une certaine relation de raison entre le sujet et le prédicat ; cette relation, se nomme le rapport (*habitudo*) entre

ces deux termes ; c'est ce rapport, cette relation que figure, en quelque sorte le mot : *est*, lorsque je dis : l'homme est un être animé, ou encore : l'homme n'est pas un âne.

» Or il est évident que lorsque l'homme et l'animal ont été ainsi, par l'action comparative, et au moyen du lien que constitue le mot : est, posés tous deux en l'existence conceptuelle (*in esse cognito*) il en résulte nécessairement un rapport (*habitudo*) qui est une pure relation de raison ; ce rapport, en effet, est établi entre des extrêmes qui ont seulement l'existence diminuée. Mais ce rapport (*habitudo*) est conforme à la réalité extérieure à l'esprit. Cette conformité, à son tour, est une nouvelle relation de raison, car elle a pour fondement ce rapport qui est une relation de raison. Or c'est cette conformité qui est formellement et réellement la vérité ; c'est par cette vérité ou conformité que le rapport (*habitudo*) en question est dit véritable par définition (*denominative*)...

» A la vérité dont nous venons de parler, la fausseté s'oppose à titre de contraire et l'ignorance à titre de privation.

» Quelle est donc cette fausseté, demanderez-vous ? C'est la difformité qui s'oppose, à titre de contraire, à cette conformité qui a pour fondement le rapport (*habitudo*) considéré. Ainsi en est-il quand on unit dans l'intelligence des choses qui ne sont pas unies dans la réalité (*sicut quando uniuntur in intellectu quæ non sunt in re unita*). En voici un exemple : Lorsque j'énonce et conçois cette proposition : l'homme est un âne, ce rapport (*habitudo*), qu'implique le mot : est, se trouve être le fondement d'une difformité à l'égard de la réalité extérieure ; c'est cette difformité même qui est la fausseté en vertu de laquelle, par définition, un tel rapport est appelé faux. »

L'idée que Bonet se fait de la vérité nous paraît maintenant claire.

La connaissance est une sorte de réseau. Les nœuds de ce réseau sont des concepts simples. Entre ces concepts, existent des liens qu'établit la copule : *est*. La vérité d'une telle connaissance c'est, par définition, l'ensemble de ces deux caractères :

A chacun des concepts qui existent dans notre esprit, correspond une chose qui existe dans la réalité extérieure à notre esprit.

Lorsque deux concepts sont liés entre eux dans notre entendement, les choses correspondantes ont, entre elles, un lien réel.

La vérité n'est rien de plus que cette correspondance, nœud

par nœud et lien par lien, du réseau de notre connaissance avec le réseau de la réalité.

A l'encontre d'une telle définition de la vérité, les Péripatéticiens vont se récrier ; et Bonet entend distinctement leurs réclamations.

« De ce qui vient d'être dit, écrit-il [1], surgit un grave motif de doute ; parler ainsi, en effet, c'est contredire à Aristote. Si la vérité a pour fondement ce rapport (*habitudo*), de la façon que nous avons dite, il est évident que ni une proposition ni un discours n'est vrai en vertu d'une vérité qui ait, dans la réalité extérieure, une existence formelle ; or Aristote affirme le contraire en ses *Catégories*, au Chapitre de la Substance...

» Comment cette difficulté peut se résoudre, cela apparaît déjà, jusqu'à un certain point, par ce qui précède ; mais il est possible, toutefois, de l'éclaircir un peu plus.

» Une proposition ou un discours est formellement faux ou vrai en vertu d'une dénomination intrinsèque et non en vertu d'une dénomination extrinsèque ; cette dénomination se tire non d'une vérité qui existerait formellement dans la réalité extérieure, mais d'une vérité qui réside formellement en cette proposition ou en ce discours, et qui lui est inhérente.

» Mais, direz-vous, qu'allons-nous répondre à Aristote lorsqu'il nous dit : C'est de ce fait que la chose est ou n'est pas qu'un discours est dit vrai ou faux ?

» Je vous répondrai : Cela est véritable au point de vue causal. Une proposition est vraie lorsque le rapport (*habitudo*) qu'elle établit est tel qu'il serait naturellement causé par la réalité, si la réalité en était cause ; lorsqu'il n'en est pas ainsi, la proposition n'est pas vraie.

» On peut encore dire que cela est véritable pour qui considère la réalité comme un terme ; la proposition, avons-nous dit, est appelée vraie lorsqu'elle établit un rapport (*respectus*) conforme à la réalité ; si donc la réalité est de telle nature qu'elle serve de terme à la conformité de ce rapport (*habitudo*), la proposition est vraie ; si c'est d'une difformité que la réalité se trouve le terme, la proposition est fausse.

» Ainsi, du fait que la chose est ou n'est pas, le discours est dit vrai ou faux, pourvu que l'on considère la réalité comme cause ou comme terme. »

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. V, ms. nº 6678, cap. VIII, fol. 69, rº ; ms. nº 16132, cap. VII, fol. 48, col. c et d.

La connaissance n'est, au gré de Bonet, qu'un signe ; la vérité de cette connaissance n'est qu'une conformité, qu'une correspondance du signe avec la chose signifiée. Mais de cette correspondance, du moins, pouvons-nous avoir la certitude ? D'un concept simple, par exemple, pouvons-nous reconnaître la vérité qui consiste à atteindre son objet (*attingere objectum*) ? Le signe nous assure-t-il de l'existence de la chose signifiée ? Avons-nous, de cette existence, une intuition infaillible ? Ce sont questions que Nicolas Bonet ne saurait éviter et qu'il ne cherche pas à éluder.

Il consacre plusieurs chapitres de sa *Métaphysique* [1] à l'étude de la connaissance abstraite et de la connaissance intuitive. Cette étude peut être regardée comme l'exposition formelle des conclusions ultimes de l'Ockamisme.

Comme Guillaume d'Ockam, Nicolas Bonet distingue entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ; de chacune de ces deux connaissances, il donne une définition où la pensée du *Venerabilis inceptor* est exprimée avec la plus minutieuse précision.

Voici d'abord comment il caractérise la connaissance abstraite (*notitia abstractiva*) [2] :

« On nomme connaissance abstraite celle qui représente son objet à l'intelligence d'une même façon, que cet objet existe ou qu'il n'existe pas ; elle représente à l'intelligence un objet absent, et en manière d'objet absent, que cet objet soit, d'ailleurs, présent ou absent, car ceci est, pour cette connaissance, chose accidentelle.

» Par là, je n'entends pas qu'elle fasse abstraction, en la nature de l'objet, de l'existence, à ce point que l'existence de l'objet ne puisse être conçue par la connaissance abstraite ; cela, en effet, est faux ; il semble que tout ce qui est positif puisse être représenté à l'intelligence par cette connaissance. Mais elle fait abstraction de l'existence en tant que cette existence serait une condition imposée à l'objet (*tanquam a conditione se tenente ex parte objecti*). Cette connaissance, en effet, représente les choses à l'esprit de telle manière que, pour qu'elle soit vraie, il n'est pas nécessaire que son objet existe actuellement hors de l'âme ; elle représente d'une manière abstraite l'objet à l'esprit sans lui représenter si l'objet existe ou n'existe pas. »

1. Nicolai Boneti *Metaphysica*, lib. II, capp. XV^m ad XX^m. — Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 6678, fol. 32, v°, à fol. 36, v° ; ms. n° 16132, fol. 22, col. a, à fol. 24, col. c.

2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. II, cap. XV ; ms. n° 6678, fol. 32, v°, et fol. 33, r° ; ms. n° 16132, fol. 22, coll. a et b.

Voici maintenant la définition de la connaissance intuitive ; elle n'est ni moins claire ni moins détaillée :

« La connaissance intuitive est une connaissance qui représente un objet existant en tant qu'existant. En d'autres termes équivalents, c'est une connaissance qui représente un objet existant et présent, sous forme d'objet présent, et cela que l'objet représenté soit présent ou ne le soit pas. En effet, par cette connaissance, l'esprit juge toujours que l'objet est présent et actuellement présent ; je dis présent d'une présence dans le temps et non d'une présence dans l'espace, car un objet situé en un lieu distant peut être cependant saisi par l'intuition. En disant que la connaissance intuitive est celle d'un objet existant et présent, je n'entends pas que l'existence actuelle et la présence dans le temps de l'objet soit la raison formelle de la connaissance intuitive ; l'existence actuelle, en effet, n'est pas la seule qui puisse jouer le rôle d'objet pour cette connaissance ; les essences des choses, qui n'existent que d'une existence formelle, jouent également le rôle d'objets de la connaissance intuitive. On entend par là, selon ce que l'on dit communément, ou bien que l'existence actuelle joue le rôle d'objet connu par la connaissance intuitive, ou bien qu'elle est la condition et la propriété de l'objet connu intuitivement ; c'est sous cette condition et moyennant cette propriété que l'objet est saisi par l'intuition ; en sorte que si cette condition imposée à l'objet intuitivement visé (*conditio se tenens ex parte objecti*) venait à manquer, cet objet ne serait plus saisi. De cela, nous reparlerons plus bas. »

Les dernières phrases de ce passage, Bonet nous en avertit, ne représentent pas pleinement sa pensée ; elles expriment seulement ce que l'on dit communément, *sicut fertur*.

La pensée de l'auteur va se dévoiler dans le chapitre suivant [1], où il examine si la connaissance intuitive et la connaissance abstraite sont vraiment deux connaissances distinctes.

A l'encontre de ceux qui les veulent distinguer, on peut élever ce raisonnement :

« Première proposition : La pluralité ne doit pas être admise sans nécessité.

» Seconde proposition : Une même connaissance, numériquement unique, suffit pour connaître d'une manière intuitive et

1. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. II, cap. XVI ; ms. nº 6678, fol. 33, rº et vº ; ms. nº 16132, fol. 22, coll. b, c et d.

d'une manière abstraite ; on la nomme intuitive quand elle est douée d'un certain rapport qui lui fait atteindre un objet actuellement existant, et abstraite quand elle est privée de ce rapport.

» De là se tire la conclusion qu'une seule et même connaissance est tantôt intuitive et tantôt abstraite. Ce ne sont donc pas deux connaissances différentes ni spécifiquement ni numériquement.

» Cette opinion m'a semblé, parfois, probable et nullement impossible ; maintenant, cependant, je comprends les choses d'autre façon.

» En effet, selon ce qui sera dit plus loin et ce qui est accordé par beaucoup de personnes, il peut y avoir connaissance intuitive sans objet existant et présent. Mais, sans objet présent, il ne saurait y avoir connaissance doué d'un rapport qui fasse atteindre le terme, qui unisse à ce terme. On ne peut donc appeler connaissance intuitive celle qui est soumise à ce rapport ou qui coexiste avec ce rapport, car une telle connaissance ne serait qu'un composé par accident d'une chose absolue et d'une relation. Il faut donc que le terme : intuitive désigne une certaine qualité simple qui n'implique aucun rapport...

» Que la pluralité ne doive pas être admise sans nécessité, nous l'accordons. Mais ici, la nécessité est en évidence, si la connaissance intuitive peut exister hors de la présence de son objet ; alors, en effet, il faut bien qu'elle n'ait pas seulement l'unité accidentelle d'un composé formé par une chose absolue et un rapport.

» Mais, me demanderez-vous, par quelle sorte de distinction la connaissance intuitive et la connaissance abstraite se distinguent-elles l'une de l'autre ? — Elles sont distinctes, vous répondrai-je, numériquement et spécifiquement. — Mais comment ? — Par les raisons formelles et les différences essentielles qui les constituent. — Mais quelles sont ces raisons et ces différences ? — Je ne sais quel en est le nom, et je ne les connais pas, si ce n'est *a posteriori*.

» Je dis toutefois qu'il faut bien qu'elles diffèrent numériquement et spécifiquement, car l'une représente un objet présent, sous forme d'objet présent, et cela que cet objet soit présent ou ne le soit pas (*una repræsentat objectum præsens, et per modum præsentis, sive sit præsens sive non*) et l'autre représente un objet absent, sous forme d'objet absent [et cela que cet objet soit

absent ou qu'il ne le soit pas] (*alia absens, et per modum absentis, [sive sit absens sive non]* [1]). »

La pensée de Nicolas Bonet s'affirme maintenant avec une entière clarté.

Ce qui distingue essentiellement la connaissance abstraite de la connaissance intuitive, c'est ce caractère : Celle-ci implique un jugement d'existence et de présence de l'objet connu ; celle-là ne juge aucunement de l'existence ou de la non-existence de son objet. Mais que l'objet lui-même existe ou n'existe pas, qu'il soit présent ou ne le soit pas, cela n'est condition nécessaire ni pour l'une ni pour l'autre des deux connaissances ; l'objet d'une connaissance abstraite peut fort bien exister d'une existence actuelle et présente ; l'objet d'une connaissance intuitive peut être absent et inexistant.

Qu'il puisse y avoir connaissance intuitive, alors que l'objet de cette connaissance est absent et inexistant, Nicolas Bonet l'a, jusqu'ici, supposé ; il va maintenant l'établir [2].

Non pas qu'il veuille prétendre que n'importe quelle connaissance intuitive puisse avoir lieu alors que l'objet connu n'existerait pas. Certaines connaissances intuitives, au contraire, requièrent nécessairement l'existence de l'objet connu.

Ainsi, nous savons intuitivement ce que c'est qu'être, nous avons la connaissance intuitive de la *quiddité de l'être* (*quidditas entis*) ; mais cette connaissance ne peut être en l'absence de son objet ; pour quelle puisse être, il faut que quelque chose soit, ne serait-ce que cette connaissance même ; « si cette connaissance existe, l'être existe nécessairement, car il est essentiellement contenu en cette connaissance. »

En second lieu, « la connaissance intuitive par laquelle une intelligence seconde [c'est-à-dire créée] comprend sa propre existence, ne peut être sans que son objet existe. » — *Cogito, ergo sum,* dira Descartes.

Enfin Nicolas Bonet admet que les intelligences créées ont une connaissance intuitive de l'Intelligence première ; de cette connaissance intuitive-là l'objet ne peut, non plus, être absent, « car l'Intelligence première ne peut pas ne pas être présente. »

Il y a donc des connaissances intuitives qui portent sur un

1. Nous avons ajouté ici les mots entre [ ] qui n'étaient pas dans le texte, mais que contenait la définition de la connaissance abstraite donnée au précédent chapitre.

2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. II, cap. XIX, ms. nº 6678, fol. 35, vº ; ms. nº 16132, fol. 23, col. d, et fol. 24, col. a.

objet existant et présent ; cela, notre auteur ne le nie point ; mais ce qu'il entend affirmer, c'est ceci : « Il y a des connaissances intuitives qui peuvent être bien que leur objet ne soit pas présent et n'existe pas (*Aliqua notitia intuitiva potest esse sine actuali existentia objecti et ejus præsentia*). »

Pour aboutir à cette conclusion, il donne un raisonnement qu'Ockam n'eût pas désavoué ; le voici :

« Il ne paraît pas y avoir contradiction à ce qu'une chose absolue puisse exister hors l'existence d'autre chose ; or une connaissance intuitive est une certaine entité absolue ; elle pourra donc exister hors l'existence de son objet. »

Ce raisonnement prouve seulement qu'il n'est pas contradictoire d'admettre une connaissance intuitive dont l'objet n'existe pas ; il ne saurait démontrer qu'il y a, en fait, des connaissances intuitives dont l'objet n'existe pas ; cette dernière démonstration exige que l'on recoure à l'expérience ; c'est ce que va faire notre auteur ; et c'est ici qu'il va pousser beaucoup plus loin qu'Ockam ne l'eût voulu faire.

Ockam s'est efforcé de réserver à Dieu seul le pouvoir de produire la connaissance intuitive d'un objet inexistant ; à l'en croire, en l'absence de toute action surnaturelle, toute connaissance intuitive impliquait nécessairement l'existence de son objet.

Bonet va être beaucoup moins timoré ; il va admettre que, dans des circonstances purement naturelles, une foule de connaissances intuitives sont acquises encore que leurs objets soient absents et inexistants.

« On veut invoquer, dit-il [1], de multiples expériences en vue de prouver la susdite conclusion. Pour cela, on fera le raisonnement suivant : Des actes intuitifs des puissances sensitives de l'âme se peuvent produire sans que l'objet existe d'une manière actuelle ; il en est donc de même des connaissances intuitives de la puissance intellectuelle. Le raisonnement est manifestement concluant. La prémisse est prouvée par une foule d'expériences. »

Les expériences qu'énumère notre auteur, ce sont, tout d'abord, de nombreux exemples d'hallucinations. Puis viennent les diverses illusions qui accompagnent les songes [2]. « Enfin, on invoque d'autres expériences : Celle de l'homme assis dans un bateau qui

1. Nicolas Bonet, *loc. cit.*, ms. n° 6678, fol. 35, v°, et fol. 36, r° ; ms. n° 16132, fol. 24, coll. a et b.

2. Nicolai Boneti *Op. laud.*, lib. II, cap. XX^m^ ; ms. n° 6678, fol. 36, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 24, coll. b et c.

voit marcher les arbres qui sont sur le rivage. Celle du cercle fait dans l'air par la baguette [qui tourne rapidement]. Celle des couleurs changeantes de la gorge du pigeon. Celle du bâton plongé dans l'eau qui paraît brisé. »

Toutes ces expériences nous montrent que l'acte intuitif des sens peut se produire hors de l'existence de son objet propre. Ainsi donc en est-il également de la connaissance intuitive qui, en l'intelligence, accompagne toute opération des sens.

« Mais peut-être, à toutes ces instances, objecterait-on que le jugement, en tous ces cas, appartient à l'imagination et au sens commun. — Vous accordez ce que l'on se propose de démontrer, répondrez-vous; car, ce jugement de l'imagination ou du sens commun est un jugement intuitif. En effet, il y a jugement intuitif lorsque les sens exercent les actions qui leur sont propres et que l'objet leur est présent; mais le jugement se fait de la même manière lorsque les sens opèrent en dehors des actes qui leur sont propres et que l'objet ne leur est pas présent; il en résulte donc que le jugement, en ce cas encore, est un jugement intuitif, et cela sans existence actuelle et présence de l'objet. C'est cela que nous voulions prouver et qui doit être désormais accordé.

« Mais, direz-vous, ce jugement est faux! — Oui, répondrai-je, il est faux de cette fausseté qui consiste en la non-conformité à un objet actuel; mais il n'est pas faux d'une fausseté qui le mettrait en dehors de son genre et de son espèce; il reste de même genre et de même espèce que dans le cas précédent, [où il était vrai], car ce jugement est exactement le même qu'avant, alors que l'objet existait. »

La conséquence que Nicolas Bonet voulait établir est maintenant hors de conteste : La connaissance intuitive ne requiert ni la présence ni l'existence actuelle de son objet.

« Il vous faut, toutefois, faire très soigneusement la remarque suivante :

» Qu'il y ait connaissance intuitive sans objet présent ni existant d'une manière actuelle, cela se peut entendre dans deux sens différents parce que l'objet a deux sortes d'existence.

» En premier lieu, l'objet a, hors de l'esprit, une existence qui est l'existence réelle; et sans cette existence-ci, il peut fort bien y avoir connaissance intuitive.

» En second lieu l'objet a, dans l'esprit, une existence conceptuelle; et sans cette existence, il ne peut y avoir connaissance intuitive d'un objet de notre expérience, car cette connaissance

requiert toujours cette sorte d'existence qu'exprime l'existence conceptuelle.

» *Debes autem diligenter advertere quod notitiam intuitivam esse sine objecto præsente et actu existente potest intelligi dupliciter, secundum duplex esse quod habet objectum; unum extra animam, quod est reale — et sine tali, potest bene esse notitia intuitiva — aliud esse cognitum in intellectu — et sine tali, esse non potest in intellectu notitia experimentalis objecti intuitiva, quia illa semper requirit esse expressum in esse cognito.* »

Ainsi toute connaissance intuitive implique un jugement qui affirme l'existence actuelle et la présence temporelle de l'objet.

Néanmoins, il peut fort bien arriver que, dans la réalité extérieure à l'esprit, l'objet de la connaissance intuitive ne soit ni temporellement présent ni actuellement existant.

La seule existence dont la connaissance intuitive nous donne la certitude, c'est l'existence à l'état de concept (*esse cognitum*) de l'objet dans notre esprit.

C'est le résumé de la doctrine de Nicolas Bonet; c'est la formule du subjectivisme radical.

Contre ce subjectivisme, nous allons entendre la protestation de Nicolas d'Autrecourt.

XII

Nicolas d'Autrecourt

Dans sa théorie de la connaissance, qu'un de ses disciples nous a manifestée pleinement, Ockam a posé diverses affirmations dont deux sont d'une importance extrême. De l'une, il s'est complu à dérouler les nombreuses et graves conséquences; l'autre, au contraire, il ne l'a formulée qu'à regret et comme malgré lui.

La première s'énonçait ainsi : Jamais la connaissance d'une chose ne peut nous donner la connaissance première d'une autre chose, soit en elle-même, soit en un concept simple qui lui soit propre.

La seconde était ainsi formulée : Dieu peut produire et conserver en notre esprit la connaissance intuitive d'un objet qui n'est pas présent.

Cette seconde proposition trouva faveur dans l'ordre des Mineurs. Nicolas Bonet la présenta dans toute son étendue et toute sa clarté. D'autres franciscains firent de même, tel Bernard d'Arezzo, dont, dans un instant, nous rencontrerons le nom. Ces

franciscains développaient l'enseignement de Guillaume d'Ockam, mais dans un sens où celui-ci eût souhaité qu'il fût restreint ; leur Occamisme allait à l'encontre des tendances intimes d'Ockam.

Nicolas d'Autrecourt, au contraire, va reprendre, mais en l'accentuant, l'attitude intellectuelle d'Ockam.

La seconde proposition, celle qu'Ockam n'acceptait qu'à son corps défendant, il va la rejeter résolument. Il lui opposera ce principe : La connaissance intuitive claire nous donne la certitude absolue de l'existence de l'objet connu.

La première proposition, au contraire, celle qu'Ockam se plaisait à invoquer, il en va faire comme le pivot de sa doctrine ; avec une logique impitoyable, il l'obligera à produire tous les corollaires qu'elle renferme.

Le village d'Autrecourt, dont Nicolas [1] était originaire, se trouve au diocèse de Verdun-sur-Meuse. Nicolas y dut prendre naissance vers la fin du XIII[e] siècle, puisqu'en 1320, il était déjà pensionnaire de la maison de Sorbonne, où il demeura jusqu'en 1327 [2]. Il était [3] maître ès arts, bachelier et licencié en Théologie et en Droit.

Nicolas d'Autrecourt n'avait pas attendu d'être licencié en Théologie pour soutenir, sur une foule de points de Logique, de Physique, de Métaphysique, les théories les plus audacieuses ; lorsqu'il aura été condamné, en la pièce où il rétractera ses erreurs, il confessera [4] que certaines d'entre elles ont été enseignées par lui rue du Fouarre (*in vico Straminum*), partant, alors qu'il était simple maître ès arts ; d'autres ont été exposées [5] alors qu'il lisait les *Sentences*.

Les doctrines qu'il enseignait dès ce moment étaient assurément de nature à faire quelque scandale. A la Faculté des Arts, rue du Fouarre, il déclarait que l'on ne saurait démontrer d'une manière évidente que toute chose n'est pas éternelle ; que l'on ne saurait, non plus, démontrer d'une manière évidente que tout ce qui apparaît n'est point vrai. Il ne semble pas, cependant, que l'autorité se soit, tout d'abord, émue de ces opinions malson-

1. JOSEPH LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VI, Heft 2 ; Münster, 1908).
2. FRANKLIN, *La Sorbonne*, Paris, 1875 ; p. 224.
3. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, pars I, pièce n° 1041, p. 505, note 1.
4. LAPPE, *Op. laud.*, p. 33* et p. 34*.
5. LAPPE, *Op. laud.*, p. 31*.

nantes ; le 4 mars 1338, en effet, Nicolas recevait une prébende de chanoine de la cathédrale de Metz [1].

Toutefois, l'audace croissante des opinions professées par Nicolas d'Autrecourt finit par attirer sur sa tête les foudres de l'Église.

L'occasion qui provoqua l'éclat paraît avoir été la publication d'une suite de neuf lettres, adressées au franciscain Bernard d'Arezzo, lettres où Nicolas exposait ses thèses les plus hétérodoxes. Tandis qu'un certain Gilles réfutait les affirmations des deux premières lettres, le pape Benoît XII écrivait d'Avignon, le 21 novembre 1340, à Guillaume, évêque de Paris afin qu'il fît comparaître à Avignon, dans le délai d'un mois, Nicolas d'Autrecourt et plusieurs autres maîtres dont l'enseignement paraissait suspect. La mort de Benoît XII, interrompit le procès ; mais Clément VI, qui était monté sur le trône pontifical le 19 mai 1342, le fit reprendre ; il en chargea un tribunal, composé de prélats et de docteurs, que présidait le cardinal Guillaume Curti. Ce tribunal, en plusieurs réunions, examina les articles que l'on reprochait à Nicolas d'avoir soutenus et les réponses que le chanoine de Metz opposait à ces reproches ; le pape lui-même fit comparaître l'accusé en sa présence.

En l'an 1346 et, certainement, avant le 19 mai de cette année [2], le tribunal fit connaître sa sentence. Les lettres à Bernard d'Arezzo et un opuscule de Nicolas, opuscule qui débutait par ces mots : « *Exigit ordo executionis...* » devaient être brûlés publiquement à Paris, soit au Pré-aux-Clercs, soit au Pré-Saint-Germain. Nicolas devait ensuite abjurer tous les articles hérétiques, faux ou suspects qu'il confessait avoir enseignés. En outre, il était destitué de la licence d'enseigner la Théologie et déclaré inapte à recevoir ce titre à l'avenir.

L'exécution de cette sentence eut lieu, en effet, à Paris, le 25 novembre 1347.

En la cédule d'abjuration, Nicolas déclare qu'il avait seulement émis toutes ces propositions hétérodoxes et audacieuses comme matières à discussion (*disputative*) et sans rien affirmer avec obstination. La difficulté même que l'on rencontre à composer, de tous ces articles disparates, un système qui ait quelque unité montre bien que cette déclaration n'est pas une excuse vaine et mensongère. D'ailleurs, les prélats et docteurs qui avaient

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, loc. cit.
2. Lappe, *Op. laud.*, p. 47*, note 25 (d'après Denifle et Chatelain).

condamné Nicolas d'Autrecourt se déclaraient, d'avance [1], « pleinement convaincus de sa correction et de sa prompte obéissance. » La sincérité de son repentir ne parut point douteuse aux contemporains, car peu d'années après sa condamnation, le 6 août 1350, notre imprudent disputeur se voyait conférer le titre de doyen de la cathédrale de Metz.

Il ne faudrait pas attribuer, aux thèses soutenues par Nicolas d'Autrecourt, plus d'assurance ni plus d'importance qu'il n'en attribuait lui-même ; il ne faudrait point prendre pour assertions fermes ce qui n'était que paradoxes jetés dans la discussion, révoqués ensuite avec franchise et regrettés avec sincérité.

Toutefois, que certaines doctrines aient pu, pendant de longues années, sans encourir répression ni blâme, être soutenues à l'Université de Paris, fût-ce à titre de bravades, c'est l'indice qu'un certain état d'esprit, favorable au développement de ces doctrines, régnait alors en l'Université. De cet état d'esprit, nous avons déjà trouvé et analysé un autre document ; nous voulons parler de cet écrit où un disciple anonyme d'Ockam a réuni avec tant de soin et formulé avec tant de netteté les thèses les plus audacieuses de son maître. Cet état d'esprit, nous lui donnerons son véritable nom en l'appelant l'Occamisme.

L'Occamisme ne régnait pas sans partage à l'Université de Paris ; nous verrons les maîtres les plus illustres échapper à sa domination et la combattre. Mais au nombre et à la vigueur des coups dont ils frapperont les doctrines des disciples d'Ockam, nous devinerons que ces doctrines avaient trouvé des tenants nombreux et fermes. Assurément, donc, Nicolas d'Autrecourt ne fut pas tout à fait un isolé.

Nous allons exposer ici les principales thèses soutenues par ce maître ; nous ne nous flatterons pas, cependant, de les réunir en un système parfaitement coordonné ; la connaissance trop sommaire que nous en avons ne nous le permettrait pas ; et, d'ailleurs, de cette coordination, leur auteur même ne s'était peut-être pas soucié.

Mais auparavant, disons quelques mots des sources auxquelles nous aurons à puiser pour connaître ces thèses.

Une partie des doctrines de Nicolas était exposée en un traité

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 42*.

qui commençait par ces mots : *Exigit ordo executionis*. Aucun exemplaire de ce traité n'a été découvert jusqu'ici [1].

Une autre partie de ces doctrines faisait l'objet de neuf lettres adressées par Nicolas au franciscain Bernard d'Arezzo. De ces neuf lettres, les deux premières seules nous sont connues. Dès 1755, d'Argentré avait publié [2] la première lettre et un court résumé de la seconde. Elles ont été toutes deux publiées, en entier, par M. Joseph Lappe [3].

Un certain Gilles avait, nous l'avons dit, écrit à Nicolas pour réfuter les thèses soutenues en la seconde lettre à Bernard d'Arezzo. Cette lettre de Gilles a été publiée, d'abord, mais d'une manière très fautive, par B. Hauréau [4] ; M. Lappe en a donné une édition correcte [5].

Nicolas d'Autrecourt avait répondu à Gilles. Un copiste, ayant retrouvé une partie de cette lettre, l'a reproduite, tout en laissant de côté deux passages qu'il jugeait sans importance ; M. Lappe a publié cet extrait [6].

Enfin, la pièce qui nous renseigne le mieux au sujet des opinions de Nicolas, c'est la liste des soixante et une propositions qu'il a dû rétracter. Ce document eut une grande publicité. Bon nombre d'éditions des *Sentences* de Pierre Lombard, données à la fin du XV^e^ siècle ou au début du XVI^e^ siècle, reproduisaient ces soixante et une propositions, comme elles reproduisaient les deux cent dix-neuf thèses condamnées par Etienne Tempier ; quelques éditions, cependant, reproduisent seulement une partie

1. Nous croyons pouvoir fixer à l'an 1330 la composition de ce traité. Parmi les propositions que Nicolas d'Autrecourt a été condamné à rétracter, il en est une série que terminent ces mots (*a*) : « Omnes predicti articuli extracti fuerunt de libello qui incipit : *Exigit etc.* ». Quelques lignes auparavant (*b*), le texte publié par M. Lappe porte : « Item an [no secundo), quo fecit istum tractatum... » Ce qui est entre crochets manque au texte original mutilé que conserve la Bibliothèque du Vatican; M. Lappe a, par divination, comblé cette lacune. Cette divination ne serait point exacte si nous en croyons une édition des Petri Lombardi *Libri quatuor Sententiarum* qui porte ce Colophon : Venetiis per Simonem de Luere pro domino Andrea de Torresanis de Asula. 3 Novembris 1506. En cet ouvrage, nous lisons (*c*) : « Item anno XXX quo fecit istum tractatum... »

2. C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*. T. I, pp. 358-360, Lutetiæ Parisiorum, MDCCLV.

3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 1*-14*.

4. B. Hauréau, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIV, 2e partie, pp. 332-339, 1895.

5. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 14*-24*.

6. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 24*-30*.

(*a*) Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 41*.
(*b*) Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 40*.
(*c*) Fol. 234, col. a.

des erreurs de Nicolas d'Autrecourt. Plus tard, Du Boulay [1], d'Argentré [2], la *Bibliotheca veterum patrum* [3], ont reproduit à l'envi ce document. Le P. Denifle en a découvert, à la Bibliothèque du Vatican, le texte original, malencontreusement mutilé ; il l'a publié au *Chartularium Universitatis Parisiensis* [4]. M. Lappe en a donné une seconde édition plus correcte [5]. Une circonstance rend cette pièce particulièrement intéressante ; chacune des propositions que Nicolas y rétracte est accompagnée de l'indication très précise des circonstances où cette proposition avait été soutenue ou de l'écrit qui la contenait.

Nicolas est évidemment excédé des commentaires interminables, des discussions d'une épineuse dialectique auxquels donnent lieu les écrits d'Aristote et d'Averroès ; ce sont exercices stériles que remplacerait avec avantage la moindre observation de la nature.

Il reconnaît avoir professé l'opinion suivante [6] : « La certitude que l'on peut avoir des choses par l'intermédiaire des apparences naturelles est quasi nulle ; toutefois, cette faible certitude pourrait être acquise en peu de temps si les hommes tournaient leur intelligence vers les choses, au lieu de la consacrer à l'interprétation d'Aristote et du Commentateur. »

Ses juges lui reprochent également cette déclaration [7] :

« La connaissance que l'on peut posséder des choses d'après leurs apparences naturelles, se peut acquérir en peu de temps ; aussi, bien des gens s'étonnent-ils que quelques hommes étudient Aristote et le Commentateur jusqu'à la décrépitude de l'âge ; que, pour méditer les discours que ces auteurs ont tenus, ils en viennent à déserter les choses de la morale et le souci du bien commun ; si bien qu'au jour où se dresse un ami de la vérité, qui n'est autre que moi-même, où il fait sonner sa trompette pour réveiller les dormeurs, ceux-ci en sont vivement contrariés ; ils s'arment comme pour une guerre d'extermination, et se ruent sur celui qui a troublé leur sommeil. »

Langage « présomptueux », disent les juges de Nicolas d'Autre-

1. Bulæi *Historia Universitatis Pariensis*, t. IV, pp. 308-312, Parisiis, MDCLXVIII.
2. D'Argentré, *Op. laud.*, t. çit , pp. 355-358.
3. *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXVI, pp. 483-485; Lugduni, 1677.
4. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, nº 1124; t. II, sect. I, pp. 576 sqq.
5. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 31*-45*.
6. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 37*.
7. Joseph Lappe, *ibid.*

court; langage, en tout cas, très semblable à celui que tenait jadis Roger Bacon.

Cette confiance excessive aux dires d'Aristote et de son Commentateur paraît, à Nicolas, fort mal justifiée ; les raisonnements de ces philosophes sont loin d'être absolument convaincants ; il est un millier de thèses [1] qui se trouvent formellement affirmées en leurs écrits, alors que les thèses opposées pourraient également être soutenues, au moins avec quelque probabilité.

Soumettre les démonstrations des Philosophes à une critique sévère, montrer qu'elles ne concluent pas avec la rigueur qu'ils leur attribuent, c'est l'occupation favorite de Nicolas d'Autrecourt ; il mérite, par là, le titre de disciple de Guillaume d'Ockam ; mais il est de ces disciples qui compromettent, par leurs excès de zèle, la cause du maître.

Lorsqu'il procédera à l'examen critique des démonstrations d'autrui, quelles sont les vérités dont Nicolas se tiendra pour assuré ? Nous l'allons voir.

Frère Bernard d'Arezzo avait tenu le propos que voici :

La connaissance intuitive claire est celle par laquelle nous jugeons qu'une chose existe, que cette chose, d'ailleurs, existe ou n'existe pas en réalité.

Le théologien franciscain formulait nettement, par ces paroles, la thèse que Guillaume d'Ockam énonçait seulement du bout des lèvres et qu'il eût souhaité de pouvoir réfuter. Il donnait de la connaissance intuitive précisément la même définition que Nicolas Bonet.

Contre ce propos de Bernard, Nicolas d'Autrecourt s'élève vivement en la première lettre qu'il adresse à notre franciscain [2]. Il n'admet pas qu'une chose dont nous avons l'intuition puisse ne pas exister ; il n'admet pas que notre perception sensible ne nous assure pas de l'existence, hors de nous, des objets de cette perception. « Mais, à ce qu'il me semble, vous direz peut-être ceci : Vous vouliez, en une discussion que vous souteniez contre les Frères Prêcheurs, montrer que l'on ne peut, d'une vision, conclure l'existence de l'objet de cette vision, lorsque la vision est produite par une cause surnaturelle... A quoi je répondrai ceci : Si une conséquence ne peut, par une suite formelle et évidente, être conclue d'un antécédent lorsque cet antécédent est produit par tel agent, elle ne peut, non plus, être conclue de ce même antécédent

1. Joseph Lappe, *ibid.*
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 2*-6*.

lorsqu'il est produit par quelque agent que ce soit. » Si notre perception peut être illusoire lorsque c'est Dieu qui la produit, rien ne prouve qu'elle ne soit pas toujours illusoire ; et nous voici désormais réduit au scepticisme absolu.

« Il me semble que votre thèse conduit aux mêmes absurdités que la thèse des Académiciens. C'est pour éviter de telles absurdités, qu'aux disputes qui ont lieu en Sorbonne, j'ai soutenu cette proposition : J'ai la certitude évidente des objets perçus par mes cinq sens, et le mes propres actes. *Sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de actibus meis.* »

Avons-nous quelque autre connaissance certaine? Mettons à part les connaissances que nous tenons de l'enseignement de l'Église. « Exception faite de la certitude de la foi [1], il n'est pas d'autre certitude que la certitude du premier principe ou que la certitude qui se peut ramener à celle du premier principe. » Les corollaires de cet axiome sont l'objet de la seconde lettre à Bernard d'Arezzo.

Tout syllogisme concluant transporte à la conséquence toute la certitude des prémisses. Il n'y a donc pas à marquer de degrés divers en la certitude dont nos connaissances sont susceptibles [2]. Toute proposition qu'une démonstration rigoureuse tire du premier principe participe de la certitude absolue de ce principe. Toute proposition qui ne se ramène pas logiquement au premier principe est absolument dépourvue de toute certitude.

Or, ce premier principe, quel est-il ? C'est le principe de contradiction [3] : « Les contradictoires ne peuvent être vrais simultanément. » On peut dire encore que [4] « le premier principe est ceci et rien d'autre : Si A existe, A existe. *Si aliquid est, aliquid est.* »

De là ce corollaire [5] : En toute déduction rigoureuse qui, d'une manière immédiate ou médiate, confère à sa conclusion l'évidente certitude du premier principe, le conséquent est forcément identique à l'antécédent ou à une partie de l'antécédent.

Il est donc clair [6] que tout jugement de cette forme : A est B, où B n'est pas la même chose que A ou qu'une partie de A, ne pourra jamais, par voie logique, être tiré du principe de non-contradiction.

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 8* et p. 32*.
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 8*.
3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 6*.
4. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 41*.
5. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 8*-9*.
6. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 10*.

« De ce que l'existence d'une chose nous est connue [1], nous ne pouvons conclure évidemment, avec une évidence qui se ramène au premier principe ou à la certitude du premier principe, qu'une autre chose existe. »

Cette affirmation, Nicolas se plaît à la répéter sous les diverses formes qu'on lui peut donner [2] : « De ce qu'une chose est, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose n'est pas. De ce qu'une chose n'est pas, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose n'est pas. De ce qu'une chose n'est pas, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose est. »

Dès lors, de la connaissance intuitive qu'Aristote avait de son âme, de la connaissance intuitive qu'il avait des objets immédiats de ses perceptions sensibles, il ne pouvait, par une démonstration rigoureuse, déduire l'existence d'aucune chose qui ne fût ni son âme ni un sensible propre ; il n'a pu, en particulier, démontrer l'existence d'aucune substance différente de son âme.

« J'en conclus donc [3] qu'Aristote n'a jamais eu la connaissance évidente d'aucune substance autre que son âme, si l'on entend par substance une certaine chose qui est autre que les objets de nos cinq sens et que nos expériences formelles. D'une telle chose, en effet, il n'a pas eu de connaissance intuitive antérieure à tout raisonnement discursif ; il n'est pas vrai, en effet, que ces choses nous apparaissent d'une manière intuitive, car, s'il en était ainsi, les paysans sauraient que ces choses existent. Ces choses ne peuvent, non plus, être connues par le raisonnement discursif ; elles ne peuvent être conclues de ce dont nous percevons l'existence avant tout raisonnement discursif ; de ce qu'une chose est, en effet, on n'en saurait conclure qu'une autre chose soit, comme le dit la proposition précédente. »

Mais ne pourra-t-on raisonner ainsi : La perception m'assure de l'existence de la blancheur ; d'autre part, si la blancheur existe, il faut qu'il existe une substance blanche ? On ne saurait, en effet, nier cet axiome : Si un accident existe, il faut qu'il existe une substance qui supporte cet accident.

Cet axiome, Nicolas l'admet [4], à une condition toutefois ; c'est qu'on ait défini l'accident comme une chose qui existe en un certain sujet. Mais pour rendre concluant le raisonnement précédent, il faut admettre que la blancheur est un accident, c'est-à-dire,

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 9*.
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 31*-32*.
3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 12*.
4. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 28*.

d'après la définition qui a été donnée du mot accident, que la blancheur existe en un certain sujet ; or, c'est précisément ce qui est en question.

« Nous ne connaissons donc [1] avec certitude l'existence d'aucune substance conjointe à la matière, fors notre âme. » « Et si Aristote [2] n'a pas eu la connaissance évidente des substances conjointes à la matière, à plus forte raison n'a-t-il pas eu la connaissance évidente des substances séparées. »

Mais Aristote a-t-il même eu connaissance évidente et certaine de sa propre substance ? Ce que nous connaissons d'une manière intuitive, ce sont seulement nos opérations. Or, en sa neuvième lettre à Bernard d'Arezzo, Nicolas soutenait [3] « que l'on ne peut regarder ces conclusions comme évidentes : Un acte intellectuel existe, donc une intelligence existe. Un acte volontaire existe, donc une volonté existe. » Aussi Nicolas d'Autrecourt, eu sa réponse à Gilles [4], accroissait-il la rigueur de la proposition qu'il avait formulée en sa première lettre à Bernard : « Aucun philosophe, ni Aristote ni quelque autre que ce soit, n'a jamais eu la connaissance, évidente de l'évidence que nous avons décrite, d'aucune substance. »

De la connaissance des substances, donc, la critique de Nicolas d'Autrecourt n'a rien laissé debout ; elle ne sera pas moins ruineuse pour la connaissanee des causes.

« J'ai dit [5] en ma cinquième lettre à Bernard que la conséquence suivante n'est pas évidente d'une évidence qui se déduise du premier principe : D'une souche, on approche du feu ; il n'y a aucun empêchement ; donc la souche brûlera. »

« J'ai dit, en ma quatrième lettre à Bernard [6], que la conséquence suivante n'est pas évidente d'une évidence déduite du premier principe : A existe maintenant et n'existait pas auparavant ; donc il existe une chose autre que A. »

A toute cette critique de Nicolas, il n'y a rien à objecter si l'on en admet les prémisses ; il est clair que du principe de non-contradiction, on ne saurait tirer le principe de causalité. Allons plus loin ; il est clair que du seul principe de non-contradiction, on ne saurait rien tirer du tout. Nicolas, donc, qui n'admet pas

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 13*.
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 12*.
3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 34*.
4. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 29*.
5. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 32*.
6. Joseph Lappe, *ibid.*

d'autre principe certain et évident que celui-là, est conséquent avec lui-même lorsqu'il écrit à Bernard d'Arezzo [1] :

« Que cela vous plaise ou que cela vous déplaise, ... il résulte de là qu'Aristote, en toute sa Physique et en toute sa Métaphysique, n'a eu de certitude telle [que nous l'avons définie] que de deux conclusions à peine ; et peut-être ne l'a-t-il pas eue même d'une seule conclusion. Il en est de même, et à plus forte raison, de Frère Bernard, qui ne saurait surpasser Aristote.

» Et non seulement Aristote n'a pas eu, [de ces conclusions], la connaissance évidente, mais encore (je ne soutiens pas formellement ce que je vais dire, bien que j'aie, pour le prouver, une raison que je ne saurais réfuter) il n'en a même pas eu une connaissance probable. On ne peut, en effet, en vertu d'un certain antécédent, avoir la connaissance probable d'un certain conséquent, si l'on ne sait pas, d'une manière certaine et évidente, que le conséquent a quelquefois accompagné l'antécédent. Ainsi en va-t-il en réalité, à la bien considérer, de toute connaissance probable. Par exemple, j'ai reconnu quelquefois avec évidence que j'avais chaud lorsque j'approchais ma main du feu ; il me semble donc probable que si, maintenant, j'approchais ma main du feu, j'aurais chaud. Mais d'après la règle formulée ci-dessus, personne, étant données ces choses qui nous apparaissent avant tout raisonnement discursif, personne, dis-je, n'a jamais connu avec évidence qu'il existât de ces autres choses, différentes des premières de quelque manière que ce soit, choses auxquelles on donne le nom de substance. Il résulte de là que nous n'avons aucune connaissance probable de l'existence de ces choses. Je ne soutiens pas cette conclusion ; délie qui pourra ce raisonnement ; assurément, quelque solution se présentera. »

De la Physique et de la Métaphysique péripatéticiennes, et même de toute Physique et de toute Métaphysique, la critique de Nicolas d'Autrecourt n'a rien laissé debout ; ne nous attardons pas à énumérer les ruines dont elle a jonché le sol de la Philosophie ; venons à la description du système que notre auteur a construit.

Chose surprenante, en effet, Nicolas paraît ne s'être pas contenté de négations, et avoir constitué une doctrine faite de propositions affirmatives.

Comment les règles de critique suivies par notre auteur lui ont-elles laissé la liberté de formuler de telles propositions ? C'est une question à laquelle nous ne saurions répondre d'une manière

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 13*.

catégorique ; si les propositions nous sont connues par la cédule où elles sont rétractées, les écrits où elles étaient proposées nous demeurent inconnus ; au sujet, donc, des considérations qui les justifiaient, nous sommes réduits aux conjectures.

De la thèse qui paraît, dans le système de Nicolas d'Autrecourt, avoir joué le rôle principal, nous savons que l'auteur ne la donnait pas comme certaine ; mais du moins la proposait-il [1] comme probable, et même comme plus probable que la thèse contraire. Or, il s'agit d'une affirmation qui vise les substances. Nicolas ne s'est-il pas interdit à lui-même d'attribuer aucune espèce de probabilité à une semblable affirmation ?

A moins que l'on ne veuille accuser d'inconséquence flagrante ce logicien rigoureux à l'excès que fut Nicolas, on est, semble-t-il, réduit à admettre qu'il a proposé son système comme un ensemble d'hypothèses propres à sauver les choses qui apparaissent à notre perception externe ou interne, les seules choses dont nous ayons la certitude immédiate et évidente ; sans doute, il jugeait que ses hypothèses, plus simplement que celles d'Aristote, sauvaient les apparences. Cette méthode eût été a l'imitation de Guillaume d'Ockam, dont Nicolas d'Autrecourt à si fortement subi l'influence. Est-ce bien celle qu'il a suivie ? Les textes nous manquent, qui donneraient réponse à cette question.

Sans chercher plus longtemps les raisons par lesquelles Nicolas d'Autrecourt justifiait son système de Physique et de Métaphysique, venons à l'exposé de ce système.

Voici la proposition qui parait y jouer le rôle essentiel :

« Les choses [2] qui sont absolument permanentes, qu'elles soient des substances ou des accidents, dont on dit communément qu'elles sont engendrées et détruites, sont des choses éternelles. »

« Il vaut mieux [3] donner son assentiment à cette proposition. Les choses permanentes sont éternelles, qu'à la proposition contraire. »

« L'Univers [4] est absolument parfait, en lui-même et en chacune de ses parties ; ni dans le tout ni dans aucune partie, ne saurait se trouver la moindre imperfection ; c'est pourquoi il faut que le tout soit éternel aussi bien que ses diverses parties, qu'il n'y ait jamais, en eux, passage du non-être à l'être ni inverse-

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 37*.
3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 39*.
4. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 38*.

ment ; de là résulterait nécessairement, en effet, une imperfection soit en l'Univers, soit en ses parties. »

« Toute chose qui est en l'Univers est meilleure en étant elle-même qu'elle ne serait en étant autre qu'elle-même. »

Le Monde est donc exclusivement formé de choses éternelles. Comment concilier cette première supposition avec les changements que nous percevons dans le monde des corps, et où la Physique péripatéticienne voit des générations et des destructions ? Par le retour à la Physique atomistique.

Que les doctrines des Atomistes aient trouvé un regain de faveur auprès de quelques-uns des maîtres franciscains qui enseignaient à Paris, en la première moitié du XIV^e^ siècle, cela ne saurait être révoqué en doute.

Jean le Chanoine nous apprend [1] que, « selon l'opinion de frère Gérard d'Odon, tout continu est composé d'indivisibles et se résout en indivisibles. » Il nous fait connaître les raisons par lesquelles le maître général de l'ordre des Mineurs soutenait cette thèse.

Suivant l'exemple de Gérard, Nicolas Bonet admet cette composition de tout continu au moyen d'indivisibles non seulement pour les grandeurs permanentes, telles que les longueurs, surfaces et volumes, mais encore pour les continus successifs, comme le temps et le mouvement. Lorsque nous étudierons les doctrines professées à Paris, au XIV^e^ siècle, touchant le mouvement et le temps, nous retrouverons ces théories de Gérard d'Odon et de Nicolas Bonet, et nous en signalerons la source : L'atomisme des Motékallémin, connu par l'intermédiaire du *Guide des égarés* de Maïmonide.

L'acquiescement donné par Nicolas d'Autrecourt à l'Atomisme n'était donc pas isolé.

Cet acquiescement était formulé avec une entière précision [2].

« Il n'y a, dans les choses naturelles, rien d'autre que du mouvement local, mouvement par lequel des corps se réunissent ou se dissocient ; lorsque, par suite d'un semblable mouvement, les corps des atomes naturels se trouvent ramassés ensemble, ils s'attachent les uns aux autres, et le hasard qui les a disposés leur confère la nature d'une substance (*sortiuntur naturam suppositi*) ; on dit alors qu'il y a génération ; lorsque ces atomes se dispersent, on dit qu'il y a corruption. Lorsqu'à un tel sujet sur-

1. Joannis Canonici *Quæstiones* super VIII libros Physicorum ; lib. VI, quæst. 1 ; éd. Venetiis, 1520, fol. 59, col. c et d, et fol. 60, col. a.
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 38*.

viennent, par mouvement local, d'autres atomes tels que leur arrivée semble sans effet sur le mouvement ou sur ce qu'on nomme l'opération naturelle de ce sujet, on dit qu'il y a altération. »

Les Motékallémin, dont le *Guide des égarés* révélait la doctrine aux Scolastiques, s'exprimaient de même [1], du moins à l'égard de la génération et de la corruption : « Toutes les parcelles qui composent les corps sont semblables et pareilles les unes aux autres, et il n'y a entre elles aucune espèce de différence. Il n'est pas possible qu'il existe un corps quelconque qui ne soit pas composé, par *juxtaposition*, de ces parcelles pareilles ; de sorte que, pour eux, la *génération*, c'est la réunion [des atomes], et la *destruction*, c'est la séparation. Cependant, ils ne donnent pas à cette dernière le nom de *destruction*, mais ils disent : les *générations* sont réunion, séparation, mouvement et repos. »

Les changements que le Péripatétisme prétendait distinguer du mouvement local, la génération, la corruption, l'altération, se réduisent donc, en dernière analyse, à des changements de place d'atomes.

Nicolas d'Autrecourt ne se bornait pas à poser ce principe fondamental ; il s'efforçait de l'appliquer au détail des phénomènes, témoin cette proposition [2], où il formule, au sujet de la lumière, la célèbre hypothèse de l'émission :

« La lumière n'est pas autre chose que certains corps aptes, par nature, à suivre le mouvement du Soleil ou de quelque autre corps lumineux ; elle est donc produite par le mouvement local de ces corps-là, lorsqu'ils arrivent en présence du corps lumineux. Peut-être dira-t-on qu'elle ne peut être transmise (*fit*) par mouvement local, car elle est transmise d'une manière instantanée ; on répondra qu'elle est transmise en un certain temps, comme le son, mais que nous ne le constatons pas par notre perception, car elle est transmise avec une extrême rapidité (*fit subito*). »

Comme les atomes dont les corps sont formés, les âmes sont éternelles ; une palingénésie dont la grande Année astrale rythme les retours périodiques, réunit une infinité de fois la même âme au même groupe d'atomes corporels :

« Les sujets corporels (*suppositi*) [3] reviennent, numériquement

1. Moïse ben Maimoun dit Maïmonide, *Le guide des égarés*, trad. par S. Munk; Première partie, Ch. LXXIII; t. I, pp. 337-378, Paris, 1856.
2. Joseph Lappe. *Op. laud.*, p. 38*.
3. Joseph Lappe, *Op. laud.*, p. 39*.

identiques à ce qu'ils ont été précédemment, par suite du retour des corps célestes à la même situation. »

« Voici comment se fait la récompense des bons et la punition des méchants [1] : Lorsque les atomes corporels se désagrègent, il demeure un certain esprit, que l'on nomme l'intelligence, et un autre esprit, que l'on nomme le sens. En un homme bon, ces esprits se trouvaient disposés d'excellente manière ; cette disposition, ils la retrouveront une infinité de fois, car ces divers individus, [l'intelligence, le sens et les atomes], se réuniront une infinité de fois ; par là, le bon se trouvera récompensé ; par là, aussi, le méchant sera puni, car, lorsque la réunion de ses atomes se reproduira une infinité de fois, toujours il reprendra sa mauvaise disposition. On peut encore faire une autre supposition qui est la suivante : Au moment où se corrompt, comme l'on dit, le corps qui les supporte (*suppositum*), ces deux esprits, [l'intelligence et le sens], d'un homme bon, viennent résider en un autre support que constituent des atomes plus parfaits ; alors, comme le support est plus souple et plus parfait, les intelligibles parviennent à ces deux esprits, plus nombreux qu'auparavant. »

Nicolas d'Autrecourt fait allusion ici à ce qui est peut-être, dans son système la thèse la plus curieuse. Puis que l'intelligence et le sens sont éternels, comment expliquer que les notions et les perceptions s'y puissent engendrer et périr ? En imitant ce que l'on a fait pour rendre compte, à l'aide des atomes éternels et du mouvement local, des générations, des corruptions, des altérations dont le monde des corps paraît être le siège.

Il existe des réalités qui sont des notions et des perceptions. Ces réalités, véritables atomes spirituels, sont éternelles. De même que, par le mouvement local, les atomes corporels peuvent se réunir ou se disjoindre, de même, par un mouvement spirituel, ces notions et ces perceptions peuvent tantôt se présenter à notre intelligence et à notre sens, et tantôt les délaisser.

Voici les textes [2], nombreux et formels, qui nous font connaître cet atomisme spirituel :

« Les actes de notre âme sont éternels. S'il arrive que nous comprenions à un certain moment et point à un autre, voici pourquoi : Une certaine chose nous est rendue intelligible, par mouvement spirituel, au moment où elle se trouve, au voisinage

1. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 38*-39*.
2. Joseph Lappe, *Op. laud.*, pp. 39*-40*.

du sens, conjointe avec une autre. De même, parmi les choses matérielles, il n'est rien de nouveau, rien qui soit innové à l'existence ; mais, par mouvement local, une chose se présente à une autre en présence de laquelle elle ne se trouvait pas auparavant. Ainsi en est-il, en notre âme, par l'effet du mouvement spirituel. Cette supposition anéantit tout le troisième livre *De l'âme* d'Aristote. »

« La notion intellectuelle qui m'est, en ce moment, présente, sera, tout à l'heure, présente à un autre sujet. »

« Les puissances [de l'âme] ne reçoivent rien qui provienne des objets ; mais lorsque l'objet est présent, ainsi que diverses circonstances dont le concours est requis pour qu'une puissance opère, une certaine réalité se présente à l'âme ; auparavant, cette réalité n'était pas présente à l'âme, mais elle existait en elle-même ; si elle devient présente à l'âme, ce n'est pas par ce que des atomes corporels se sont détachés [de l'objet], mais seulement par l'effet d'un mouvement spirituel. »

« Les choses viles vont à la terre et au centre, parce qu'elles sont apparentées à la terre ; le feu, au contraire, va vers le feu et vers les autres corps plus nobles qui lui sont semblables. De même, semble-t-il que les idées (*exemplaria*) nobles vont aux âmes nobles et les idées viles aux âmes viles ; ceux qui sont de la terre parlent de la terre. Cette arrivée d'idées nobles ou viles parait attester la perfection ou l'imperfection des âmes, car de telles idées ne leur adviennent que par suite de la parenté qu'elles ont avec elles. »

Qu'est-ce que tout ce système ? Un paradoxe audacieux et ingénieux qu'il était piquant, au cours des discussions de la Sorbonne, de développer, au grand scandale des Péripatéticiens convaincus, mais au grand amusement des auditeurs plus sceptiques. Nicolas d'Autrecourt, affirme qu'il n'a jamais voulu le donner pour autre chose. Ses juges ont ajouté foi à son affirmation. Elle explique leur indulgence.

Elle explique aussi que les thèses proposées par notre disputeur soient demeurées sans grande influence sur la doctrine philosophique de l'École de Paris. Mais une autre cause a protégé cette doctrine contre les tendances exagérées de l'Occamisme ; il s'est rencontré, à ce moment, des maitres illustres pour lutter contre les excès de ces tendances, pour n'en garder que les conséquences modérées et bienfaisantes. C'est l'œuvre de ces maitres que nous allons retracer.

CHAPITRE IX

L'ÉCLECTISME PARISIEN

I

Walter Burley

Bien éloignés sont les points de départ de Guillaume d'Ockam et de Jean de Jandun ; cependant, ils arrivent au même terme, et ce terme, c'est la négation de toute Métaphysique.

De toutes parts, la connaissance sensible trace à la Philosophie des bornes au delà desquelles ses spéculations ne trouvent plus rien qui assure leurs principes ou qui contrôle leurs conclusions ; c'est aux données acquises par la perception sensible, en effet, que la déduction philosophique demande de lui fournir immédiatement ou de lui suggérer médiatement des principes ; construite en vue de sauver, le plus simplement possible, les apparences, la théorie n'a rien qui la puisse justifier, si ce n'est l'accord de ses conséquences avec les faits observés.

Toute proposition qui excède les bornes d'une Philosophie ainsi définie est inconnaissable à l'homme tel qu'il est actuellement constitué ; les facultés dont il est doué en cette vie ne lui fournissent aucun moyen de savoir si une telle proposition est vraie ou fausse. Seul, l'enseignement de l'Église peut lui entr'ouvrir l'accès de ce domaine qui demeure fermé à sa raison. Ce que cet enseignement propose à sa foi, il le doit croire purement et simplement, sans tenter de dresser contre les mystères des objections philosophiques ; sa science, en effet, bornée aux propositions que la perception sensible peut révéler ou confirmer, est incapable de dire où s'arrête la puissance de Dieu, de déterminer ce qu'a librement choisi la volonté divine.

En ce positivisme chrétien viennent se réunir les pensées de ces deux hommes, dont l'un a été soumis à toutes les influences du Scotisme, tandis que l'autre a hérité des traditions de l'Averroïsme parisien ; l'un et l'autre éprouvent le même dégoût de la Métaphysique ; l'un et l'autre sont également convaincus que la raison, par ses propres lumières, est incapable de nous rien apprendre sur Dieu, sur l'origine du Monde, sur le libre arbitre de l'homme, sur les destinées de l'âme humaine.

Peu d'années avant le temps où nous leur entendons formuler, bien qu'en des termes différents, cette même doctrine positiviste, Paris avait été témoin de la conversion profonde éprouvée par l'esprit de Raymond Lull ; et cette conversion avait orienté la pensée du franciscain de Majorque dans le sens même où Guillaume d'Ockam et Jean de Jandun allaient marcher si résolument. Lull avait eu, en la portée métaphysique de nos raisonnements *a priori*, une confiance telle que Saint Anselme n'en avait pas éprouvée d'aussi grande, que ni Descartes ni Spinoza n'en connaîtront de plus ferme ; et maintenant, il en était venu à proclamer que, dans la connaissance des choses qui se rapportent à Dieu, notre raison ne saurait avancer d'un pas à moins que la foi n'eût, auparavant, franchi ce même pas.

Pour peindre les sentiments qui les détachaient de la Métaphysique, pour justifier la méfiance que cette science leur inspirait, Guillaume d'Ockam, Raymond Lull, Jean de Jandun avaient posé avec fermeté des formules précises. Ils étaient, tous trois, hommes de pensée décidée. Au milieu de la grande hésitation qui faisait balancer l'Université de Paris, sincèrement résolue à suivre la doctrine de l'Église, et retenue cependant par l'attrait des systèmes philosophiques grecs et arabes, ils avaient su choisir une position stable et s'y tenir. D'autres, sans doute, n'avaient pas reçu en partage cette même assurance dans la décision ; parmi les maîtres parisiens, devaient se trouver bien des esprits irrésolus.

C'était un de ces esprits irrésolus que celui de Walter Burley.

De la vie de Walter Burley ou Burleigh, nous ne savons presque rien. Nous avons vu que Jean le Chanoine discutait une opinion de *Magister Gualterius* ; le colophon d'un manuscrit à peu près contemporain de l'auteur nous apprend [1] qu'il était

1. « *Explicit tractatus de puritate artis logice Magistri* Gualteri Burleÿ *socii domus de Sorbona parisius.* » (Bibl. nat., fonds latin, ms. nº 16130, fol. 110, col. c). Nous avons vu, au chapitre précédent, que le ms. où se trouve cette indication avait été légué à la Sorbonne par Jean Pistoris de Lewis, chanoine de Liége et lui-même associé de la maison de Sorbonne, qui vécut peu de temps après Walter Burley.

Nous avons vu également que ce manuscrit contenait les traités suivants, encore inédits, de Walter Burley :

De puritate artis logicæ,
Obligationes,
Insolubilia,
Consequentiæ.

Des *Sophismata insolubilia* du même auteur se trouvent en un manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale (fonds latin, ms. nº 16621, fol. 243, rº, à fol. 247, vº).

associé de la maison de Sorbonne ; nous savons, d'ailleurs, que, nommé Chanoine d'Evreux en 1342 [1], Burley vivait encore en 1343.

Walter Burley, cependant, ne fut pas, en toutes choses, un esprit irrésolu ; il ne le fut pas au sujet des universaux ; il ne le fut pas dans sa lutte contre la doctrine d'Ockam. Certains auteurs l'ont donné pour un nominaliste, d'autres pour un logicien indécis et hésitant entre le nominalisme et le réalisme ; en vérité, il fut réaliste, plus réaliste qu'aucun des scolastiques dont nous avons eu à nous occuper en ce qui précède ; il le fut avec netteté et avec persistance ; il le fut avec le dessein bien arrêté de contredire à Ockam et à son école.

Ses convictions réalistes, il les déclare, tout d'abord, en son commentaire à l'*Organon* [2] ; déclaration préliminaire, d'ailleurs, et que l'auteur se propose de reprendre et de développer en un traité spécial : « Avec l'aide de Dieu [3], cette matière sera exposée plus pleinement au traité *Des universaux*. »

« Bien que cette matière des universaux ait été examinée plus pleinement ailleurs [4], » bien que « certaine conclusion [5] qui s'y rapporte ait fait l'objet de raisonnements multiples en un *Traité des neufs accidents*, » Burley la reprend en grand détail lorsqu'il commente le premier livre de la *Physique* d'Aristote ; il n'est donc pas douteux que la solution de ce problème lui tenait fort à cœur.

Et d'abord Burley est-il nominaliste ? Se range-t-il parmi les

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus II, pars prior, p. 154.

2. *Preclarissimi viri* Gualterÿ Burlei *anglici sacre pagine professoris excellentissimi super artem veterem Porphyrii et Aristotelis expositio sive scriptum feliciter incipit.* — Cet ouvrage contient : les commentaires intitulés de la manière suivante : *Isagoge* Porphyrii *ad predicamenta aristotelis.* — *Liber predicamentorum.* — *Liber sex principiorum* Gilberti porretani. — *Scriptum* burlei *in perihermenias* Ari. — Colophon : Explicit scriptum preclarissimi viri Gualterÿ Burlei Anglici sacre pagine professoris eximij. in artem veterem Porphyrii et Aristotelis arte ac diligentia Boneti de locatellis sumptibus vero D. Octaviani Scoti Impressum Venetijs Anno 1488 Octavo idus Julii.

3. Burlæi *Liber prædicamentorum*, éd. cit., fol. sign. c. 2, col. a.

4. Burleus *super octo libros physicorum*. Colophon : Et in hoc finitur expositio excellentissimi philosophi Gualterÿ de burley anglici in libros octo de physico auditu. Aristo. stragerite (*sic*). emendata diligentissime. Impressa arte et diligentia Boneti locatelli bergomensis. sumptibus vero et expensis Nobilis viri Octaviani scoti modoetiensis. Et humato Jesu eiusque genitrici virgini Marie sint gratie infinite. Venetijs. Anno salutis nonagesimoprimo supra millesimum et quadringentesimum. Quarto nonas decembris. Lib. I, tract. I, fol. 7, col. a (Au cours de l'ouvrage, les feuillets ne sont point numérotés, bien que la table des matières les désigne par leur numéro).

5. Walter Burley, *ibid.*, coll. b et c.

partisans de Guillaume d'Ockam ? Ecoutons de quel ton il riposte à ce maître.

Ockam avait rapporté [1] le raisonnement suivant, fort courant dans les écoles pour prouver l'existence des universaux.

« Un homme promet de donner à un autre un cheval ; je demande alors : Qu'est-ce que cet homme promet à autrui ? Une chose singulière, une chose universelle, ou un concept ? Ce n'est pas une chose singulière, car il ne promet pas un cheval plutôt qu'un autre... Si c'est une chose universelle qu'il promet, nous tenons ce que nous nous proposons de démontrer. Est-ce un concept ? Cela n'est pas vrai, car il promet une chose véritable... »

Le franciscain anglais répondait en ces termes :

« Il n'y aurait pas lieu d'examiner ici cette chicane si certaines personnes qui croient savoir la Logique (*aliqui putantes se scire loyicam*) n'attribuaient un poids à de telles puérilités, en vertu desquelles ils admettent beaucoup d'absurdités touchant la supposition des termes... En cette proposition, *cheval*, est seulement une désignation faite confusément ou de quelque manière analogue... Souvent le terme énoncé a seulement une signification confuse... L'ignorance de ces gens-là (*ignorantia istorum*) rend très difficiles, en Théologie et dans les autres sciences réelles, beaucoup de questions qui seraient très faciles si ces puérilités étaient sues parfaitement ; ou même elles n'offriraient plus absolument aucune difficulté. »

Guillaume d'Ockam, en ce passage, se montre singulièrement méprisant à l'égard des tenants des universaux. Walter Burley va relever l'insulte ; il écrit, en effet [2] :

« Ce qui fait l'objet d'une promesse ou d'un contrat réel, tel qu'achat, vente, donation, stipulation, etc., existe hors de l'esprit. Or les contrats ne portent pas toujours sur des individus... Lorsque je dis, par exemple : Je vous promets un bœuf, ce qui vous est promis est une certaine chose extérieure à l'esprit ; cependant, aucun individu ne vous est promis, car vous ne pouvez, en vertu de cette promesse, revendiquer tel bœuf particulier ou tel autre. Ce qu'on vous a promis, c'est donc une chose extérieure à l'esprit et qui est autre chose qu'un individu...

» Mais il n'y aurait pas lieu d'exposer ici ces raisonnements, si certaines personnes qui se vantent de savoir la Logique beaucoup

1. *Magistri* Guilhelmi de Ockam *Quæstiones in libros Sententiarum*; lib. I, quæst. IV, Y; éd. Lugduni, 1494; fol. sign. iv, coll. b et c.
2. Walter Burley, *loc. cit.*, col. b.

mieux que tous les mortels (*quidam asserentes se scire Logicam super omnes mortales*) ne répondaient à ce dernier argument dans les termes suivants : En disant : Je vous promets un bœuf, ce que je vous promets est une certaine chose singulière extérieure à l'esprit ; mais je ne vous promets pas ce bœuf-ci ou celui-là ; en effet, en cette proposition : Je vous promets un bœuf, ce terme : un bœuf, est pris seulement d'une manière confuse ; il n'est point pris d'une manière distinctive pour tel ou tel bœuf singulier...

» Mais, sans aucun doute, ce raisonnement ne vaut rien ; en effet, en vous promettant un bœuf, je vous promets quelque chose qui est extérieur à l'esprit ; mais, de votre propre avis, je ne promets pas une chose singulière ; si donc, hors de l'esprit, il n'y a rien qui ne soit singulier, il en résulte que je ne vous ai rien promis qui existe hors de l'esprit. »

Burley ne se met donc pas à la suite de ces Occamistes qui prétendent savoir la Logique mieux que quiconque ; mais ce n'est pas pour donner dans le Conceptualisme, bien au contraire ; à vrai dire, c'est à l'encontre du Conceptualisme qu'il argumente surtout en ses divers écrits.

« Cette division, dit-il [1] en commentant les *Catégories* d'Aristote, fait apparaître deux conclusions contraires aux dires des modernes.

» En premier lieu, les universaux qui appartiennent au genre de la substance existent hors de l'esprit. En effet, tout ce qui est dit d'un sujet et ne réside pas dans un sujet est un universel du genre substance. Mais tout être qui n'existe pas en un sujet est forcément extérieur à l'esprit, car s'il était en l'esprit, il serait en un sujet ; puis donc qu'aucune substance seconde n'est en un sujet, il en résulte qu'elle n'est pas en l'esprit, et, par conséquent, qu'elle existe hors de l'esprit. Dès lors, si l'universel n'était rien qu'un mot ou un concept, il en résulterait que tout universel est dans un sujet ; partant, ce qui est dit d'un sujet sans résider en un sujet, ce ne serait rien du tout.

» Une seconde conclusion contraire aux modernes est la suivante : Toute proposition se compose de choses extérieures à l'esprit. Le prédicat d'une proposition est, en effet, quelque chose qui est dit d'un sujet et qui ne réside pas dans un sujet ; et ce quelque chose est hors de l'âme. »

1. Burlæi *Liber prædicamentorum* ; éd. cit., 3e fol. après le fol. sign. b. 4, col. d.

Ce passage a pour but de montrer que le texte même d'Aristote contredit au Nominalisme et au Conceptualisme ; que l'analyse de ce texte conduit à ces conséquences : Il y a des universaux qui existent hors de l'esprit ; ce sont les universaux du genre substance, le genre et l'espèce, ceux que le Stagirite nomme des substances secondes, pour les distinguer des substances premières, qui sont les individus. « C'est pourquoi [1] il me semble que les propos formulés par le Philosophe en nombre d'endroits ne peuvent être soutenus à moins de supposer que toute substance seconde est une véritable substance. »

Cette doctrine, Burley ne se borne pas à l'autoriser des paroles d'Aristote ; il la reprend et la démontre pour son propre compte. « Je pose, dit-il [2], deux conclusions :

» La première de ces conclusions, c'est qu'il existe hors de l'esprit quelque chose qui n'est pas singulier...

» La seconde conclusion que j'ai à prouver est la suivante : Les universaux tels que le genre et l'espèce ne sont pas des concepts en l'esprit. Cette conclusion, je la prouve par cinq moyens... »

Ces universaux-là sont des choses qui existent hors de l'esprit, de véritables substances. « Mais bien que l'universel soit une chose extérieure à l'esprit [3], ce n'est pas une partie de l'individu... Je dis, cependant, qu'il appartient à la quiddité de l'individu ou qu'il est un tout par rapport à l'individu. Par quiddité, j'entends ce que la définition signifie, ce par quoi on répond à la question que voici : Qu'est (*quid est*) cet individu ? »

« Cette chose [4], commune à Socrate et à Platon, qui est l'homme, d'une part, et Socrate, d'autre part, sont deux choses ; mais ce ne sont pas deux substances ni deux corps. » « Bien que les substances secondes [5] soient de véritables choses extérieures à l'esprit, il n'en résulte pas que la substance singulière soit composée d'une substance universelle et d'une substance particulière. »

Il pourrait sembler que ces deux derniers passages contredisent celui où notre auteur prétendait, afin de sauvegarder l'enseignement d'Aristote, que toute substance seconde est vraiment une substance ; mais la contradiction n'est que dans les mots. « Selon

1. Walter Burley, *Op. laud.*, éd. cit., fol. sign. c. 3, col. a.
2. Burlæus *Super libros Physicorum*, lib. I, tract. I; éd. cit., fol. 7, coll. a et c.
3. Burlæi *Op. laud.*, loc. cit.; éd. cit., fol. 8, col. a.
4. Walter Burley, ibid.
5. Burlæi *Liber prædicamentorum*, éd. cit., fol. c. 3, col. a.

le Philosophe [1], la substance première est davantage une substance que la substance seconde ; celle-ci est donc substance, bien qu'elle le soit moins que la substance première. »

Lors donc que notre auteur dit de l'espèce qu'elle est chose, mais point substance, il entend dire qu'elle n'est, par rapport à la substance individuelle, qu'une sorte de substance diminuée.

Cette opinion est, d'ailleurs, celle même d'Aristote. « Lorsqu'il dit [2] que les universaux ne sont point des substances, il veut simplement dire qu'ils ne sont point substances à la façon dont Platon l'a admis ; il veut dire que les universaux ne sont point des substances premières [3]. »

« C'est manifestement l'intention d'Aristote et du Commentateur, dit encore Burley [4], que le genre et la différence [spécifique] qui entrent en la définition de la substance, soient des substances ; c'est leur intention que, par une composition véritable, l'espèce soit composée du genre et de la différence [spécifique] à titre de parties réelles et réellement diverses. Et cependant les modernes disent le contraire. »

« Lorsqu'on dit donc [5] que l'espèce ne saurait être composée de genre et de différence spécifique si ce n'est en l'intelligence, on dit une chose qui est absolument fausse (*simpliciter falsum*) ; bien plus ; je dis que l'espèce qui existe hors de l'esprit est réellement composée de genre et de différence. »

Voilà un réalisme dont Avicébron lui-même se fût déclaré satisfait. Et ce réalisme extrême, Burley, comme Jean de Jandun, n'hésite pas à le mettre au compte d'Aristote et d'Averroès.

D'ailleurs, tandis que Jean de Jandun accepte pleinement la doctrine de la superposition des formes, telle que l'avait conçue le rabbin de Malaga, Burley propose une théorie différente. Le genre et la différence spécifique sont bien encore pour lui des formes, qu'il nomme formes universelles, et qu'il distingue de la forme substantielle et de la forme accidentelle ; mais ces formes

1. Walter Burley, *ibid.*, col. a.
2. Burlæus *Super octo libros Physicorum*, Lib. I, tract. II, cap. I; éd. cit., fol. 16, col. b.
3. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. III, p. 297) dit de Walter Burley : « C'est un auteur très particulier, car, plus qu'aucun autre, il juxtapose l'un à l'autre, d'une manière dualistique, comme deux parties de la Philosophie, un Platonisme réaliste et un Conceptualisme aristotélicien. » Ce jugement nous paraît fort peu conforme à la vérité. Walter Burley repoussait nettement le réalisme platonicien; en revanche, il ne faisait nullement d'Aristote un conceptualiste, mais bien un réaliste dont il pensait admettre pleinement l'opinion.
4. Walter Burley, ibid.
5. Burlæi *Op. laud.*, Lib. I, tract. I; éd. cit., fol. 8, col. a.

ne sont pas, comme la forme substantielle, directement unies à la matière ; elles portent sur la substance tout entière, sur la substance déjà composée de matière et de forme substantielle. « La forme, dit-il [1], est chose qui a trait à la composition, qui advient au composé de matière et de forme, c'est-à-dire à la substance individuelle ; la forme universelle, donc, la forme substantielle et, aussi, la forme accidentelle adviennent au composé, mais chacune d'elles lui advient d'une manière différente. La forme substantielle, en effet, advient au composé alors qu'il se fait (*in fieri*). La forme accidentelle lui advient après qu'il est fait (*in facto esse*). Enfin, toute forme universelle, telle que l'humanité ou l'animalité, étant une forme du tout, n'exprime ni la seule matière, ni la seule forme, mais exprime à la fois l'une et l'autre. »

Tel fut le réalisme, très net et très constant, de Walter Burley.

En Physique, notre auteur n'a plus, en général, de ces affirmations précises qui le puissent classer dans une école bien déterminée ; suivant les circonstances, il se laisse séduire par l'une ou l'autre des tendances que nous avons eu à décrire.

Dans la plupart des cas, son ambition maintes fois avouée est d'exposer l'opinion d'Aristote et d'Averroès. Que cet exposé soit parfaitement fidèle, il est souvent permis de douter ; il est permis, par exemple, de douter que le Philosophe et son Commentateur aient jamais intentionnellement professé le réalisme tranché dont Burley croit lire l'affirmation en leurs ouvrages.

De ce désir de suivre exactement la doctrine d'Aristote et d'Averroès, désir dont l'accomplissement n'est pas toujours parfait, nous trouvons une preuve en tout ce que Burley dit de la substance céleste et des principes qui la meuvent.

« Il est faux de dire [2] que tout corps est composé de matière et de forme ; en effet, le corps céleste, considéré séparément de son moteur, n'est point composé de matière et de forme ; c'est un corps simple qui existe en acte, qui n'est pas une matière en puissance de l'existence et qui ne possède pas une telle matière ; ce corps, il vaut mieux le nommer forme corporelle que matière, car il est seulement en puissance de la position (*ubi*). » C'est la

1. Burlæi *Liber sex principiorum*, circa initium ; éd. cit., deuxième fol. après le fol. sign. f. 4, col. b.

2. Burlæus *Super octo libros Physicorum*, lib. VIII, tract. IV, cap. unicum ; éd. cit., fol. 229, col. a.

tradition du *Tractatus de substantia orbis* que nous reconnaissons en ce passage.

Le *Tractatus de substantia orbis*, le commentaire d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote sont les sources où Burley a puisé ce qu'il dit des moteurs célestes [1].

« Selon ce que dit le Commentateur au XII[e] livre de la *Métaphysique*, il faut comprendre que chaque orbe céleste possède un moteur qui est conjoint ou approprié à cet orbe ; en sorte que chaque orbe a un mouvement qui lui est propre et qui varie d'un orbe à l'autre. Outre ces moteurs appropriés, il y a un Moteur séparé qui est le Dieu de gloire.

» C'est à cause du moteur conjoint que le mouvement de chaque ciel s'accomplit dans le temps ; en effet, en ce mouvement du ciel, la succession provient du moteur conjoint qui est de force finie. C'est du Moteur séparé que le mouvement du ciel tient son éternité ; en effet, comme le dit le Commentateur, le Moteur séparé possède une puissance motrice infinie ; si le Moteur séparé n'existait pas, le moteur conjoint mouvrait seulement pendant un temps fini.

» Pour comprendre cela, il faut savoir que le moteur conjoint ou approprié meut son ciel en vue du Moteur séparé, afin de se rendre semblable à celui-ci. Le moteur approprié meut [son ciel] afin de conserver sa propre perfection, de même qu'un homme se promène de temps en temps pour conserver la santé qu'il possède. Or le moteur conjoint conserve sa perfection par cela qu'il se rend semblable au Moteur séparé, et c'est seulement par le mouvement qu'il se peut rendre semblable au Moteur séparé. Le moteur conjoint meut donc le ciel uniquement en vue du Moteur séparé et afin de se rendre semblable à celui-ci. En effet, le Moteur séparé est cause de toutes choses, et les moteurs conjoints s'assimilent à lui en devenant causes de certaines choses ; mais s'ils sont causes de certaines choses, c'est qu'ils les amènent à l'existence par l'intermédiaire des mouvements du ciel. Voilà pourquoi, par le mouvement, les moteurs conjoints se rendent semblables au Moteur séparé, attendu que, par le mouvement, ils sont causes de certaines choses et deviennent semblables à la Cause première de toutes choses.

» Quant au Moteur séparé, ce Philosophe entend-il qu'il meuve à titre de cause efficiente ou, seulement, à titre de cause finale? Cela semble douteux. Je crois cependant que, selon l'intention

1. Walter Burley, *ibid.*; éd. cit., fol. 228, col. d.

du Philosophe et du Commentateur, ce Moteur meut seulement à titre de cause finale. »

Ce que nous venons de lire est-il un reflet non déformé de la pensée d'Aristote et d'Averroès ? Assurément non. S'il est un point que la lecture de la *Métaphysique* met hors de doute, c'est que le Stagirite comptait autant de moteurs séparés, autant de substances divines qu'il y a d'orbes célestes. Il est bien certain, également, que le Commentateur suivait, en cela, le sentiment si clairement exprimé par le Philosophe ; il se contentait d'insister, plus que celui-ci ne l'avait fait, sur le caractère principal, sur la dignité de chef qu'il convient d'attribuer au premier des moteurs séparés, au moteur du ciel ultime.

L'ambiguïté du huitième livre de la *Physique* et du traité *De substantia orbis*, où il est parlé du mouvement du ciel comme si le ciel se composait d'un orbe unique, ont rendu possible une déformation monothéiste de la pensée d'Aristote et d'Averroès. Tout en laissant à chaque orbe son moteur conjoint, on a compté un seul moteur séparé, que l'on a identifié à Dieu. Si Saint Thomas d'Aquin n'a point imaginé cette adaptation de la théorie péripatéticienne des moteurs célestes, du moins l'a-t-il adoptée et lui a-t-il assuré le concours de sa grande autorité.

En effet, en dépit de la torture qu'il fallait faire subir aux textes d'Aristote et d'Averroès afin de leur imposer cette interprétation monothéiste, il se trouva plus d'un maître pour les solliciter en ce sens, et cela parmi ceux mêmes qui se piquaient de reproduire avec une scrupuleuse fidélité la pensée du Philosophe et du Commentateur. Nous avons vu que Pierre Auriol était de ce nombre ; de ce nombre aussi, entre Auriol et Burley, se trouve être Jean de Jandun.

Jean de Jandun tient, au sujet des moteurs célestes, un langage presque identique à celui que Walter Burley tient au même moment, ou tiendra peu après.

Le premier Moteur, dit-il [1], ne meut pas le premier ciel immédiatement et à titre de cause efficiente :

« Outre le Moteur qui meut seulement à titre d'objet aimé et désiré, il faut qu'il y ait un autre moteur qui meuve en tant que substance qui aime et qui désire ; en effet, ce qui meut à titre d'objet aimé et désiré n'est que la cause finale du mouvement, et

1. Joannis de Jandduno *Quæstiones in libros Metaphysicæ* ; lib. XII, quæst. XVII ; éd. cit., coll. 691-695.

la cause finale ne meut pas immédiatement ; elle est seulement ce en vue de quoi le mouvement se fait.

» Mais Aristote dit, en ce XII^e^ livre de la *Métaphysique*, que le premier Moteur meut seulement à titre d'objet aimé et désiré ; et le Commentateur ajoute, à ce propos, que le premier être meut à titre de premier objet aimé, tandis que le premier ciel est mû par lui comme l'être qui désire est mû par l'objet désiré, comme l'objet qui aime est mû par l'objet aimé. Mais, si l'on en retranche le moteur, le ciel ne saurait plus désirer et aimer, car aimer et désirer sont choses qui appartiennent à l'intelligence ; il y a donc, dans le ciel, un autre moteur par lequel il aime et désire....

» Le mouvement du premier ciel provient donc de deux moteurs ; l'un de ces moteurs est l'âme qui existe dans le ciel, c'est-à-dire le moteur approprié ; par ce moteur-là, le ciel est mû avec une vitesse déterminée. L'autre est un Moteur dont la puissance motrice est infinie ; il ne réside pas en la matière ; c'est de lui que provient la perpétuité du mouvement...

» Ainsi donc, outre le premier Moteur, il faut qu'il existe un moteur propre par l'intermédiaire duquel le premier Moteur meut le premier mobile....

» Le Commentateur veut.... qu'outre les moteurs propres des orbes célestes, il existe un commun Moteur en vue duquel est la perpétuité du mouvement céleste (*præter proprios motores orbium cælestium est communis motor propter quod est perpetuitas motus cæli*) »....

Qu'après Saint Thomas d'Aquin et Pierre Auriol, Jean de Jandun et Walter Burley se soient accordés pour attribuer à Aristote et à Averroès une opinion si manifestement contredite par certains textes de ces philosophes, cela est bien fait pour nous surprendre ; notre étonnement est d'autant plus légitime qu'il s'était trouvé des maîtres pour rétablir la véritable pensée du Stagirite et de son Commentateur.

Avant Auriol, il se rencontrait déjà des Scolastiques pour affirmer qu'à chaque orbe, Aristote donnait un moteur séparé et immobile qui déterminait, à titre de cause finale, d'objet désiré, le mouvement de cet orbe ; Auriol les accusait [1] de prêter à Aristote la théorie d'Avicenne.

Parmi les contemporains d'Auriol, il était également des lecteurs attentifs qui reconnaissaient, en divers textes d'Aristote et

1. Petri Aureoli *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLII, art. I, p. 959, col. b.

d'Averroès, l'affirmation de l'existence de moteurs immobiles aussi nombreux que les orbes célestes. C'est parmi ces lecteurs qu'il faut placer Hervé de Nédellec.

Hervé de Nédellec (*Hervæus Natalis*, *Hervæus Brito*) était originaire du diocèse de Tréguier. Le 14 septembre 1309, il était déjà dominicain à Morlaix; le 10 juin 1318, le chapitre de l'ordre des Frères Prêcheurs, réuni à Lyon, le nommait maître général; il mourut à Narbonne le 7 ou le 8 août 1323. Il fut donc, à fort peu près, contemporain de Pierre Auriol.

Hervé de Nédellec à laissé divers ouvrages, parmi lesquels se trouvent des *Commentaires aux quatre livres des Sentences*. En ces commentaires, le dominicain armoricain s'attache, la plupart du temps, aux solutions que recommande l'autorité de Saint Thomas d'Aquin. Toutefois, au sujet des moteurs célestes, il n'hésite pas à montrer que la vraie doctrine d'Aristote n'est aucunement celle qu'enseigne le *Doctor communis*.

« Sachez, écrit-il [1], que l'opinion d'Aristote et de ceux qui l'ont suivi paraît avoir été celle-ci : Chacun des moteurs des corps célestes, moteurs qu'ils nomment intelligences, est, à lui-même, l'objet de son propre vouloir et de sa propre connaissance, selon ce que nous admettons pour Dieu.

» En effet, lorsque Aristote, au XII[e] livre de la *Métaphysique*, montre que le premier Moteur est acte pur, qu'il est à lui-même l'objet de sa propre connaissance, qu'il est sa vie, il n'entend pas parler de ce Moteur absolument premier que nous nommons Dieu et qui est unique; sous le nom de premier Moteur, il entend le genre tout entier des moteurs séparés.

» Voici qui le montre clairement. De ce que le premier Moteur meut d'un mouvement perpétuel, il lui attribue la propriété de n'être jamais en puissance et d'être acte pur; puis, aussitôt après qu'il a prouvé ces conséquences, il s'enquiert du nombre de ces substances dont il a dit qu'elles étaient des actes purs; donc, après le traité du moteur, après avoir dit que ce moteur était acte pur, il ajoute immédiatement : Mais quel est le nombre des moteurs de cette sorte? Et il conclut ensuite que leur nombre est le même que celui des mouvements perpétuels.

1. Hervei Natalis Britonis. *Doctoris Theologi Parisiensis, Præstantissimi, et Sublimissimi ac quondam Ordinis Fratrum Prædicatorum, Generalis Magistri, In quatuor Libros Sententiarum Commentaria. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papæ.* Parisiis, Apud viduam Dyonisii Moreau et Dyonisium Moreau, filium, via Iacobæa sub signo Salamandræ Argenteæ. MDCXLVII. Cum privilegio Regis. Lib. II, Dist. XIV, quæst. I, art. III; p. 244, col. b.

» Il semble donc bien que l'opinion d'Aristote a été la suivante : Chacune des intelligences qui meut les orbes est, à elle-même, l'objet de son vouloir et de sa connaissance ; en se voulant elle-même et en se connaissant elle-même, elle veut et connaît simultanément toutes choses. »

Que des considérations aussi claires n'aient pu convaincre des hommes comme Pierre Auriol et Jean de Jandun ; qu'elles n'aient pu les dissuader de forcer la pensée d'Aristote dans un sens auquel elle répugnait, cela témoigne d'un vif désir d'accommoder le langage du Philosophe au dogme chrétien. Ce désir se cachait encore au fond du cœur de ceux-là même qui criaient bien haut la vanité d'une telle tentative. Ne soyons donc pas surpris de reconnaître les effets de ce désir dans les écrits d'un Walter Burley qui n'avait pas, semble-t-il, renoncé à tout espoir de concilier le Péripatétisme avec le Christianisme.

Afin de rendre cette conciliation plus aisée, Burley, en maintes circonstances, assouplit, en quelque sorte, l'enseignement d'Aristote, jusqu'à le mouler, si possible, sur l'enseignement de l'Église.

A la thèse péripatéticienne qui fait de Dieu un moteur absolument immobile, le chrétien adresse cette objection [1] :

« Il est évident que Dieu n'est pas immobile ; en effet, à un Dieu immobile et inflexible, que ni prière ni offrande ne saurait fléchir, on ne doit pas adresser de prières ; ces prières seraient vaines, puisque celui à qui elles sont adressées ne pourrait rien faire à cause de ces prières ; cependant, on doit adresser des prières au Seigneur et on lui en adresse chaque jour ; Dieu n'est donc pas inflexible ni, partant, immobile. »

A cette objection, Walter Burley répondait [2] :

« En lui-même, Dieu est inflexible ; toutefois, à l'égard de la créature, il peut se comporter d'une manière différente à des époques différentes, et c'est à cela que servent les prières. Toutes les prières du monde ne sauraient rien produire de nouveau dans le Créateur. Cependant, à cause des prières, quelque chose de nouveau est produit en la créature par Dieu ; mais cette production résulte d'un changement de la créature et non pas d'un changement de Dieu. »

Fidèle écho de l'enseignement de l'Église, le commentaire de Burley propose ici un mystère à la foi du Chrétien. Mais comment

1. Burlæus *Super octo libros Physicorum*, Lib. VIII, tract. II, cap. V ; éd. cit., fol. 218, col. b.
2. Walter Burley, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 218, col. c.

supposer qu'un Péripatéticien eût pu accepter ce dogme mystérieux? Ne professait-il pas, au contraire, que le premier Moteur, absolument immobile en lui-même, se comportait toujours de même manière à l'égard des êtres inférieurs? N'est-ce pas pour cette raison même que le premier Moteur était, dans le Monde, le principe de toute perpétuité?

En diverses autres circonstances, nous voyons ainsi Burley faire appel à ce qu'il nomme des « raisons théologiques » [1] pour fléchir et dévier dans le sens du Christianisme l'enseignement d'Aristote et d'Averroès.

Parfois, cependant, il lui arrive de reconnaître, entre la doctrine péripatéticienne et la doctrine de l'Église, d'irréductibles contradictions; ainsi en est-il, en particulier, au sujet du commencement du Monde [2].

Qu'Aristote ait intentionnellement soutenu l'éternité du mouvement et, partant, l'éternité du Monde, Burley n'hésite pas à le reconnaître [3], en dépit des allégations de Moïse Maïmonide.

« Certains prétendent, dit-il, que le Philosophe n'a pas eu l'intention d'affirmer l'éternité du mouvement; qu'il a seulement supposé l'éternité du mouvement à titre de conclusion probable, et non pas à titre de conclusion nécessaire. Mais cela est faux. En premier lieu, en effet, lorsqu'il prouve que le premier Moteur existe et qu'il est éternel, il use de l'éternité du mouvement comme d'un principe; ce qu'il ne ferait pas s'il n'avait pas eu l'intention d'affirmer cette éternité. En second lieu, la partie principale de la *Métaphysique* traite des substances éternelles séparées de la matière; or on n'en peut démontrer l'existence que par l'éternité du mouvement; prétendre donc que le premier mouvement n'est pas éternel, c'est détruire toute la Métaphysique » d'Aristote.

Mais, d'autre part, « celui [4] qui tient pour la foi catholique doit affirmer que le premier mouvement n'est pas éternel et que le temps n'est pas, non plus, éternel. »

Les arguments apportés pour ou contre chacune des deux thèses sont, de la part de notre auteur, l'objet d'une longue et minutieuse discussion dont la conclusion se résume ainsi [5] :

« Si l'on parle au seul point de vue de la Physique (*physice*

1. Burlæus *Super octo libros Physicorum*, Lib. I, tract. II, cap. I; éd. cit., fol. 12, col. c.
2. Burlæi *Op. laud.*, Lib. VIII, tract. I, cap. I.
3. Walter Burley, *loc. cit.*, édit. cit., fol. 202, col. d.
4. Walter Burley, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 203, col. c.
5. Walter Burley, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 204, col. c.

loquendo), il me semble... qu'à une causalité qui ne requiert en son effet aucune innovation, il ne répugne pas que l'effet soit coéternel à la cause. »

Ainsi, l'effet pourra être coéternel à la cause si la cause dont il s'agit ne fait pas passer l'effet de la non-existence à l'existence, mais conserve simplement l'existence de l'effet; ainsi en est-il, en la philosophie des Néoplatoniciens, de Dieu à l'égard des intelligences, des substances éternelles qui émanent de lui.

L'effet pourra encore être coéternel à la cause, si la cause maintient cet effet en un continuel devenir (*in fieri*); ainsi une cause éternelle pourra produire un mouvement éternel.

« Mais si l'on entend le mot effet au sens strict, au sens qui est relatif à la cause efficiente, cet effet-là n'est ainsi nommé que parce qu'il est une chose produite à nouveau ; à cet effet-là, je dis alors qu'il répugne d'avoir existé de toute éternité. En effet, cette proposition est contradictoire : Une certaine chose a été, à nouveau, produite à l'existence, et cependant cette chose a été de toute éternité. En effet, tout ce qui, à nouveau, est produit à l'existence, possède l'existence après la non-existence,... tandis que tout ce qui est éternel a toujours possédé l'existence... Cette conclusion répugne donc : Un certain effet a été produit au sens propre du mot, et cependant, il est éternel... Ces deux affirmations ne sauraient donc tenir à la fois : Le Monde a été produit, et cependant le Monde est éternel. »

Des considérations que nous venons de résumer, il est permis de penser que ce sont de simples tautologies ; Burley paraît cependant les avoir regardées comme une démonstration tirée de principes de Physique, et parfaitement convaincante, de cette proposition : Si le Monde a été créé, il n'est pas éternel.

Le parti que Burley vient de prendre au sujet du problème de l'origine du Monde le met en contradiction avec la plupart des théologiens qui l'ont immédiatement précédé ou qui ont été ses contemporains. Depuis que Saint Thomas d'Aquin avait soutenu l'impossibilité d'établir, par des raisons de Physique, la non-éternité du Monde, les docteurs thomistes, tels que Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec [1], s'étaient tous rangés à cet avis. Duns Scot et les Scotistes avaient, avec la même unanimité, adopté cette opinion. En professant que l'éternité d'un Monde créé serait contradictoire, Burley se trouve donc fort isolé ; le seul de ses prédécesseurs dont il pourrait s'auto-

1. Hervæi Britonis *Op. laud.*, Lib. II, Dist. I, quæst. I.

riser est Henri de Gand ; il ne manque d'ailleurs pas de le faire.

« Au sujet de cette question, dit-il [1], il nous faut exposer les opinions des théologiens.

» La première opinion est celle de *Sanctus Thomas doctor communis ;* la voici : Le Monde n'a pas existé de toute éternité ; mais il aurait pu exister de toute éternité ; qu'il n'ait pas existé de toute éternité, c'est de la foi seule que nous le tenons, et cela ne saurait être démontré par la raison...

» Tout autre fut l'opinion du *Solemnis Doctor Henricus de Gandavo ;* il a affirmé que le Monde ne pouvait pas avoir été produit de toute éternité et il l'a montré de multiple façon. »

Comme il a présenté les raisons de Saint Thomas, Burley expose les arguments d'Henri de Gand et de ses partisans ; puis il conclut en ces termes :

« Les raisons, précédemment citées, de ce docteur concluent donc bien que cette proposition, le Monde a été produit de toute éternité, est impossible ; à l'égard d'une même chose, le caractère qui consiste à être produit et l'éternité sont incompatibles ; que le Monde ait existé de toute éternité, cela n'implique pas contradiction ; mais ce qui implique contradiction, c'est que le Monde ait été produit, en entendant le mot produit au sens propre, et qu'il soit, néanmoins, éternel. » On n'en saurait douter, puisque Burley a défini le mot produire comme ayant même sens qu'innover.

Au sujet de l'innovation du Monde, Burley a donc pleinement délaissé la doctrine d'Aristote et d'Averroès pour adopter la doctrine de l'Église ; il pensait toutefois, en agissant ainsi, ne se point contenter de raisons théologiques ; il croyait posséder une démonstration physique propre à établir que le Monde créé ne peut être éternel.

En d'autres circonstances, son embarras était plus grand. Lorsque nous étudierons la question du vide, nous le verrons anxieux entre la négation péripatéticienne du vide, et l'affirmation de ce même vide, qu'il croit imposée par la foi. Incapable de découvrir des raisons de Physique qui puissent ruiner la théorie d'Aristote et justifier la thèse chrétienne, il s'abstiendra de conclure et demeurera en suspens.

1. Walter Burley, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 202, col. d., et fol. 203, col. a.

II

Les condamnations de l'Occamisme

Nous avons entendu Burley railler les prétentions de ces « modernes qui se vantent de savoir la Logique mieux qu'aucun des mortels. » D'autres que lui, dans l'Université de Paris, s'élevèrent contre les excès auxquels se portaient les disciples d'Ockam.

Une pièce où, en 1340, leurs principaux travers sont condamnés [1] nous permet d'entrevoir l'intransigeante allure de leur dialectique.

Leur désir fut assurément d'imposer en toutes circonstances, à la langue philosophique, une précision et une rigueur que le langage mathématique a seul atteint jusqu'ici ; encore n'y est-il guère parvenu que de nos jours.

Chaque terme employé dans la discussion devait être si exactement défini que son sens ne présentât plus la moindre ambiguïté ; un même mot ne pouvait plus admettre deux significations différentes ; il ne se laissait plus entendre tantôt au propre, tantôt au figuré.

Une proposition, dès lors, n'était plus susceptible que d'une interprétation unique, celle qu'on obtient en la prenant au pied de la lettre ; c'est au pied de la lettre, et au pied de la lettre seulement qu'elle était vraie ou fausse ; toute proposition qui n'était pas véritable au pied de la lettre devait être tenue pour une erreur.

Toute ambiguïté ayant été exclue de la langue philosophique, il était parfaitement ridicule de vouloir, dans la discussion, user de distinction ; il était désormais impossible qu'un même discours pût être conforme ou contraire à la vérité selon qu'on l'entendait d'une manière ou d'une autre, qu'il fût, par exemple, inexact si on le prenait au sens propre et juste si on l'interprétait au sens figuré.

La première condition que requière la fixation d'une telle langue, c'est la possibilité de définir si complètement tout ce dont on parle qu'on n'y laisse plus rien d'indéterminé. Mais si les concepts arbitrairement composés par notre intelligence se peu-

1. *Statutum Facultatis artium de reprobatione quærundam errorum Ockanicorum* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1042, t. II, pp. 505-507).

vent traduire par des mots qui souffrent de telles définitions, il n'en est plus de même des choses extérieures à notre esprit ; une telle chose se décrit, mais la description que nous en donnons ne peut jamais être si précise qu'elle convienne à une certaine chose et seulement à cette chose. Si donc une science peut atteindre à la rigueur extrême qu'exigeaient les disciples d'Ockam, c'est à la condition expresse de porter seulement sur des concepts arbitrairement combinés par notre raison, sur des termes mentaux (*termini*), et de ne jamais considérer des choses données par l'observation et l'expérience.

Devant cette conclusion, les Occamistes ne reculaient pas ; ils déclaraient formellement qu'il n'y a pas science des choses, mais seulement science des termes.

Ainsi vidée de tout contenu réel, afin de conquérir une précision et une rigueur parfaite, ainsi réduite à n'être qu'une « langue bien faite », selon le mot que reprendra Condillac, la science se voyait fort exposée à dégénérer en un simple enchaînement de formules ; la discussion philosophique se devait fatalement réduire à une bataille de mots.

Dans ces travers, les logiciens de l'École occamiste n'avaient pas tardé à donner, et les gens sensés que comptait l'Université de Paris s'en étaient promptement émus.

De cette émotion, nous trouvons un premier témoignage dans un édit rendu le 25 septembre 1339 par la Faculté des Arts de Paris [1].

La Logique du grand Nominaliste franciscain séduisait professeurs et élèves à tel point qu'on l'enseignait partout ; pour discuter les traités d'Occam, on délaissait le commentaire des ouvrages classiques, de l'*Organon* d'Aristote et des *Summulæ* de Pierre l'Espagnol ; les maîtres ne craignaient pas de se consacrer à ces nouveautés en dépit du serment qui les obligeait à expliquer les textes prescrits ; et lorsqu'on craignait de violer trop ouvertement, dans des leçons publiques, les règlements de l'Université, on s'assemblait dans des maisons particulières, on y organisait des conférences fermées où l'on trouvait, aux livres du fougueux réformateur de la Logique, la délicieuse saveur du fruit défendu.

C'est à ces coutumes que, par l'édit de 1339, la Faculté des Arts prétendit mettre le holà.

« C'est, semble-t-il, s'écarter du chemin de la raison et ne pas

1. *Statutum Facultatis Artium quod doctrina Okanica non dogmatizetur...* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1023 ; t. II, pp. 485-486).

avoir Dieu devant les yeux, disait la Faculté des Arts, que de transgresser sans respect ce que nos ancêtres ont décrété en matière licite et raisonnable ; cette faute est surtout grave pour qui est tenu, par les liens du serment, de garder ces statuts. Or nos prédécesseurs, pour des motifs nullement irraisonnables, ont prescrit une règle bien déterminée à l'endroit des livres qui doivent fournir le sujet de nos leçons publiques ou privées ; cette règle, nous avons juré de l'observer ; nous ne devons pas donner de leçons sur les livres que nos prédécesseurs n'ont pas admis, ou qui ne sont pas en usage ailleurs.

» Or, en ces derniers temps, certains se sont permis d'enseigner soit d'une façon publique, soit en cachette, au moyen de petites conférences réunies dans des lieux privés, la doctrine de Guillaume dit Ockam. Cette doctrine, cependant, n'a pas été admise par ceux qui ont ordonné l'enseignement, elle n'est pas en usage ailleurs ; elle n'a été examinée ni par nous ni par aucune autre personne que cet examen regarde ; aussi ne nous paraît-elle pas exempte de tout soupçon.

» Nous souvenant du soin de notre salut, en considération du serment par lequel nous nous sommes engagés à garder cette règle, nous ordonnons :

» Que nul désormais ne se permette de prendre part à l'enseignement de cette doctrine, soit comme auditeur, soit en donnant des leçons, en public ou en cachette ; que nul ne réunisse des conférences dans le but de discuter cette doctrine ; que nul ne l'allègue dans les discussions ou dans les leçons. »

La suspense, pendant un an, de tout grade, honneur et fonction universitaire, devait frapper celui qui transgresserait cet édit ; en cas de persistance opiniâtre du délinquant, la suspense serait prononcée à perpétuité.

La méfiance à l'égard de l'influence occamiste se manifestait dans le décret de 1339 ; mais elle ne se précisait point en reproches formels, portant sur des points déterminés. En 1340, la Faculté des Arts définit plus exactement ses griefs; sans rien retrancher de ce qu'elle avait précédemment décrété « au sujet de la doctrine de Guillaume dit Ockam », elle dirige ses reproches sur « certaines erreurs des Ockaniques (*Ockanici*) ».

« Il est récemment venu à notre connaissance, dit le décret, qu'en notre Faculté des Arts, certains donnent leur adhésion aux pernicieuses astuces de certaines personnes ; au lieu de prendre leur appui sur le roc ferme, ils désirent être plus savants qu'il ne faudrait ; ils s'efforcent de jeter des semences malsaines d'où

pourraient, dans l'avenir, provenir d'intolérables erreurs, non seulement au sujet de la Philosophie, mais encore au sujet de la Sainte Écriture. Dans le désir de porter remède à cette maladie qui se propage comme la peste, nous avons réuni, autant que nous l'avons pu faire, les principes funestes et les erreurs de ces personnes, et voici de quelle façon nous avons statué touchant ces principes et ces erreurs.

» Qu'aucun maître, bachelier ou écolier, dans une leçon donnée à la Faculté des Arts de Paris n'ait l'audace de prendre quelque proposition fameuse de l'auteur ou du livre qui fait le sujet de la leçon, et de la déclarer purement et simplement fausse, ou bien encore fausse au pied de la lettre (*de virtute sermonis*), s'il croit d'ailleurs que l'auteur, en formulant cette proposition, avait une pensée véritable. Dans un tel cas, qu'ils admettent cette proposition, ou bien encore qu'ils y distinguent le sens vrai du sens faux. Semblable raison conduirait, en effet, en toute rigueur (*absoluto sermone*), à nier les propositions de la Bible, ce qui serait dangereux. Le discours, d'ailleurs, tient tout son pouvoir de la signification que lui impose l'usage des auteurs et des autres hommes ; la portée d'un discours résulte donc du commun usage des auteurs ; elle est ce qu'exige la matière, car ces discours doivent être entendus en fonction (*penes*) de la matière qui en fait le sujet. »

Le décret s'élevait contre les fâcheuses habitudes introduites par les Occamistes dans les discussions d'école. Ils se plaisaient à déclarer telle proposition absolument fausse, fausse au pied de la lettre, parce qu'elle le devenait lorsqu'ils en prenaient les termes dans un certain sens à eux personnel ; ils ne s'enquéraient pas si les auteurs, attribuant aux termes une autre signification, n'avaient pas, en effet, formulé une vérité. Ils se refusaient à distinguer deux sens possibles d'un même terme ; il arrivait alors que deux contradicteurs, mettant en réalité deux significations différentes sous un même mot qui était censé n'en comporter qu'une, se livraient à une dispute sans issue.

« N'allez pas dire : Aucune proposition ne doit être admise si elle n'est pas vraie au sens propre ; cela conduit aux susdites erreurs, car la Bible et les auteurs n'usent pas toujours du sens propre des mots. Pour affirmer ou pour nier un discours, il faut plutôt faire attention à la matière qui en est le sujet qu'au sens propre de ce discours ; car une discussion qui tient compte uniquement du sens propre des mots, qui ne veut recevoir aucune proposition si ce n'est dans son sens propre, n'est rien que sophistique dispute. Les discussions dialectiques et doctrinales qui tendent

vraiment à la recherche de la vérité, n'ont, des mots, qu'un mince souci. *Disputationes dialecticæ et doctrinales quæ ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.*

» Que personne non plus n'aille dire : De choses qui ne sont pas des signes, qui ne sont pas des termes ou des propositions, il n'y a pas de science. Dans les sciences, en effet, si nous faisons usage des termes, c'est seulement pour tenir la place des choses, que nous ne pouvons introduire dans nos discussions; c'est donc des choses que nous possédons la science, bien que nous l'ayons par l'intermédiaire des termes et des phrases. »

Les contrevenants à ces préceptes étaient, par la Faculté, menacés d'une grave pénalité ; l'exclusion perpétuelle devrait être leur châtiment.

Ockam avait jugé, et souvent avec raison, que nombre de différents, âprement débattus par les philosophes et les théologiens, n'étaient que querelles de mots. Les métaphysiciens usaient de termes abstraits qu'ils prenaient à tort pour signes de réalités concrètes; ils introduisaient des expressions figurées, métaphoriques, qu'ils entendaient ensuite au sens propre ; de là provenaient une multitude d'illusions et de confusions.

Pour dissiper ces illusions, pour éviter ces confusions, il avait tracé des règles fort sages; il avait voulu que tout terme abstrait fût défini avec une précision capable de bannir toute ambiguïté ; que, dans les discussions, ce terme ne fût jamais pris qu'au sens ainsi fixé ; qu'on s'en assurât fréquemment par la substitution mentale de la définition au défini ; ainsi, pensait-il, on éviterait nombre de disputes bruyantes et vaines.

Mais l'homme a toujours grand'peine à garder la juste mesure ; Ockam avait voulu fuir un travers ; ses disciples donnaient dans un travers de sens opposé. La prétention d'imposer à tout langage des règles d'une inflexible rigueur, de ne rien vouloir interpréter que selon ces règles, d'en user même à l'égard de ceux qui avaient parlé avant qu'elles fussent promulguées, les conduisaient à ne plus voir qu'erreurs même dans des propositions qu'avait dictées une fort juste aperception de la vérité ; la recherche exagérée et intempestive de la précision les transformait en sophistes chicaniers et dangereux.

Le bon sens seul pouvait garder le moyen terme, recueillir avec soin tout ce qu'il y avait de juste, de pénétrant, de salutaire dans la méthode dialectique d'Ockam, et rejeter tout ce qu'il y avait de futile et de pernicieux dans les exagérations de ses disciples.

C'est ce bon sens qui avait, à la Faculté des Arts de Paris, dicté le décret de 1340 ; aucune des pensées fécondes proposées par Guillaume n'y était censurée ; en revanche, les faux principes au nom desquels le Nominalisme dégénérait en sophistique y étaient très clairement formulés, réfutés et condamnés.

Il convient, croyons-nous, d'attribuer une portée un peu différente à la lettre que, le 20 mai 1346, le pape Clément VI adressait[1] « aux maitres et aux écoliers de Paris » ; cette lettre avait pour objet de les détourner « de l'étude et de la doctrine de quelques philosophes et théologiens qui ont, récemment, enseigné à Paris. »

Le Réalisme audacieux de maint disciple de Duns Scot, le Nominalisme impitoyable des successeurs d'Ockam, faisaient courir à l'orthodoxie chrétienne des dangers évidents ; les erreurs de Nicolas d'Autrecourt fournissaient un exemple saisissant des hérésies auxquelles pouvaient conduire les doctrines nouvellement enseignées à l'Université de Paris ; que le pape ait aperçu ce péril et s'en soit montré anxieux, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Une autre crainte, cependant, semble avoir, en lui, surpassé celle de l'hérésie.

La subtilité de Scot, la rigueur d'Ockam, avaient exalté la passion, déjà si développée dans la Scolastique, pour la discussion logique ; en outre, en abandonnant sur divers points la voie tracée par le péripatétisme, ces auteurs avaient posé, en Physique, des questions nouvelles ; l'attrait de ces méthodes neuves, de ces problèmes encore irrésolus était si vif que les théologiens se laissaient séduire par lui au point d'oublier l'objet propre de leur enseignement ; le commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard n'était plus pour eux, bien souvent, qu'un prétexte à disserter sur l'infini, sur la division du continu, sur le mouvement dans le vide, sur une foule de sujets tous profanes. L'historien de la science s'applaudit aujourd'hui que les maîtres en Théologie aient donné dans ce travers ; leur désir de faire, à propos ou hors de propos, étalage de leurs connaissances lui fournit, sur ces connaissances, nombre de renseignements précieux ; mais que l'Église ait vu avec peine cette déviation des études théologiques et se soit efforcée de les redresser, il ne le peut trouver mauvais.

« Les théologiens, disait Clément VI, ne prennent nul souci du texte de la Bible, des enseignements originaux que les saints ont

1. H. Denifle et E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 1125, t. II, p. 587-589.

formulés, des expositions présentées par les docteurs ; ce sont là, cependant, les sources de la Théologie véritable, à laquelle il ne faut pas attribuer tout ce qui peut être connu des hommes... Les théologiens s'embarrassent en des questions philosophiques et d'autres disputes curieuses, dans des opinions suspectes, dans des doctrines étranges et variées. » Contre ces fâcheuses tendances, le pape s'élevait avec vivacité ; il reprochait aux maitres en Théologie « de délaisser le nécessaire pour s'évertuer à dire et enseigner le superflu » ; il suppliait l'Université « d'oublier, de rejeter totalement ces doctrines, opinions et sophistications étranges, diverses, inutiles et, qui plus est, nuisibles et périlleuses. »

Il est bien rare que l'engouement le moins sensé n'ait quelque raison d'être ; il est bien rare aussi qu'en réfrénant l'engouement on n'opprime en quelque mesure le désir légitime dont il est l'excès.

Si les théologiens se précipitaient avec une folle ardeur dans les voies nouvelles que le Scotisme et l'Occamisme avaient ouvertes vers les études profanes, c'est que ces voies, inconnues au Péripatétisme, promettaient une riche moisson de découvertes ; en fait, elles devaient conduire à la science dont s'enorgueillissent les temps modernes. Les mêmes aspirations qui les détournaient, en Théologie, de la Bible et des Pères, les pressaient, en Physique, de secouer le joug d'Aristote ; et si, là, elles étaient pernicieuses, elles se montraient, ici, singulièrement légitimes et fécondes.

Clément VI ne fit pas cette distinction ; dans l'esprit nouveau qui animait l'Université de Paris, tout lui parut mauvais ; en lui reprochant avec raison de faire fi, en Théologie, de l'enseignement traditionnel, il le reprit à tort de rompre, dans le domaine des sciences profanes, avec la routine.

« Certains maitres et écoliers en Arts et en Philosophie, écrivit-il, qui, à Paris, consacrent leurs sueurs à l'étude des Sciences, délaissent et méprisent les textes du Philosophe, des autres Maitres, de leurs antiques commentateurs ; ces textes, ils les devraient suivre pourvu qu'ils ne soient pas en opposition avec la foi catholique (*quos sequi deberent in quantum fidei catholicæ non obviant*) ; or ils délaissent les expositions et les écrits véridiques sur lesquels s'appuie la science pour se tourner vers d'autres doctrines sophistiques, variées et étrangères, qui sont enseignées, dit-on, dans certaines autres Universités (*ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, quæ in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis*) ; ils se portent vers des opinions qui sont pures apparences sans existence, qui sont inutiles, dont on ne recueille aucun fruit.

Ladite Université de Paris était, en quelque sorte, l'Université qui surpasse et domine toutes les autres, la source vive de la doctrine et des Sciences à laquelle les autres Universités avaient accoutumé de puiser; en adhérant de tout leur pouvoir à des opinions étrangères qui sont, fort souvent, inutiles et erronées, ils la réduisent, pour ainsi dire, à la condition d'esclave. »

Des deux édits promulgués par la Faculté des Arts en 1339 et en 1340, de la lettre adressée par le pape, en 1346, aux maîtres et aux écoliers de Paris, quelle fut l'efficace? On a coutume de la déclarer nulle; on regarde comme prouvé que toutes les prescriptions contenues dans ces pièces demeurèrent lettre morte.

Ce jugement est-il juste? Et, d'abord, les intentions de la Faculté des Arts furent-elles méprisées aussitôt que manifestées?

On n'a pas toujours exactement compris l'intention, cependant si claire, du décret de 1340; on a feint d'y voir une condamnation de toutes les thèses que Guillaume d'Ockam avait soutenues, de toutes les méthodes qu'il avait recommandées; on s'est alors étonné de voir que nombre de maîtres parisiens continuaient de prendre parti pour ces thèses et de suivre ces méthodes; on y a vu comme un acte d'insubordination contre l'autorité. « Un fait est certain, a écrit Prantl[1]; en dépit de la lutte que l'Église avait menée contre elle, la Logique occamiste, par la suite, obtint une importance prépondérante. » « Chose significative, dit, à son tour, M. Maurice De Wulf[2]; alors que dans un espace de sept ans, nous voyons se succéder trois interdictions de l'Occamisme, celui-ci prospère à Paris, la majorité des maîtres ès arts y souscrivent publiquement ou y adhèrent en secret et, qui plus est, au temps même de Clément VI, un des professeurs les plus en vue et les plus influents, qui fut recteur de l'Université de Paris — Jean Buridan — défend ouvertement l'Occamisme. »

« Il y a là, poursuit fort justement M. De Wulf, un conflit entre une situation de fait et une situation de droit qui s'explique peut-être par les considérants dont s'inspirent les prohibitions énumérées. Ce qui effraie les autorités, c'est l'abus que certains docteurs font de l'Occamisme au profit des théories *anti-scolastiques;* voilà le mal qu'il faut surtout éviter. Mais une foule d'Occamistes veulent rester scolastiques et le demeurent. Leur enseignement ne devait pas susciter les mêmes craintes; s'ils étaient atteints par la lettre des documents prohibitifs, ils

1. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. IV, 1870, p. 3.
2. Maurice De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*; 4e édition, Paris et Louvain, 1912, p. 525.

n'étaient pas visés par leur esprit. Et dans ce groupe d'Occamistes se trouvent les hommes les plus célèbres du parti. »

Les maitres qui enseignaient, au milieu du XIVe siècle, à la Faculté des Arts de Paris étaient ceux-là mêmes qui avaient rendu les décrets de 1339 et de 1340, ou bien ils en étaient les disciples immédiats ; ils étaient donc fort bien qualifiés pour interpréter ces deux statuts et pour en suivre les intentions. Dans la doctrine de Guillaume d'Ockam, comme dans toute doctrine humaine, ils savaient qu'il y a deux parts, celle de la vérité et celle de l'erreur ; ils comprenaient que la Faculté s'était proposée de distinguer nettement ces deux parts ; guidés par elle, ils se gardaient soigneusement des procédés de discussion qui leur avaient été signalés comme une sophistique pernicieuse ; en revanche, de l'Occamisme, ils conservaient et développaient avec faveur toute règle propre à rendre l'esprit juste et clairvoyant.

Pour faire exactement ce départ, ils étaient aidés par le bon sens, qui était vraiment leur faculté maitresse ; ce bon sens, il est permis de l'appeler français ; la lutte, en effet, dont les édits de 1339 et de 1340 sont deux épisodes importants, est une lutte entre l'esprit de Paris et de l'esprit d'Oxford ; les excès dont ils voulaient préserver les régents de la rue du Fouarre sévissaient, nous le verrons, dans la grande Université britannique ; ils étaient, à Paris, articles d'importation, et tout le monde le savait.

Le 24 janvier 1345 [1] Richard de Bury mettait la dernière main à son *Philobiblion ;* or, dans cet ouvrage, il dit [2] des maitres parisiens « qu'ils consacrent leurs veilles furtives à étudier les subtilités anglaises (*anglicanas subtilitates*) ». Et Clément VI, qui était Limousin et s'était appelé Pierre Roger, reproche tout particulièrement aux maitres et aux écoliers de Paris de « se tourner vers des doctrines sophistiques étrangères, qui sont enseignées, dit-on, dans d'autres Universités ». Il leur fait honte de cette adhésion à des opinions « étrangères » qui, du degré suréminent qu'elle occupait, ravale leur Université au rang des esclaves.

A cette invite du Pape, les maitres parisiens ne demeurèrent pas sourds ; avec beaucoup de clairvoyance et de prudence, ils surent, au cours du XIVe siècle, discerner et fuir le poison qui

1. L'ouvrage est daté du 24 janvier 1344, paru alors que l'année commençait à Pâques.

2. *The Philobiblion of* Richard de Bury, éd. C. Thomas, London, 1888, cap. IX, p. 150. — Cité par le *Chartularium Universitatis Parisiensis,* pièce n° 1125, t. II, p. 590, note 4.

devait, un jour, tuer la Scolastique ; ce poison, c'était la sophistique qu'Oxford pratiquait avec une sorte de fureur.

Les judicieux conseils de Clément VI trouvèrent-ils même docilité chez les théologiens ? Nombre de ceux-ci, ce n'est point douteux, ne tinrent aucun compte des recommandations qui leur étaient adressées. Leurs leçons sur les *Sentences*, leurs discussions quolibétiques continuèrent, au grand détriment des études proprement théologiques, de rassembler « tout ce qu'il est donné aux hommes de savoir ». Les plus épineuses discussions logiques y voisinèrent avec de longues digressions de Physique. Des écoles, ce vice déborda dans les églises ; les prédicateurs se firent une mode d'ébahir leur auditoire par l'étalage de leurs connaissances scientifiques ou de le scandaliser par les sophistiques jongleries de la dialectique nominaliste. Pendant près de deux siècles, on entend s'élever, contre les folies des théologiens, le cri de réprobation que poussent les plus éminents docteurs de Paris ; ce cri, nous l'entendrons, à la fin du XIV^e^ siècle et au commencement du XV^e^ siècle, sortir de la bouche de Pierre d'Ailly, de Jean de Gerson, de Nicolas de Clamenges ; à la fin du XV^e^ siècle et au commencement du XVI^e^ siècle, il sera répété par Erasme, par Lefèvre d'Étaples, par Josse Clichtove, par Louis Vivès. En nous apprenant que la foule des maîtres en Théologie n'a pas voulu entendre les conseils de Clément VI, il nous prouvera que ces conseils ont été reçus, compris et répétés par tous ceux qui furent la fleur de l'Université de Paris.

Parmi les recommandations que le Pape avait formulées en 1346, il en est une qui ne trouva nul crédit auprès des maîtres les plus éminents de la Faculté des Arts ; en ce point, la résistance qu'ils opposèrent aux directions pontificales fut légitime et sensée.

Clément VI jugeait que ces professeurs « devaient suivre les textes du Philosophe et des anciens Maîtres toutes les fois qu'ils ne sont pas en opposition avec la foi catholique » et qu'ils les devaient regarder comme les fermes soutiens de la Science. Dès là que les enseignements d'Aristote ne sont pas en contradiction avec la foi catholique, ils échappent à l'autorité de l'Église, mais ils tombent sous une autre autorité, qui est celle de la raison et de l'expérience ; à la raison, il appartient de juger si les doctrines péripatéticiennes sont construites avec une suffisante rigueur ; à l'expérience, il appartient de dire si leurs principes ou leurs conséquences ne se trouvent pas contredits par le témoignage

des sens. Pour prononcer au nom de cette autorité de la raison et de l'expérience, Clément VI n'était pas qualifié, tandis que les maîtres ès arts de Paris l'étaient plus qu'aucun de leurs contemporains. Au conseil incompétent et funeste que leur donnait le pontife d'Avignon, ils fermèrent l'oreille et, sans bruit, continuèrent leur œuvre ; de l'enseignement d'Aristote, en ce qui n'avait point trait à la foi, ils gardèrent seulement ce qui leur sembla juste ; ils rejetèrent sans pitié tout ce que l'observation leur parut condamner ; quelle œuvre magnifique cette méthode leur permit d'accomplir, c'est ce que nous aurons à dire.

Cette œuvre fut produite en dépit des directions pontificales, que la crainte justifiée de certaines nouveautés avait inclinées vers la routine aristotélicienne ; de ce manque de soumission à leurs désirs, les papes surent mauvais gré, on n'en peut douter, aux maîtres ès Arts de Paris. « Fait digne de remarque, ont écrit le P. Denifle et M. Châtelain [1] ; parmi les livres de la bibliothèque des souverains pontifes d'Avignon, à l'exception de quelques écrits de Guillaume d'Ockam, c'est à peine s'il existait un seul ouvrage des Nominalistes les plus célèbres ; on le voit par les catalogues de l'*Historia Bibliothecæ Romanorum Pontificum*. »

La Faculté des Arts de Paris allait enfanter la Science moderne ; à cette princesse dont la destinée devait être si brillante et l'empire si étendu, la Papauté eût pu servir de marraine ; elle ne l'a pas voulu.

III

Jean Buridan

Vers l'an 1330, l'École de Paris se trouvait sollicitée par les tendances les plus opposées. Le Nominalisme d'Ockam, dont Nicolas d'Autrecourt développait les conséquences extrêmes, aboutissait au scepticisme. Le Réalisme de Walter Burley ne le cédait guère à celui d'Avicébron. Il était urgent qu'une direction ferme et sûre la vînt garder de l'un et de l'autre excès et la maintenir dans la voie calme du bon sens. Cette direction lui fut donnée par un homme dont l'esprit semble avoir été parfaitement équilibré, par Jean Buridan ; Jean Gerson le nom-

1. H. Denifle et E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce nº 1125, note 4; t. II, p. 590.

mait [1] : « *Vir qui multa vidit, legit atque conscripsit* ». Les enseignements de Jean Buridan furent très fidèlement reçus et développés par des maîtres éminents, par Albert de Helmstœdt, surnommé Albert de Saxe, par Témon le fils du Juif, par Nicole Oresme, par Jean Marsile d'Inghen. La Faculté des Arts de Paris fut ainsi, pendant un demi-siècle, l'École de Buridan ; l'influence de cette école se prolongea bien longtemps ; et lorsqu'au XV^e^ siècle ou au XVI^e^ siècle, on parlait des doctrines parisiennes, on voulait désigner celles que le Philosophe de Béthune avait inaugurées.

A ces mêmes époques, on donnait volontiers, à Guillaume d'Ockam, le titre de *Venerabilis inceptor Academiæ Nominalium* ; ce titre n'était pas entièrement mérité ; sans doute, les Nominalistes parisiens avaient adopté bon nombre des pensées du Franciscain Anglais ; mais ils n'avaient adopté que celles que le crible de Jean Buridan avait reconnues justes et fécondes ; et ce crible, nous l'allons voir, avait impitoyablement rejeté tout ce qu'il y avait de paradoxal en la théorie occamiste de la connaissance, tout ce qui aboutissait au scepticisme d'un Nicolas d'Autrecourt.

A. — *Chaque science et, en particulier, la Physique, tient son unité d'un sujet principal.*

A peine ouvrons-nous le livre des *Questions* composées par Jean Buridan sur la *Physique* d'Aristote, que nous voyons l'auteur se séparer d'Ockam et condamner le morcellement excessif que celui-ci avait pratiqué en chaque science.

Autant de conclusions différentes, avait dit Ockam, autant de sciences réellement distinctes ; si à un ensemble de conclusions comme celui qui constitue la Physique, on veut attribuer une certaine unité, ce ne pourra être que l'unité qui convient à un aggrégat, que l'unité d'un tas de cailloux, où chaque caillou demeure un en lui-même et distinct de tous les autres.

Mais encore est-il que des cailloux ne forment pas un tas de cailloux sans que cette unité ait une raison d'être ; hors cette

1. Joannis Gerson *Epistola quid et qualiter studere debeat novus theologie auditor... Ad studentes Collegii Navarræ* (*Prima pars operum* Joannis Gerson *Cancellarii universitatis Parrhisiensis theologi christianissimi.* — Colophon : Operum magistri Joannis de Gerson divinarum scripturarum doctoris resolutissimi pars prima tractatus orthodoxam fidem ecclesiasticamque concernentes potestatem complectens : Felici clauditur exitu apud Tribotes : per Joannem Knoblouch. Anno Mdxiiij. Kalendis Juniis. XVIII. T.).

raison, ils ne seraient pas un tas de cailloux mais simplement des cailloux.

« Je pose quelques conclusions, écrit Buridan [1], et voici la première :

» En toute science totale, formée par la réunion d'un grand nombre de conclusions et de recherches, il faut assigner quelque chose d'un dont l'unité permette de dire que la science est une. Il faut, par exemple, assigner quelque chose d'un dont l'unité permette de dire que la Physique est une science une, distincte de la Métaphysique et de la Mathématique ; et une autre chose une dont l'unité permette de dire que la Métaphysique est une science une, distincte de la Physique et des Mathématiques ; et ainsi des autres sciences.

» Cette conclusion est évidente. Jamais, en effet, des objets multiples, dont chacun a son unité, ne seront appelés quelque chose d'actuellement un, si ce n'est par suite de la réunion de tous ces objets en un même lieu ou en un même sujet. Cela est clair. Un grand nombre de pierres sont appelées un tas, un grand nombre d'hommes sont appelés un peuple à cause d'une certaine continuité [qui existe entre ces pierres] ou d'un certain lien [qui est établi entre ces hommes]... Or, en la science physique, il y a des conclusions nombreuses et variées... ; il est donc nécessaire d'assigner la cause, la raison pour laquelle la Physique est appelée une science une.

» Il nous faut maintenant enquérir de la cause de cette unité.

» Et d'abord, il est manifeste que cette unité ne provient pas de ce que les conclusions dont il s'agit sont continues entre elles ou réunies ensemble ; en effet, cela n'a lieu de la sorte que pour les corps. Elle ne provient pas davantage de ce que ces conclusions se trouvent rassemblées dans le même sujet, je veux dire dans la même intelligence ; la Physique ne serait point, de la sorte, distincte de la Métaphysique ou des Mathématiques. Nécessairement donc, il nous faut dire que toute science totale est appelée une à cause de l'unité d'une certaine chose que l'on

1. *Acutissimi philosophi reverendi Magistri* JOHANNIS BURIDANI *subtilissime questiones super octo phisicorum libros Aristotelis diligenter recognite et revise A magistro Johanne dullaert de gandavo antea nusquam impresse. Venum exponuntur in edibus dionisii roce parisius in vico divi Jacobi sub divi martini intersignio.* Colophon : Hic finem accipiunt questiones reverendi magistri Johannis buridani super octo phisicorum libros impresse parrhisiis opera ac industria Magistri Petri ledru Impensis vero honesti bibliopole Dionisii roce sub divo martino in via ad divum Jacobum Anno millesimo quingentesimo nono octavo calepdas novembres. — Lib. I, quæst. II : Utrum totalis scientiæ naturalis debeat assignari unum subjectum proprium. Foll. III, coll. b, c et d.

considère en cette science, et parce que toutes les autres choses que l'on y considère, en vertu des rapports sous lesquels on les considère, se trouvent attribuées à cette première chose. Cette chose-là, quelle qu'elle soit, nous l'appellerons le sujet qui doit être proprement assigné à cette science.

» De là se tire notre seconde conclusion principale : A la totalité de la Physique, bien plus, à toute science prise en sa totalité, il faut assigner un sujet propre...

» Ce sujet est ainsi appelé parce que, sans être transcendant aux bornes de la science dont il s'agit, il est le genre le plus commun entre tout ce qui est considéré en cette science ; en ce qu'il joue le rôle de sujet à l'égard des principes et des plus communes passions de cette science ; en ce que rien n'est considéré en cette science, si ce n'est comme ayant attribution à ce sujet. Alors, en vertu de l'unité de ce sujet, la science entière peut être dite une, bien qu'elle soit la réunion d'une foule de choses, et de choses fort diverses. De même, à cause de l'unité du chef, une foule d'objets, et d'objets fort divers, comme des soldats, des serviteurs, des chevaux, des équipages, des chariots peuvent être appelés une armée, parce que tous ces objets ont attribution à un chef-unique.

» C'est de cette manière qu'une certaine chose est appelée le sujet propre et adéquat d'une science ; non pas que cette chose soit expressément contenue en toutes les conclusions de cette science ; mais parce qu'en chaque conclusion, il y a quelque chose qui est considéré sous le rapport par lequel elle a attribution à ce sujet, soit que cette chose fasse partie de ce sujet, ou qu'elle en soit une passion, ou quelle soit le principe d'une semblable passion, ou qu'elle ait, à l'égard de ce sujet, quelqu'une des multiples autres attributions [que l'on peut imaginer.] »

La critique de Guillaume d'Ockam avait pulvérisé chaque science au point de la réduire à un ramas de conclusions isolées les unes des autres. Jean Buridan s'est efforcé de mettre à l'abri de cette critique la thèse traditionnelle qui assure l'unité de chaque science en rattachant, directement ou indirectement, à un sujet unique, toutes les conclusions que formule cette science. Après lui, cette thèse ne trouvera plus que des partisans en la Scolastique parisienne.

Suivant l'usage établi, l'être mobile est le sujet propre qu'il assigne [1] à la Science physique.

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. I, quæst. III : Utrum ens mobile sit subjectum totius scientiæ naturalis vel quid aliud.

C'est par la considération de ce sujet que le Philosophe de Béthune marque la distinction entre la Physique et la Mathématique [1].

« Tout terme qui appartient à la Physique, s'il est parfaitement défini comme appartenant à la Physique, est défini par l'un des termes : mouvement, changement, mouvoir, être mû ou par quelque autre terme qui, en sa propre signification, implique l'un de ces termes : mouvement, changement ou un terme équivalent....

» Aucun terme mathématique, s'il est défini d'une manière précise sous le rapport en vertu duquel il appartient à la Mathématique, ne peut être défini par ces termes : mouvement, changement. En effet, aux raisons des nombres et des grandeurs, en tant que l'on se propose d'en connaître la mesure et de savoir en quels rapports ils sont les uns aux autres, il n'importe aucunement que ces objets se meuvent ou ne se meuvent pas, qu'ils résident ou non en des substances mobiles. Selon les rapports des nombres, quatre serait aussi bien le double de deux, que ces nombres fussent en mouvement ou en repos ; et de même [que les figures soient mobiles ou non], le triangle continue d'avoir trois angles, la diagonale du carré à fournir un carré de surface double et ainsi de suite. Ainsi donc, celui qui définit d'une manière purement mathématique ne doit aucunement se mêler de ces termes : mouvement, changement, etc.

» De là suit cette conclusion que nulle Science physique n'est Science mathématique et réciproquement.... »

Ces principes, affirmés par Aristote, étaient unanimement reçus des mathématiciens grecs ; on sait avec quel soin Euclide évitait d'introduire, dans les définitions et dans les démonstrations de sa Géométrie, les considérations de points et de lignes mobiles que nous y admettons si volontiers aujourd'hui ; et si Archimède usait de la Cinématique comme moyen d'invention, il ne regardait point ses raisonnements comme propres à satisfaire le mathématicien tant qu'il n'en avait pas chassé toute notion de mouvement.

C'est donc une pensée bien caractéristique de la Science hellénique que nous venons de retrouver, si nettement formulée, dans le livre de Buridan.

« Mais au sujet de ce que nous venons de dire s'élève un doute ; il est relatif aux sciences intermédiaires, comme l'Astronomie, la Perspective [2] et la Musique.... Solution de ce doute : Je dis que

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. II, quæst. VI : Utrum naturalis differt a mathematico per hoc quod naturalis definit per motum et mathematicus sine motu. Fol. XXXIIII, coll. b, c et d.

2. C'est-à-dire l'Optique.

tout le monde regarde ces sciences comme des sciences qui ne sont ni purement physiques, ni purement mathématiques mais qui, d'une certaine façon, sont intermédiaires entre les unes et les autres ; on ne doit point, en effet, les appeler purement mathématiques, car c'est au mouvement qu'elles appliquent des termes purement mathématiques ; on ne doit pas, non plus, les appeler purement physiques, car elles tirent leurs démonstrations de conclusions et de principes qui appartiennent aux pures Mathématiques, bien qu'elles appliquent ces principes et ces conclusions à des termes physiques.

» Mais alors il y a doute entre les docteurs pour savoir si on les doit appeler sciences plus physiques que mathématiques ou plus mathématiques que physiques. Sur ce point, Saint Thomas et le Commentateur se prononcent en sens contraires....

» A ce sujet, on peut dire que, dans le cas dont il s'agit, la dénomination attribuée à la science tient davantage aux principes dont les démonstrations sont tirées et dont elles reçoivent leur force que des espèces auxquelles appartiennent leurs termes. Or il est certain qu'en ces sciences, pour prouver certaines conclusions, on procède souvent à partir de principes et de conclusions qui appartiennent à la Physique ou qui sont tirés de la Physique ; par là, ces sciences seraient plutôt physiques ; mais souvent aussi, afin de prouver d'autres conclusions, on use de principes dont l'origine et la force se tirent des Mathématiques pures ; par là, ces sciences sont plutôt mathématiques. Ainsi l'Astronomie qui traite des mouvements des astres est, la plupart du temps, plutôt mathématique ; au contraire, la plus grande partie de l'Astrologie judiciaire est physique. »

Cette discussion donne, croyons-nous, une idée fort exacte de l'esprit de Buridan ; esprit juste et précis qui sait fort bien, en une question douteuse, peser le pour et le contre ; mais aussi esprit équilibré qui se résout à demeurer en balance lorsque aucune des deux opinions examinées ne lui parait avoir assez de poids pour l'emporter.

B. — *La dépendance des diverses sciences à l'égard de la Métaphysique.*

Assigner à chaque science le sujet qui lui est propre, c'est distinguer exactement les diverses sciences les unes des autres ; Buridan s'est attaché à marquer la distinction de la Physique et de la Mathématique ; il l'a fait suivant la tradition péripatéticienne la plus pure.

C'est encore cette tradition qui le dirige lorsqu'il veut marquer la dépendance que les diverses sciences ont les unes à l'égard des autres et, particulièrement, celles qu'elles ont toutes à l'égard de la Métaphysique. Il nous donne, d'ailleurs, en l'accomplissement de cette tâche, mainte preuve de la finesse et de la justesse de son intelligence.

Il admet pleinement, selon la doctrine d'Aristote, que toute science, sauf la Métaphysique, tire ses principes de quelque science antérieure ; que c'est le rôle particulier de la Métaphysique de se donner à elle-même ses propres principes et, en même temps, de fournir leurs premiers principes aux autres sciences.

« De tous les termes [1] la Métaphysique forme les propositions qu'elle démontre et aussi celles par lesquelles elle démontre ; mais il n'en est pas de même du géomètre ; ce n'est pas au géomètre, en effet, c'est au métaphysicien qu'il appartient de rechercher quelle chose est un triangle, ce que c'est que d'avoir trois angles, et si c'est la même chose d'être un triangle et d'avoir trois angles. » Ainsi c'est à la Métaphysique qu'il appartient de rechercher quelle est la nature, quelle est la valeur des axiomes de la Géométrie.

Comme, en toute science, on invoque des principes qui sont empruntés à la Métaphysique, celui qui étudie une science quelconque est amené de temps en temps, pour en discuter les principes, à faire de la Métaphysique ; il ne faut pas qu'il se méprenne sur la nature de la besogne qu'il accomplit alors ; il quitte le rôle qui lui est propre pour jouer, pendant quelque temps, celui de métaphysicien. « On a l'habitude, dans les sciences spéciales, dit Buridan [2], de traiter certaines questions métaphysiques parce que ces sciences spéciales sont tenues de supposer que ces questions ont été, au préalable, déterminées par la Métaphysique. De même, en l'art médical, les médecins ont accoutumé de traiter par la Physique une foule de questions spéculatives, parce que les médecins ont besoin d'emprunter à une science plus élevée la solution de ces questions ; et lorsqu'ils ne les trouvent pas toutes traitées dans les livres consacrés à cette science supérieure, ils s'élèvent jusqu'à les traiter eux-mêmes et revêtent la manière de faire de la science supérieure. »

Pour marquer la dépendance de toutes les sciences théoriques à l'égard de la Métaphysique, Buridan prend volontiers comme

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. I, quæst. I, fol. II, col. d.
2. Buridan, *loc. cit.*

exemple celle de toutes ces sciences où la subordination dont il s'agit se laisse le moins aisément reconnaître, la Mathématique. C'est, pour lui, l'occasion d'émettre, au sujet de la méthode mathématique, des réflexions pleines de sens et qui valent d'être reproduites.

Pour posséder la science parfaite de quelque effet, est-il nécessaire d'en connaître toutes les causes ? C'est afin de répondre à cette question que Jean Buridan formule les conclusions suivantes [1] :

« La première conclusion est celle-ci : Pour connaître parfaitement, en manière de conclusion, cette conclusion : Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, il n'est pas nécessaire de connaître d'une manière particulière toutes les causes des triangles. Cette conclusion, en effet, est parfaitement connue, à titre de conclusion, à l'aide de démonstrations d'où elle se conclut évidemment à partir de prémisses évidentes... Cependant, les démonstrations qui aboutissent évidemment à ladite conclusion ne font aucune mention spéciale de Dieu, de l'intelligence humaine et de beaucoup d'autres choses qui sont les causes de toutes les conclusions et de tous les triangles.

» Une seconde conclusion peut être posée, qui est celle-ci : Ladite conclusion, même à titre de conclusion, n'est pas connue parfaitement par la seule Géométrie. En voici la raison : Une conclusion n'est pas connue d'une manière entièrement démonstrative, à moins que les prémisses n'en soient connues par elles-mêmes ou démontrées à partir de vérités connues par elles-mêmes... Mais les principes de la Géométrie, dont il faut faire usage pour démontrer cette conclusion-là et toutes les autres conclusions géométriques, ne sont pas connus par eux-mêmes ; beaucoup d'entre eux, au contraire, sont douteux, à moins qu'une autre science ne les fasse connaître.

» Je fais cette déclaration, parce que c'est un grand sujet de doute, et fort agité chez les Anciens, de savoir si un corps est composé de points indivisibles ou s'il est, au contraire, divisible en parties qui demeurent toujours divisibles. Or ce doute, le géomètre ne le peut traiter par sa propre science ; il faut, qu'il soit traité par la Physique ou par la Métaphysique. Et cependant, le géomètre est tenu de supposer qu'un continu ne se compose pas d'indivisibles ; car s'il était composé d'indivisibles, presque toutes

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. I, quæst. V, fol. VI, col. d, et fol. VII, col. a.

les conclusions de la Géométrie seraient fausses. Cette conclusion-ci, en effet, serait fausse : Toute ligne peut être divisée en parties égales ; car une ligne composée de parties indivisibles ne pourrait toujours être divisée de la sorte ; partant, toutes les conclusions qui suivent celles-là et qui en dépendent seraient fausses ou douteuses. Bien plus ! La première conclusion de la Géométrie est fausse et, par conséquent, il en est de même des autres ; les géomètres supposent, en effet, qu'en tout cercle, toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales entre elles ; par là, ils admettent que tout cercle a un centre qui est vraiment le milieu du cercle par suite de son équidistance à la circonférence ; or cela serait faux si une ligne se composait d'indivisibles ; qu'ils prennent, en effet, un cercle dont le diamètre soit composé de quatre points ; aucun de ces points ne serait un semblable milieu. Ainsi tous les principes admis en Mathématiques et toutes les conclusions qui y sont prouvées supposent cette proposition douteuse que le corps n'est pas composé d'indivisibles ; cette proposition n'est connue que par le moyen d'une autre science.

» De là je déduis, à titre de corollaire, cette troisième conclusion : La Mathématique n'est pas la plus certaine de toutes les sciences ; il faut, en effet, que les principes des démonstrations soient mieux connus, plus certains, plus dignes de confiance que les conclusions ; or les principes des Mathématiques sont des conclusions qui doivent être éclaircies et prouvées en une autre science ; il faut donc que cette autre science soit plus certaine que les Mathématiques ; c'est pourquoi Aristote, au préambule de la Métaphysique, prouve que la science qui, d'une manière absolue, est la plus certaine, ce n'est pas la Mathématique, mais la Métaphysique.

» Mais alors, pourquoi le Commentateur dit-il que les démonstrations mathématiques occupent le premier rang dans l'ordre de la certitude ? Pourquoi tous proclament-ils que la Mathématique est la plus certaine de toutes les sciences ? Je réponds que cela n'est pas vrai d'une manière absolue. Si l'on parle ainsi, c'est qu'une fois admis les principes des Mathématiques, la méthode suivie pour démontrer les conclusions mathématiques à partir de ces principes est la plus certaine et la plus ordonnée qui soit. Mais si nous voulons connaître parfaitement une conclusion mathématique, il nous faut connaître parfaitement les prémisses par le moyen desquelles elle est établie, et cela en remontant jusqu'aux premiers principes mathématiques ; et si, à son tour, un de ces

principes n'est pas de lui-même [1] connu, mais est susceptible de démonstration, il nous faut connaître au préalable les prémisses par lesquelles on le démontre ; et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous arrivions à des principes connus par eux-mêmes et indémontrables ; alors, mais alors seulement, cette conclusion mathématique sera parfaitement connue. C'est ainsi qu'une conclusion mathématique peut être parfaitement connue à titre de conclusion (*per modum conclusionis*). »

La connaissance parfaite, *à titre de conclusion*, d'une proposition mathématique ne suppose aucunement la connaissance de toutes les causes de cette proposition ; Buridan nous l'a dit. Il y a plus; en bien des cas, la connaissance de cette proposition, telle que nous la donne la démonstration mathématique, n'implique même pas la connaissance des causes proprement mathématiques de cette conclusion. La remarque est d'importance et mérite qu'on y insiste.

Aux *Seconds Analytiques*, Aristote a distingué deux sortes de démonstrations : celle qui se donne par τὸ ὅτι (*quia*) et celle qui se donne par τὸ διότι (*propter quid*) ; cette dernière est la plus parfaite ; elle ne nous fait pas seulement connaître qu'une chose est ; elle nous apprend par quelles causes cette chose est. Les Scolastiques avaient accoutumé de prendre la démonstration mathématique pour exemple de cette preuve par τὸ διότι. « Assurément, dit Buridan [2], il me semble qu'il y a là quelque chose de bien douteux touchant les démonstrations mathématiques ; nous disons communément que ce sont des démonstrations *propter quid* ; cependant, ni les prémisses ni le moyen terme ne désignent la cause de la conclusion ; par exemple, on démontre que les trois angles d'un triangle valent deux droits, par ce fait que l'angle extérieur est égal à la somme des deux angles intérieurs non adjacents ; mais ce n'est pas la cause de la vérité de la conclusion ; en effet, lors même qu'il n'y aurait pas d'angle extérieur, lors même que tous les angles extérieurs à ce triangle seraient anéantis, ce triangle n'en aurait pas moins trois angles dont la somme vaut deux droits.

» Pour moi, je crois qu'ordinairement, dans les démonstrations mathématiques, la chose signifiée par le moyen-terme n'a pas une relation de cause à effet avec les choses que signifient les termes de la conclusion, non plus qu'une relation d'effet à cause, comme il arrive parfois dans les démonstrations physiques *propter quid*.

1. Au lieu de : *per se*, le texte dit : *perfecte*.
2. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. II, quæst. IV ; fol. VI, col. b.

Il est bien vrai que la Lune est éclipsée parce que la Terre est interposée entre le Soleil et la Lune ; mais, à proprement parler, il n'est pas vrai que la somme des angles d'un triangle vaille deux angles droits parce que l'angle extérieur est égal à la somme des angles intérieurs non adjacents, car cela aurait lieu lors même qu'il n'y aurait pas d'angle extérieur.

» Bien que, de la part des choses signifiées par les termes de la démonstration, il n'y ait pas relation de cause à effet, nous avons coutume d'appeler ces démonstrations mathématiques des démonstrations *propter quid* parce que nous portons seulement notre attention sur la causalité d'une connaissance à l'égard d'une autre connaissance ; nous nommons alors démonstration *propter quid* celle qui, à partir de propositions naturellement plus évidentes et mieux connues, procède à des propositions douteuses et inconnues qu'elle nous fait connaître par le moyen de ces propositions mieux connues.

» Ainsi en est-il en Mathématiques. Mais là où c'est entre les choses mêmes qu'il y a relation de cause à effet, c'est tout autrement que nous distinguons la démonstration *propter quid* de la démonstration *quia*. »

Si l'on songe au caractère artificiel de la plupart des démonstrations de la Géométrie ancienne ; si l'on observe combien rares étaient les circonstances où, pour établir une proposition, elle faisait appel à des prémisses qui rendissent manifestes la cause et la raison d'être de cette proposition, on ne peut pas ne pas être frappé de la justesse des remarques de Buridan.

La *Logique de Port-Royal* a donné, sur la Méthode, un traité dont les auteurs écrivaient[1] : « La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions a été tirée d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clerselier a eu la bonté de prêter. » Or, en ce traité, on lit[2] : « Les géomètres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant ; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénètre par des raisons prises de la nature de la chose même pourquoi cela est vrai. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, et cherche encore une plus grande connaissance que celle qu'il a ; ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie

1. *La logique ou l'art de penser*, IVe Partie, Ch. II (en note).
2. *Op. laud.*, IVe Partie, Ch. IX, premier défaut.

science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite. » Et en effet, cette observation est comme la source de toute l'étude critique qu'Arnauld et Nicole, inspirés par Descartes, font de la méthode mathématique. Assurément, il n'est aujourd'hui aucun géomètre qui ne reconnaisse la justesse de leurs préceptes et qui ne s'efforce d'y conformer ses déductions. Mais les auteurs de *La Logique* et Descartes se doutaient-ils qu'ils venaient de développer une remarque formulée au XIV^e^ siècle par Jean Buridan ?

Parmi les réflexions sur la méthode mathématique que nous avons rapportées, il en est plus d'une que l'on retrouverait en l'*Esprit géométrique* ; et, bien souvent, le philosophe de Béthune pourrait, sans trop de désavantage, soutenir la comparaison avec Pascal.

Au XIV^e^ siècle, on trouve des logiciens qui ont parlé des principes des Mathétiques avec une justesse et une précision inattendues ; plus d'une fois, Walter Burley, Grégoire de Rimini, Jean Buridan, Albert de Saxe nous étonneront par la rigueur avec laquelle ils discourent de notions aussi délicates que la notion de limite ou la notion d'infini mathématique ; au XVII^e^ siècle, les grands inventeurs du calcul infinitésimal seront bien loin d'atteindre à cette parfaite exactitude de la pensée et du langage.

Nous avons taxé cette exactitude d'inattendue et de surprenante ; en effet, devait-on l'espérer d'hommes qui n'avaient, en Arithmétique et en Géométrie, que les connaissances les plus élémentaires ? Pour que leur indigence en faits mathématiques s'alliât à une pareille maîtrise en l'art de discuter les principes, il fallait que les exercices de logique formelle, accomplis au cours du *trivium*, eussent singulièrement trempé, affiné et assoupli la raison de ces hommes.

C. — *Jean Buridan et la théorie occamiste de la connaissance.*

Nous avons entendu, jusqu'ici, Jean Buridan émettre, au sujet des diverses sciences, des réflexions pleines de sens et de pénétration ; mais il n'est rien, en ces réflexions, qui ne s'accorde fort bien avec la tradition péripatéticienne. Le philosophe de Béthune ignore-t-il donc les vives critiques qu'un Guillaume d'Ockam, qu'un Nicolas d'Autrecourt ont adressées à la théorie aristotéli-

cienne de la connaissance ? Ou bien, ces critiques, les tient-il pour nulles et non avenues ?

Ces critiques, Buridan va nous montrer qu'il les connaît fort bien ; il va nous dire, aussi, pourquoi il les regarde comme sans efficacité.

Il sait que divers philosophes ont soutenu cette opinion [1] : « Il paraît universellement impossible que, de la connaissance d'une chose, nous puissions tirer la connaissance d'une autre chose. » Des arguments invoqués en faveur de cette opinion, il présente une énumération qu'il conclut en ces termes : « Je me reprends à prouver qu'une chose ne nous peut être connue par une autre chose. D'une chose à une autre, en effet, on ne peut passer par une déduction évidente, pour la raison suivante : Une déduction n'est évidente que par réduction au premier principe ; or une telle déduction ne peut être ramenée au premier principe, car le fondement du premier principe, c'est la contradiction, et la contradiction ne peut être que du même par rapport au même, aussi bien selon la chose que selon le mot (*et contradictio debet esse ejusdem de eodem et secundum rem et secundum nomen*) ; si donc A et B sont différents l'un de l'autre, jamais il ne pourra être contradictoire que A soit et que B ne soit pas ; partant, la déduction qui dit : A est, donc B est, ne saurait être évidente... »

« Cette question, poursuit Buridan, et les arguments cités à son endroit impliquent en eux plusieurs difficultés. Une de ces difficultés est la suivante : La connaissance d'une chose peut-elle provenir de la connaissance d'une autre chose ? Il y a deux sortes de connaissances : La connaissance incomplexe et la connaissance complexe. Or, au sujet de la connaissance incomplexe, certains disent qu'aucune connaissance incomplexe n'est produite par une autre ; une connaissance, en effet, ne se forme pas à partir d'une autre si ce n'est en vertu d'un raisonnement (*consequentia*) ; mais un raisonnement va toujours du complexe au complexe.

» En second lieu, ces personnes déduisent de là, à titre de corollaire, que nous ne connaissons aucune substance par connaissance incomplexe ; nous ne parvenons, en effet, à la connaissance des substances que par la connaissance des accidents, partant, en vertu d'un raisonnement, raisonnement qui ne peut porter que sur des complexes. »

En ces thèses, nous reconnaissons clairement celles que le

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. I, quæst. IV, fol. IV, col. d, et fol. V, col. a.

disciple d'Ockam prêtait à son maître, celles aussi que Nicolas d'Autrecourt formulait avec une si tranchante netteté. Ces thèses, Buridan se propose de les combattre ; c'est à la dernière qu'il s'attaque tout d'abord.

« Je ne donne pas mon assentiment à cette opinion, dit-il, et, contre elle, je pose deux conclusions :

» Voici la première : Il est des connaissances incomplexes qui se forment au moyen d'autres connaissances incomplexes.

» Il y a, en effet, des connaissances intellectuelles incomplexes ; or toute connaissance intellectuelle se forme à partir d'une autre connaissance ; il y a donc des connaissances incomplexes qui se forment à partir d'autres connaissances. Il faut bien qu'on accorde la majeure de ce raisonnement ; et si quelque chercheur de chicanes la voulait nier, il accorderait bien, du moins, qu'il existe quelque connaissance intellectuelle complexe ; or il faut que cette connaissance complexe soit composée de connaissances simples ; en effet, elle ne se divise pas à l'infini, à la façon d'un continu ; d'autre part, la connaissance intellectuelle n'est pas composée de connaissances sensibles ; donc cette connaissance intellectuelle complexe est composée de connaissances intellectuelles simples. La mineure de notre raisonnement principal est également manifeste ; en effet, il faut, tout au moins, que la première connaissance intellectuelle se forme à partir d'une connaissance sensible ; et, d'une manière entièrement générale, il faut que toutes nos connaissances intellectuelles se forment, d'une manière médiate ou immédiate, au moyen de la connaissance sensible...

» Notre seconde conclusion est celle-ci : De la substance, nous avons un concept simple, car le concept d'homme, d'où se tire ce terme : l'homme substantiel, est un concept de substance. »

Buridan fait clairement constater à ses adversaires que leurs conclusions sont inacceptables ; mais où donc gît le défaut qui rend caduque toute leur critique ? Ce défaut, il ne le mettra pas moins nettement en évidence. Ils ont admis que l'esprit humain n'avait à sa disposition, pour passer d'une connaissance à une autre connaissance, qu'une seule voie, celle du raisonnement ; et c'est de l'analyse du raisonnement que leurs thèses ont tiré tout ce qui les appuie. Le philosophe de Béthune vise tout aussitôt à la ruine de ce fondement.

« Une connaissance, dit-il [1], peut se tirer d'une autre sans

1. Buridan, *loc. cit.*, fol. V, coll. b et c.

qu'il y ait déduction (*consequentia*) d'une proposition à une autre proposition ou à plusieurs autres propositions ; cela peut avoir lieu de quatre manières.

» Cela peut avoir lieu, tout d'abord, d'une manière objective (*objective*). Il y a, en effet, dans le sens extérieur, certaines connaissances qui jouent le rôle d'objets à l'égard de la connaissance du sens commun ; et de même, la connaissance sensible se comporte à la façon d'un objet à l'égard de la connaissance intellectuelle.

» Secondement, cela se produit, comme dit Avicenne, d'une manière évocatrice (*elicitive*) ; d'une perception sensible de couleur, de figure ou de mouvement, le jugement (*virtus æstimativa*) évoque une intention non sensible, celle d'amitié ou d'inimitié, par exemple ; ainsi, à la vue du loup, la brebis est saisie de crainte, elle s'enfuit et suit le berger. Cela n'a rien d'étonnant ; l'âme est, en effet, une puissance plus noble que le feu ; or le feu, en engendrant la chaleur, peut, par l'intermédiaire de la chaleur qu'il a engendrée, produire ensuite la légèreté et la rareté ; il est donc raisonnable que l'âme puisse, au moyen d'une notion, en engendrer ensuite une autre qui soit la suite naturelle de la première.

» D'une troisième façon, cela se fait par abstraction (*abstractive*). J'ai, tout d'abord, un concept qui représente, tout ensemble et sans les distinguer, une substance et un accident ; lorsque, par exemple, je perçois du blanc, je ne perçois pas la seule blancheur, mais une chose blanche ; puis ensuite, je perçois que cette chose change et passe du blanc au noir ; par là, je juge que cette chose est différente de la blancheur ; alors, l'intelligence a naturellement le pouvoir de départager cette confusion [de la première perception] et de concevoir la substance, abstraction faite de l'accident, ainsi que l'accident, abstraction faite de la substance ; de l'un comme de l'autre, elle peut former un concept simple. C'est aussi de la sorte que le concept universel se forme, par abstraction, à partir du concept singulier, comme on le verra au troisième livre *De l'âme* et au septième de la *Métaphysique*.

» Enfin, d'une quatrième manière, au moyen de deux concepts simples, l'intelligence peut tirer un troisième concept simple, en formant une proposition. Si l'intelligence, en effet, possède les deux concepts simples A et B, elle est libre de former cette proposition : A est B, ou celle-ci : A n'est pas B. Une telle proposition n'est pas exclusivement composée des concepts A et B ; il s'y ajoute quelque chose qui est signifié par la copule affirmative ou

négative ; sinon une même proposition serait à la fois affirmative et négative, puisque le tout est la même chose que les parties [et que chacune des deux propositions précédentes contiendrait uniquement les deux mêmes concepts A et B]. S'il n'en était pas ainsi, rien ne correspondrait, dans l'esprit, à cette phrase incomplète : homme blanc, ou à cette proposition : un homme est blanc. Ce troisième élément concurrent est forcément un concept simple qui n'est ni A ni B, ni A et B pris ensemble ; c'est un concept distinct qui est l'élément formel de la proposition mentale, c'est par la diversité de leurs éléments formels que les deux propositions mentales, l'une affirmative et l'autre négative, relatives au même sujet et au même attribut, se distinguent l'une de l'autre. Ce concept simple, l'intelligence le forme à partir des deux concepts A et B, soit que ceux-ci concourent effectivement à la formation de ce troisième concept, soit qu'ils aient, à son égard, quelque autre sorte de causalité ; mais l'intelligence le forme sans aucun raisonnement qui aille d'une proposition à une autre proposition ou à plusieurs autres propositions.

» De ce que nous venons de dire résulte clairement la non-valeur de la raison invoquée par cette opinion en faveur du corollaire qu'elle prétendait démontrer et, partant, la non-valeur du corollaire lui-même.

» Cela vu au sujet des concepts incomplexes, sachons que quelques personnes ont une opinion semblable même des concepts complexes ; de ce que ceci existe, il est impossible, croient-ils de savoir que cela existe, si ceci est autre chose que cela. Ils le prouvent, tout d'abord, en disant qu'il n'est pas de raisonnement évident qui ne puisse être ramené au premier principe, selon l'argument précédemment cité.

» Ils le prouvent encore parce qu'il leur paraît impossible de démontrer une conclusion quelconque où le verbe : *est*, pris comme second adjacent, soit affirmé d'un sujet quelconque ; on ne peut trouver, en effet, de moyen terme qui, en ce qui concerne ce sujet, soit plus connu que le verbe : *est* ; partant, nous voyons tout aussitôt que le syllogisme renfermerait une pétition de principe.

» Je veux démontrer, par exemple, que A est, et je construis le syllogisme suivant : B est ; or A est B ; donc A est ; il est certain que dans la mineure [A est B], j'admets déjà que A est ; je ne puis savoir, en effet, que A est B, si je ne sais auparavant que A est. De même, en un syllogisme concluant, il ne doit pas arriver que la conclusion résulte, de la majeure, en vertu même de la

forme de cette proposition, sans la mineure, non plus que de la mineure sans la majeure. Mais de cette proposition : A est B, résulte que A est [sans aucune intervention de la majeure : B est]. Donc cette proposition : A est B, ne peut servir de prémisse à un syllogisme destiné à démontrer que A est.

» Aristote, leur objecte-t-on, a cru démontrer l'existence d'une matière première, d'un premier moteur, d'une première cause, en démontrant qu'il est nécessaire de s'arrêter dans la série des causes ; ils répondent qu'il n'en est pas ainsi ; Aristote, à leur avis, a simplement démontré qu'une certaine matière est la matière première, qu'un certain moteur est le premier moteur, qu'une certaine cause est la première cause.

» Je ne crois pas que cette opinion soit vraie et je lui oppose deux conclusions.

» La première est qu'il y a des sujets dont on peut démontrer ce verbe : *est*, pris comme second adjacent. »

Laissons de côté les considérations par lesquelles Buridan, à l'encontre de quelques émules de Nicolas d'Autrecourt, établit cette première conclusion, et venons de suite à celle qu'il oppose à Nicolas d'Autrecourt lui-même.

« La seconde conclusion que je formule contre eux, dit-il [1], c'est qu'il n'est pas nécessaire que toute prémisse de démonstration soit connue et rendue évidente par réduction au premier principe. Il y a, en effet, une foule de principes de démonstrations qui nous sont connus par le sens ou par la mémoire ou par l'expérience, sans qu'il faille les démontrer autrement, comme on le voit par le second livre des *Seconds Analytiques*.

» En outre, on ne peut procéder à l'infini dans la suite des démonstrations, comme le montre le premier livre des *Seconds Analytiques*. Il est donc nécessaire d'arriver à une [première] démonstration dont les prémisses ne soient, ni l'une ni l'autre, démontrées ni démontrables ; et comme, à cette démonstration, il faut au moins deux prémisses, ou bien ni l'une ni l'autre de ces deux prémisses ne sera le premier principe, ou bien l'une au moins d'entre elles ne sera pas le premier principe ; quelle que soit l'alternative que l'on adopte, cette prémisse qui n'est pas le premier principe est connue et suffit à démontrer sans qu'elle ait besoin d'être prouvée par le premier principe.

» Il y a plus ; au premier livre des *Seconds Analytiques*, Aristote démontre que, nécessairement, les principes indémontrables

1. Buridan, *loc. cit.*, fol. V, col. d.

des démonstrations ne peuvent être beaucoup moins nombreux que les conclusions ; l'y verra qui voudra. »

Buridan a fort bien discerné le point faible de la critique de Nicolas d'Autrecourt comme il avait discerné le point faible de la critique d'Ockam ; l'erreur des deux auteurs est, d'ailleurs, la même : ils exagèrent tous deux l'importance du rôle que le raisonnement joue dans l'acquisition de nos connaissances. Ockam pense que le raisonnement seul peut, d'une connaissance, tirer une autre connaissance. Autrecourt exige, de tout syllogisme concluant, que les prémisses en soient, par une suite ininterrompue de déductions, issues d'un premier principe unique qui est le principe de non-contradiction. Au premier, Buridan riposte que l'esprit humain possède des moyens multiples de passer, sans aucun raisonnement, d'une connaissance à une autre connaissance. Au second, il déclare que le principe de non-contradiction n'est pas le premier principe unique des raisonnements concluants, qu'il existe une multitude de premiers principes très certains, bien qu'indémontrables, tirés par nous des enseignements du sens, de la mémoire et de l'expérience.

Le moyen de couper court à la dissolvante critique de l'Occanisme, dont le septicisme absolu serait l'inévitable conséquence, c'est de refuser aux démarches discursives et syllogistiques de l'intelligence le pouvoir exclusif d'atteindre la vérité, c'est de reconnaître ce même pouvoir à d'autres méthodes plus directes et plus rebelles à l'analyse ; c'est par ces dernières que procède cette sorte d'instinct du vrai dont notre esprit est doué. Aussi Buridan écrit-il [1], en achevant la remarquable question que nous venons d'étudier :

« Souvent des évidences certaines se produisent en nous par une inclination naturelle de l'esprit vers la vérité. De même, en effet, que le feu est naturellement porté à échauffer, pourquoi notre esprit ne pencherait-il pas à donner son assentiment à une multitude de vérités, à le refuser à une multitude d'erreurs ? C'est ainsi qu'il consent aux principes et qu'il refuse son consentement aux propositions qui contredisent à ces principes, et cela sans aucune preuve ni réfutation. — *Sæpe certæ fiunt nobis evidentiæ ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem. Si enim ignis naturaliter inclinatus sit ad calefaciendum, quare non esset intellectus noster naturaliter inclinatus ad assentiendum multis veris et ad dissentiendum multis falsis ? Sic enim assentit principiis et dissentit oppositis eorum, sine probatione vel improbatione.* »

1 Buridan *loc. cit.*, fol. VI, col. c.

A plusieurs reprises, Buridan a invoqué l'autorité des *Seconds Analytiques* ; on y trouverait, en effet, particulièrement en ce qu'Aristote dit de l'induction, maint texte propre à confirmer l'opinion du philosophe de Béthune ; c'est assez dire qu'on en trouverait également chez ceux des Scolastiques qui, depuis Robert Grosse-Teste, ont commenté les *Seconds Analytiques* ou s'en sont inspirés ; il est bien clair, d'ailleurs, que les maîtres de l'École n'ont pu philosopher sans recourir sans cesse, d'une manière plus ou moins consciente et avouée, à l'induction. Ce n'est donc pas par la lettre que la doctrine de Jean Buridan s'écarte de la tradition péripatéticienne ; c'est par l'esprit.

L'*Organon* avait été connu, de la Chrétienté latine, bien longtemps avant les *Seconds analytiques*. Pendant des siècles, on s'était appliqué, dans les écoles, à syllogiser suivant les règles du Philosophe, avant de connaître ce qu'il avait pu dire de l'induction. Par les exercices dialectiques du *Trivium*, la Logique aristotélicienne avait fait des Scolastiques des raisonneurs avant tout ; ils n'accordaient leur confiance qu'au syllogisme rigoureusement déduit ; *consequentia tenet* ! tel était le cri par lequel leur raison manifestait la satisfaction d'avoir conquis la vérité ; s'ils pratiquaient l'induction, c'est à regret et comme en cachette ; ils avaient honte de n'avoir pas à produire une déduction probante.

Ce qui caractérise la doctrine de Buridan, c'est la joie franche avec laquelle elle constate, en notre intelligence, la faculté de saisir la vérité, de fuir l'erreur, et cela d'une manière immédiate, sans passer par les détours du raisonnement ; c'est la fierté avec laquelle elle annonce ce penchant naturel au vrai comme une marque de la noblesse de notre esprit.

Ce changement d'attitude a sa raison d'être ; la confiance exclusive en la méthode déductive, incapable, à elle-seule, d'assurer la certitude à la Philosophie, avait abouti au désastre qui se pouvait prévoir ; la Philosophie tout entière sombrait, engloutie par le Scepticisme d'Ockam et de Nicolas d'Autrecourt ; en cette appréhension directe du vrai qui est l'induction, Jean Buridon reconnut la planche de salut ; il la prit pour soutien de la Science.

D. — *La méthode inductive en Physique.*

L'induction seule peut établir les principes nombreux sans lesquels la déduction serait impuissante à prouver aucune vérité. Trop clairement notre auteur a formulé cet axiome pour qu'il risque de le perdre de vue au cours de ses recherches diverses.

Nous le lui entendrons rappeler, par exemple, lorsqu'il voudra établir que le vide ne peut être produit d'une manière naturelle ; voici ce qu'il dira à ce propos [1] :

« En Physique, toute proposition universelle doit être accordée comme un principe lorsqu'elle peut être prouvée par induction expérimentale, et cela de la manière suivante : En un certain nombre de cas singuliers, on trouve manifestement que cette proposition est vérifiée et si jamais, en aucun cas singulier, elle ne rencontre d'objection. Aussi Aristote dit-il fort bien que nous recevons et connaissons une multitude de principes par le sens, la mémoire et l'expérience. Il y a plus ! Nous n'avons pas pu savoir d'une autre manière [2] que tout feu est chaud.

» C'est par une telle induction expérimentale qu'il nous apparaît qu'aucun lieu n'est vide. Partout, en effet, nous trouvons quelque corps naturel, soit de l'air, soit de l'eau, soit autre chose. Nous expérimentons, en outre, que nous ne pouvons séparer deux corps l'un de l'autre sans qu'un troisième corps vienne se mettre entre eux. Si, par exemple, on bouchait tous les trous d'un soufflet si parfaitement que l'air n'y pût pénétrer, nous ne pourrions jamais soulever, en les écartant l'une de l'autre, les parois du soufflet ; vingt chevaux même n'y parviendraient pas, alors que dix d'entre eux tireraient d'un côté et dix de l'autre ; jamais les parois du soufflet ne se sépareraient l'une de l'autre, à moins qu'il ne se produisit quelque rupture ou quelque perforation qui permît à un autre corps de se glisser entre elles. Vous expérimentez encore la même chose avec un chalumeau dont vous mettez un orifice dans du vin et dont vous portez l'autre orifice à votre bouche ; en aspirant l'air qui se trouve dans le chalumeau, vous attirez le vin, vous le mouvez vers le haut, bien qu'il soit grave ; il faut, en effet, qu'un autre corps suive immédiatement l'air que vous aspirez, afin qu'il n'y ait pas de vide. Il y a une foule d'autres expériences mathématiques (?) analogues.

» Nous devons donc accorder que le vide ne peut pas exister naturellement, à titre de proposition connue par la méthode qui suffit à poser et à concéder les principes en Physique. C'est par cette induction que l'on tient qu'il n'y a pas de vide... Toujours, en effet, nous voyons que les corps naturels se suivent les uns les autres en se touchant; jamais ils ne laissent entre eux aucun

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. IV, quæst. VII, fol. LXXXIII, col. c.
2. Au lieu de : *alio modo*, le texte porte : *aliquando*.

espace dénué de tout corps naturel, dénué d'air ou d'eau ou de quelque autre substance de ce genre. »

« *Omnis propositio universalis in Scientia naturali debet concedi tanquam principium, quæ potest probari per inductionem experimentalem sic quod, in pluribus singularibus ejus, manifeste inveniatur ita esse et, in nullo, nunquam appareat instantia.* » C'est en ces termes, d'une précision admirable, que Buridan définit les deux marques auxquelles on reconnaîtra qu'une proposition universelle mérite d'être reçue, en Physique, à titre de principe justifié par l'induction expérimentale : Un certain nombre de cas particuliers de cette proposition devront être manifestement conformes à l'observation. Aucun cas particulier ne devra être contredit par les faits. Cette clarté et cette netteté font paraître singulièrement obscur et confus le *Novum organum* trop vanté.

Le chancelier Francis Bacon ne fut jamais capable d'appliquer la méthode inductive qu'il célébrait sans la bien connaître. Voulons-nous savoir, au contraire, comment Jean Buridan mettait en pratique les préceptes qu'il formulait ? Lisons l'admirable question [1] où le maître parisien a traité du mouvement des projectiles ; question où la loi de l'inertie a trouvé sa première forme, celle que Galilée lui conservera et que Descartes seul osera changer contre la forme définitive ; question, enfin, dont on peut dire que toute la Dynamique moderne est issue.

Jean Buridan commence par exposer les explications des Anciens et, en particulier, celle d'Aristote « qui ne valait rien, à cause d'une foule d'expériences [2] ». Puis, il expose sa propre théorie, qu'il recommande en ces termes [3] : « On doit, ce me semble, tenir pour cette explication, d'une part, parce que les autres explications se montrent fausses et, d'autre part, parce que tous les phénomènes s'accordent avec cette explication-ci. — *Iste modus apparet mihi tenendus eo quod alii modi non apparent veri, et hujusmodi modo etiam omnia apparentia consonant.* » L'accord avec toutes les apparences observées c'est, pour une théorie physique, le seul critérium de vérité.

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. VIII, quæst. XII. — De cette question, dont nous nous occuperons longuement plus loin, nous avons donné la traduction complète dans notre étude intitulée : Jean I Buridan (de Béthune) et Léonard de Vinci (*Etudes sur Léonard de Vinci*, XIII; troisième série, pp. 35-45).
2. Buridan, *loc. cit.*, fol. CXX, col. b.
3. Buridan, *loc. cit.*, fol. CXX, col. d.

E. — *Théories métaphysiques diverses de Jean Buridan : Les universaux, l'individuation, l'essence et l'existence.*

Le seul objet que puisse légitimement poursuivre une théorie physique, c'est donc de poser des propositions générales qui soient en harmonie avec tous les phénomènes, « *quibus omnia apparentia consonant.* » Buridan est pleinement rallié à l'opinion que nombre de philosophes grecs avaient émise à propos des hypothèses astronomiques, que Simplicius avait révélée à la Chrétienté latine, que le philosophe de Béthune avait lui-même exposée en sa *Métaphysique* et dont il avait fait usage en la discussion des mouvements des cieux. Or, sauver les apparences à l'aide des hypothèses les plus simples, c'est justement tout ce qu'Ockam se propose de faire lorsqu'il est philosophe. Nous devons donc nous attendre à ce que Ockam et Buridan donnent à une foule de questions des réponses analogues.

Peut-être s'étonnera-t-on que le Franciscain anglais ait fréquemment frayé, en ses divers écrits, les voies où s'engagera le plus redoutable adversaire de la critique occamiste et, après Buridan, les plus illustres nominalistes parisiens. Une remarque dissipera cet étonnement. Ockam a vivement éprouvé le besoin de philosopher, en dépit des conclusions de sa Critique, qui l'eussent condamné à l'absolu septicisme ; pour échapper aux prises du doute, il n'a eu d'autre ressource que de recourir instinctivement à cette méthode inductive dont Buridan allait, d'une manière formelle, proclamer la valeur. Ainsi ces deux grands esprits, si entièrement opposés l'un à l'autre lorsqu'ils discutent la théorie de la connaissance, se retrouvent, marchant côte à côte dans le même chemin, lorsqu'ils tendent à la solution d'un même problème particulier. C'est ainsi que l'École de Paris, née d'une réaction contre les conséquences extrêmes de l'Occamisme, a pu cependant, en Guillaume d'Ockam, vénérer son initiateur, *venerabilis Inceptor.*

Voulons-nous, en une théorie essentielle, constater cet accord de Jean Buridan avec Ockam ? Prenons le problème des universaux, que le philosophe de Béthune formule en ces termes [1] :

1. *In Metaphysicen Aristotelis. Questiones argutissimæ Magistri* IOHANNIS BURIDANI *in ultima prælectione ab ipso recognitæ et emissæ : ac ad archetypon diligenter repositæ : cum duplici indicio : materiarum videlicet in fronte : et quæstionum in operis calce. Vœundantur Badio.* Colophon : Hic terminantur Metaphysicales questiones breves et utiles super libros Metaphysice Aristotelis quç ab excellentissimo magistro Ioanne Buridano diligen-

Les universaux existent-ils séparément des choses singulières?

Buridan présente, tout d'abord, la théorie des idées platoniciennes telle qu'Aristote l'a formulée et condamnée ; lui aussi, il la condamne sévèrement : « On voit de suite qu'une telle opinion est tout à fait absurde. » Mais il ne pense pas qu'il faille attribuer à Platon un sentiment aussi ridicule. « Assurément, nous ne devons pas croire que Platon ait jamais regardé comme des choses distinctes et séparées l'une de l'autre, ces deux choses que désignent les deux mots Socrate et homme, et au sujet desquelles il est vrai d'énoncer cette proposition : Socrate est homme.

» Nous devons croire que Platon avait, au [sujet des universaux], une opinion semblable à celle que professait le Commentateur au sujet de l'intelligence humaine.

» Platon disait donc que l'humanité ou l'animalité est une forme séparée des hommes singuliers ou des animaux singuliers ; que cette forme demeurait une seule et même forme, et que, cependant, tous les hommes étaient hommes par cette humanité, tous les animaux étaient animaux par cette animalité ; Platon nous eût donc assurément accordé que Platon était un autre homme que Socrate, tout en affirmant que Socrate et Platon sont hommes par la même humanité. »

Tel est, selon Buridan, le réalisme modéré et sensé que l'on doit attribuer à Platon. Que telle n'ait pas été la doctrine de Platon, il serait facile de le prouver ; mais il est également facile de reconnaître, en ce réalisme, celui que professait Walter Burley et qu'il portait au compte d'Aristote et d'Averroès.

Quoi qu'il en soit, Buridan pense « qu'il ne faut pas soutenir cette opinion. » Il en donne plusieurs raisons dont voici la dernière :

« Cet homme et cet âne ne diffèrent pas seulement l'un de l'autre, d'une manière intrinsèque, par leurs matières ; ils possèdent, en outre, des accidents fort divers, des opérations naturelles fort diverses, accidents et opérations qui, d'une manière sensible, nous apparaissent différents et de natures distinctes ; il nous suffit de dire que ce par quoi l'un est homme et ce par quoi l'autre est âne, ce sont ces caractères qui, outre leurs matières, les rendent ainsi différents l'un de l'autre, et cela en laissant de côté tous les [universaux] séparés. Ainsi parce qu'un individu

tissima cura et correctione ac emendatione in formam redactç fuerunt in ultima prçlectione ipsius Recognite rursus accuratione et impensis Iodoci Badii Ascensii ad quartum idus Octobris. MDXVIII. Deo gratias. Lib. VII, quæst. XV, fol. L, coll. b, c, d, et fol. LI, col. a.

peut être homme ou peut être âne, il n'est point nécessaire d'admettre une humanité séparée ou une *asinité* séparée. Il est tout à fait inutile d'admettre ces universaux séparés, puisque l'on peut, sans eux, sauver tout ce que l'on sauve avec eux (*et omnino frustra ponuntur talia, si præter ista possunt salvari quæ cum istis salvantur.*) » Ne croit-on pas entendre le langage même de Guillaume d'Ockam ?

Buridan s'occupera donc [1] « uniquement des universaux et des singuliers en tant qu'ils sont des termes mentaux, c'est-à-dire des concepts par lesquels l'âme conçoit plusieurs choses à la fois d'une manière indifférente, ou bien par lesquels nous concevons chacune d'elles séparément des autres et simplement. » C'est au sujet de ces concepts universaux et de ces concepts singuliers qu'il posera et examinera la question suivante : « Le concept universel est-il connu de nous avant le concept singulier ? » La réponse qu'il donnera à cette question sera celle même de Guillaume d'Ockam : Notre intelligence conçoit d'abord et directement le singulier ; elle forme ensuite par abstraction le concept universel.

« Le sens extérieur, écrit Buridan [2], saisit son objet de telle manière qu'il est confondu avec la grandeur et la situation, qu'il est tel que cet objet apparaît à son examen, près ou loin, à droite ou à gauche ; le sens extérieur perçoit donc son objet comme désigné d'une manière singulière, ici ou là. Le sens intérieur ne peut pas davantage dépouiller l'image (*species*) de l'objet de cette même confusion et l'en abstraire... Le sens intérieur ne perçoit donc, lui aussi, que d'une manière singulière ; bien plus ! même lorsque nous nous souvenons, nous nous rappelons l'objet de notre souvenir en une certaine situation, comme s'il était en notre présence et offert, dans une situation déterminée, à la perception de notre sens... C'est pourquoi, au septième livre de la *Métaphysique*, Aristote montre fort bien que le singulier n'est pas susceptible de définition, car la définition s'appliquerait en même temps à d'autres choses [que ce singulier]. Voyez bien ce qu'Aristote dit en cet endroit, car son explication est profonde, si on l'examine bien.

» Mais il faut observer également que l'intelligence, qui est au-dessus du sens, est une vertu beaucoup plus puissante et plus

1. Johannis Buridani *Quæstiones in libros Physicorum*; lib. I, quæst. VII, fol. VIII, col. b.
2. Buridan, *loc. cit.*, fol. IX, coll. a et b.

noble ; en cette confusion, elle peut mettre la distinction. Après que nous avons perçu que cette pierre peut se trouver ici ou se trouver là, qu'elle peut être noire ou être blanche, nous reconnaissons que cette pierre n'est pas déterminée par elle-même à être ici plutôt que là, à être noire plutôt que blanche. L'intelligence pourra donc abstraire l'image (*species*) ou la notion (*noticia*) de la pierre de l'image ou notion de telle ou telle situation, [de telle ou telle couleur] ; la pierre est, dès lors, conçue sans qu'on la conçoive aucunement comme étant ici ou là, [comme étant blanche ou noire] ; désormais, c'est toute pierre, et non pas cette pierre plutôt que cette autre, qui se trouve indifféremment connue de l'intelligence, en un concept commun.

» Par tout ce qui vient d'être dit, il m'apparaît que l'on peut déterminer la question principale en disant : L'intelligence connaît les choses d'une façon singulière avant de les connaître d'une façon universelle ; cela, parce que le sens, tant extérieur qu'intérieur, ne connaît une chose qu'en la confondant avec la situation qu'elle occupe, etc., et de la manière selon laquelle elle se présente à la perception de celui qui la doit connaître ; dès lors, le sens présente l'objet sensible à l'intelligence sans dissiper cette confusion ; et ainsi que l'objet est tout d'abord présenté à l'intelligence, ainsi la chose est-elle, en premier lieu, connue par cette intelligence ; l'intelligence peut donc connaître la chose accompagnée de la confusion dont nous avons parlé ; elle la connaît alors comme singulière. Il apparaît aussi parce que nous avons dit que l'intelligence conçoit d'une manière universelle à l'aide de l'abstraction...

» Certains imaginent que l'intelligence, étant immatérielle, est naturellement apte à connaître ainsi, tout d'abord, d'une manière universelle ; puis que l'intelligence se réfléchit sur le sens et qu'à la suite de cette réflexion, elle connaît d'une manière singulière... Mais cette opinion et les termes en lesquels on l'énonce sont fort étranges. » C'est à Saint Thomas d'Aquin et aux thomistes que ce jugement est destiné.

« Ces réflexions diverses sur la connaissance des universaux nous conduisent tout naturellement au problème de l'individuation, que Buridan pose en ces termes [1] : « Dans les diverses substances, l'espèce se trouve-t-elle contractée en individus par quelque différence substantielle ou accidentelle ? » L'esprit de

1. Johannis Buridani *Quæstiones in Metaphysicen Aristotelis*, lib. VII, quæst. XVII; fol. LII, coll. b et c.

Guillaume d'Ockam oriente notre auteur en la solution de ce problème.

Il commence, en effet, par déclarer que cette question n'a point de sens si on l'entend des choses mêmes et non pas des concepts de ces choses ; par elles-mêmes, les choses sont individuelles ; il n'y a pas à chercher ce qui les contracte en individus.

« Il nous faut voir tout d'abord, écrit-il, ce qu'il faut entendre par ces mots : Contracter l'espèce en individus, ou bien encore : Contracter le genre en espèces.

» Et, en premier lieu, nous devons déclarer que cette contraction ne concerne pas les choses concrètes séparées des concepts qui les représentent ; car, de cette façon-là, l'homme ou l'animal ou le corps ou la substance existe sous forme singulière, à la manière de Socrate ou de Platon, par exemple ; il n'y a, en effet, rien qui soit homme, si ce n'est Socrate, Platon, etc.

» Puis donc que l'homme ou l'animal est une chose qui existe sous forme singulière, alors même qu'on en sépare toute autre chose, il est manifeste que cette chose n'a pas besoin de subir une certaine contraction qui la réduise à exister sous forme singulière.

» Il faut donc déclarer que les contractions dont nous voulons parler doivent être comprises comme ayant trait aux concepts ou aux termes qui les signifient... Ainsi dira-t-on que le terme qui désigne l'espèce est contracté en terme singulier par une certaine différence qui restreint le terme spécifique et l'amène à désigner ce seul individu que désigne le terme singulier...

» Je conclus alors que les différences par lesquelles les individus d'une même espèce nous apparaissent comme distincts les uns des autres sont des différences accidentelles ; ce sont des différences qui portent sur certains accidents, sur certaines propriétés extérieures de ces sujets individuels...

» Néanmoins, nous devons affirmer que les individus d'une même espèce, comme Socrate et Platon, diffèrent substantiellement les uns des autres, qu'ils se distinguent par leurs substances mêmes, par leurs formes aussi bien que par leurs matières ; en effet, la forme de Socrate n'est pas la forme de Platon et la matière de Socrate n'est pas la matière de Platon.

« Mais, toutefois, de ces différences-là nous ne pouvons juger sinon par la diversité des propriétés extérieures. »

C'est encore à l'unisson de la Métaphysique occamiste que sonnent les propos que voici [1] :

« D'après le quatrième livre de la *Métaphysique*, il faut remarquer qu'en aucune chose, l'existence (*esse*) ne diffère de l'essence ni l'essence de l'existence ; que l'entité ne diffère pas non plus de l'être (*ens*) ni l'être de l'entité. L'essence de l'homme n'est pas autre chose que l'existence de l'homme (*hominem esse*) et l'existence de l'homme, c'est l'homme qui existe ; partant, l'essence de l'homme, c'est l'homme qui existe. Aussi ne faut-il pas croire que la forme substantielle de l'homme soit l'essence de l'homme ; elle appartient seulement à l'essence de l'homme, à titre de partie, et de partie principale, de cette essence ; et de même, la matière de l'homme n'est pas l'essence de l'homme ; elle appartient à cette essence... On en doit dire autant de l'entité et de l'être (*ens*), car l'entité de l'homme, c'est l'existence de l'homme, et l'être de l'homme, ce n'est pas autre chose que l'homme. »

Au moment de commenter cette question de la *Somme théologique :* [2] « L'essence est-elle, en Dieu, la même chose que l'existence ? » le cardinal Cajétan écrit : « Sachez que cette question est extrêmement subtile, et propre aux anciens métaphysiciens ; elle est, au contraire, fort étrangère à nos petits modernes (*a modernulis valde aliena*) ; ils tiennent, en effet, qu'en toutes choses, et non pas seulement en Dieu, l'essence s'identifie avec l'existence. »

Le problème de la distinction entre l'essence et l'existence a eu même sort que le problème de l'individuation ; après avoir passionnément retenu l'attention des métaphysiciens, après avoir reçu d'eux les solutions les plus variées, après les avoir maintes fois mis aux prises, ces deux problèmes ont fini par être considérés comme de pures querelles de mots. Guillaume d'Ockam a exécuté la besogne que beaucoup d'autres avaient préparée ; il a débarrassé la Philosophie de ces deux questions ; ce n'est pas Buridan qui l'en blâmera.

F. — *Les rapports du Dogme et de la Philosophie.*

Chez Ockam et chez Buridan nous trouvons même méfiance à l'égard de la raison naturelle, même confiance à l'égard de

1. Johannis Buridani *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. I, quæst. XX, fol. XXIV. col. b.
2. Sancti Thomæ Aquinatis *Summa theologica*, Pars Ia, quæst. III, art. IV.

l'enseignement de l'Église, lorsqu'il s'agit de résoudre les plus redoutables énigmes de la Philosophie. Ecoutons, par exemple, la conclusion par laquelle le philosophe de Béthune clôt la discussion où il s'est efforcé de distinguer la volonté libre de l'homme de l'instinct déterminé qui meut l'animal [1] : « C'est, me semble-t-il, à la foi qu'il faut se fier, plutôt qu'à la raison naturelle, au sujet de la liberté et de l'absence de liberté qui distinguent notre volonté de l'appétit sensitif du chien ; peut-être, en effet, ne serait-il pas possible de démontrer bien aisément que notre volonté est absolument indifférente et qu'elle peut, sans autre motif, se déterminer à ceci ou à cela, plutôt que l'appétit du chien. »

Toutes les fois qu'un conflit éclate entre les doctrines de la Philosophie et l'enseignement de l'Église, Buridan admet sans hésiter la vérité des propositions que l'Église formule ; mais il a bien soin de déclarer qu'il les accepte en vertu d'un acte de foi, sans en réclamer une démonstration qu'il est incapable de construire. Sa manière d'agir est-elle entachée de cet illogisme que Raymond Lull reprochait aux Averroïstes chrétiens ? Nullement. Les principes de Philosophie ne sont pas, à son gré, des propositions universelles et nécessaires qui ne sauraient, en aucun cas, être niées sans absurdité ; établis par induction, ils ne font que résumer l'expérience constante du genre humain ; ils sont sans force pour résoudre des questions qui passent cette expérience.

Cette pensée est celle-là même que Jean de Jandun se plaisait à affirmer ; pour la formuler, Buridan reprend parfois des termes presque identiques à ceux dont son prédécesseur avait usé.

Rencontre-t-il, par exemple, cette affirmation d'Aristote que le mouvement n'a pu avoir de commencement ? « Bien qu'Aristote l'ait enseigné, nous devons, dit-il [2], tenir le parti contraire, mais par la foi pure, et non en vertu de quelque démonstration qui aurait les sens pour origine et qui en tirerait son évidence. »

Se heurte-t-il à cette affirmation d'Averroès : Le premier Moteur est infini en durée, mais non pas en force ? « Je crois bien, écrit-il [3], qu'Aristote eût dit, comme le Commentateur : Il n'y a aucune puissance qui soit de force infinie. Car il ne se manifeste à nous aucun effet par lequel nous puissions, à l'aide d'une

1. Joannis Buridani *Op. laud.*, Lib. IX, quæst. IV ; fol. LVIII, col. b.
2. Johannis Buridani *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. VIII, quæst. III ; fol. CXI, col. d.
3. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. VIII, quæst. XI ; fol. CXIX, col. d.

raison fournie par les sens, être convaincus d'une manière évidente qu'il existe une telle puissance ; en effet, il ne se manifeste à nous aucun mobile plus grand que le Ciel ni aucune vitesse plus grande que la vitesse du mouvement diurne ; Aristote n'a donc pas pensé que Dieu pût mouvoir un plus grand mobile ni le mouvoir avec une plus grande vitesse. »

En ces passages, Buridan se contente d'indiquer, d'une façon très sommaire, la raison pour laquelle le chrétien ne se doit pas mettre en peine des affirmations, contraires à sa foi, que profère la philosophie péripatéticienne. Il pouvait procéder avec cette concision, car en une circonstance précédente [1], il avait donné toute ampleur au développement de sa pensée. Citons cette page où le philosophe de Béthune affirme de nouveau la véritable nature des principes de la Physique.

Il s'agit de la redoutable question de la création *ex nihilo :*

« Est-il nécessaire que tout ce qui se fait soit fait à partir d'un sujet préalablement existant aux dépens duquel ou au sein duquel il est fait ?

» Alors, moi, je pose deux conclusions :

» Première conclusion : Il est possible que quelque chose soit fait sans être fait à partir d'un sujet préexistant aux dépens duquel ou au sein duquel il soit fait. Cette conclusion-là, je la crois par foi et sans aucune preuve autre que l'autorité de la Sainte Écriture et des docteurs de la foi catholique. C'est de cette manière, en effet, que Dieu a créé les anges, le Ciel et le Monde. C'est cette conclusion qu'entendent formuler ceux qui disent : quelque chose peut être fait du néant.

» Voici la seconde conclusion : Tout ce qui se fait d'une manière naturelle est nécessairement fait aux dépens d'un sujet préexistant ou bien dans un sujet préexistant ; la forme, en effet, n'est pas faite intégralement aux dépens d'un sujet préexistant, mais elle est faite en un sujet préexistant.

» Je ne pense pas, toutefois, que cette conclusion soit démontrable ; elle peut seulement être éclaircie par une induction à l'encontre de laquelle on n'a trouvé aucune contradiction (*Sed tamen non puto quod hæc conclusio sit demonstrabilis ; sed est declarabilis per inductionem in qua non inventa est instantia*). C'est de la sorte, en effet, qu'Aristote prouve cette conclusion. Or une telle conclusion doit être, en Physique, regardée

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. I, quæst. XV, fol. XVIII, col. d, et fol. XIX, coll. a et b.

comme un principe ; sinon, en effet, vous ne pourriez prouver ni que tout feu est chaud ni que toute rhubarbe purge de la bile ni que tout aimant ou tout acier aimanté attire le fer. Ces inductions ne sont pas des démonstrations ; elles ne concluent pas par un raisonnement en forme, car il n'est pas possible d'induire sur tous les sujets. C'est ainsi qu'il est dit, au second livre des *Seconds Analytiques*, que beaucoup de principes indémontrables nous sont rendus manifestes par le sens, la mémoire ou l'expérience. L'expérience tirée d'un grand nombre de sensations et de souvenirs, c'est l'induction pratiquée sur un grand nombre de sujets singuliers ; par suite de cette induction, l'intelligence qui ne voit aucune objection (*instantia*) ni aucune raison d'en faire est forcée, par son inclination naturelle à la vérité, de concéder la proposition universelle. Celui qui ne voudrait pas, en Physique et en Morale, accorder de telles propositions établies par induction (*declarationes*) ne serait pas digne d'avoir grande part à ces sciences.

» Mais, direz-vous, il m'apparaît bien qu'on ne fait jamais de feu si ce n'est avec du bois, de la paille ou quelque autre corps ; mais il ne m'apparaît pas que ce bois joue le rôle de sujet en ces transformations. Je vous répondrai que cela s'obtient encore par induction (*infertur*). En effet, on ne voit aucune raison ou nécessité en vertu de laquelle ces corps préexistants seraient requis si quelque chose de leur substance ne se convertissait en ce qui est produit et ne demeurait en ce produit ; ce quelque chose, c'est le sujet ou la matière. C'est pour cela qu'Aristote conclut à la composition aussi bien de ce qui est produit (car quelque chose est acquis) que de l'objet aux dépens duquel le produit est obtenu (car quelque chose est détruit ; et il y a quelque chose qui demeure en l'un comme en l'autre). Autrement, il n'y aurait pas de nécessité à ce qu'une chose qui est faite soit faite à partir d'une autre chose préexistante.

» Il est vrai que le Commentateur a peiné pour démontrer autrement ladite conclusion ; qui plus est, il a peiné pour démontrer, contrairement à notre foi et à la vérité, qu'à la puissance divine elle-même il est impossible de faire quelque chose sans sujet préexistant. »

Buridan expose alors les cinq raisonnements du Commentateur et, de chacun d'eux, il prouve qu'il est sophistique ; puis il ajoute : « Il est vrai, et il faut croire fermement que Dieu peut faire et créer les êtres du néant, c'est-à-dire sans aucun sujet préexistant sur lequel son action s'exerce ; bien plus ! c'est lui qui a créé le premier sujet, qui est la matière première ; toutefois, comme je

l'ai dit, je ne crois pas que cela m'ait été démontré ni que cela soit démontrable par des raisonnements prenant leur point de départ dans les sens. »

Que manque-t-il à tout cet exposé de la doctrine de Buridan ? L'indication des raisons qui lui font ajouter foi aux enseignements de l'Église. De ces raisons, Jean de Jandun n'avait dit qu'un seul mot, mais ce mot était significatif ; « tout, dans notre Religion, avait-il écrit, est prouvé par les miracles de Dieu. » Des motifs de sa croyance, Buridan ne nous dit rien. De ce silence absolu, l'explication se doit sans doute demander à la sévérité des règlements de l'Université ; simple maître-ès-arts, Buridan avait défense d'aborder, en son enseignement, les discussions propres à la Théologie.

A propos de cette question : Dieu pourrait-il faire qu'une étendue demeurât vide ? notre philosophe écrit [1] :

« Quelques-uns de mes seigneurs et maîtres en Théologie m'ont reproché de mêler parfois certaines considérations théologiques à mes questions de physique, alors qu'il n'appartient pas aux artistes de traiter ces questions. Je réponds avec humilité que je voudrais bien n'être pas astreint à le faire. Mais tous les maîtres, au moment de l'épreuve de l'*inceptio in artibus*, jurent qu'ils ne disputeront, à titre d'objet que la discussion doit déterminer (*utpote determinate*), aucune question théologique, l'Incarnation par exemple ; ils jurent, en outre, que, s'il leur arrive de discuter ou de décider de quelque question qui touche à la Foi et à la Philosophie, ils la trancheront conformément à la Foi et résoudront les objections de la façon suivant laquelle elles leur sembleront devoir être résolues. » Par ce serment, d'ailleurs, les artistes s'engageaient simplement à respecter le statut universitaire édicté en 1272 [2].

L'usage de ce serment finit par tomber en désuétude à l'Université de Paris. Un maître-ès-arts parisien du commencement du XVI[e] siècle, Louis Coronel, de Ségovie, rapporte et commente longuement, en ses *Perscrutationes physicæ*, le passage de Buridan que nous venons de citer ; à ce propos, il écrit [3] :

1. Johannis Buridani *Op. laud.*, lib. IV, quæst. VIII, fol. LXXIII, col. d, et fol. LXXIV, col. a.

2. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 499.

3. *Physice perscrutationes magistri* Ludovici Coronel Hispani Segoviensis. *Prostant in edibus Joannis Barbier librarii jurati Parrhisiensis academie sub signo ensis in via regia ad divum Jacobum.* Au verso du titre, lettre datée : Parrhisiis, MDXI. — Une autre édition, que nous n'avons pu consulter, est intitulée : *Physice perscrutationes egregii interpretis magistri* Ludovici Coronel. Elle fut donnée : Lugduni in edibus J. Giunti, 1530. — Lib. IV ; secunda pars quæ est de vacuo ; éd. MDXI, fol. LXXXV, col. a.

« Ce serment ne paraît pas raisonnable, qui force un homme à résoudre des arguments. Il peut arriver, en effet, qu'à un régent fidèle, on oppose un argument qui conclut en sens contraire de la décision de l'Église et qu'on lui demande comment il le faut résoudre. Mais à cela, on répondra que si le maître ne sait pas résoudre un tel argument, il ne doit pas le formuler publiquement devant ses élèves ; à faire autrement, il serait parjure s'il a juré ; et, à supposer qu'il n'eût pas prêté serment, il pècherait. Qu'ils prennent donc garde, les précepteurs des artistes parisiens qui, çà et là, touchent à des questions théológiques ! Pour moi, tout insuffisant et indigne que je sois, je ne me souviens pas d'avoir fait un tel serment lorsque je fus promu au grade de maître-ès-arts, et je ne me souviens pas d'avoir entendu dire qu'aucun de mes compagnons ait juré quoi que ce soit d'analogue. Mais, hélas ! cette louable coutume de l'Université a eu le même sort que les autres. »

En 1511, donc, époque où Louis Coronel publiait son livre, les maîtres-ès-arts n'étaient plus tenus par serment à se tenir à l'écart des discussions théologiques ; mais ils y étaient tenus, au temps de Buridan, et les docteurs en Théologie le leur rappelaient au besoin. On ne saurait donc s'étonner que le philosophe de Béthune ne nous ait pas fait connaître ses raisons de croire aux enseignements de l'Église comme il avait exposé ses motifs d'acquiescer aux principes de la Physique.

Du moins, Buridan nous a-t-il fait connaître, avec une admirable clarté, la nature et le degré de la confiance qu'il convient d'accorder aux principes de la Physique ; ces principes, même les plus importants et les plus généraux, même celui qui décompose toute substance en matière et forme, ne sont aucunement des vérités nécessaires que l'on ne saurait nier sans absurdité ; ce sont des propositions tirées de l'expérience ; on les a reconnues exactes en un grand nombre de cas particuliers ; on n'a point trouvé de circonstances où elles fussent contredites ; alors l'intelligence, poussée par une tendance naturelle au vrai, en a proclamé l'universalité.

Avec une grande netteté, avec une grande précision, Buridan nous a décrit sa méthode philosophique. Elle se reconnaît, en Métaphysique, incapable de donner des démonstrations qui concluent d'une manière irréfutable ; elle s'inclinera donc humblement devant les enseignements de la Foi qui seuls, aux questions essentielles, sont en état de donner des réponses assurées. Elle se reconnaît, en Physique, impuissante à découvrir *a priori*

les causes des effets que nous observons ; elle se bornera donc à procéder *a posteriori*, à établir par induction des lois d'origine expérimentale, à combiner des hypothèses dont nous nous déclarerons satisfaits lorsqu'elles auront, le plus simplement possible, sauvé toutes les apparences. Après bien des vicissitudes, la Foi chrétienne et la Science expérimentale ont vaincu le Dogmatisme aristotélicien comme le Pyrrhonisme occamiste ; leurs efforts combinés ont engendré le Positivisme chrétien dont Buridan nous a fait connaître les règles.

Ce Positivisme ne sera pas seulement pratiqué par Buridan ; il le sera aussi par ses disciples, par Albert de Saxe, par Témon le fils du Juif, par Nicole Oresme, par Marsile d'Inghen ; ce sont ces hommes, qui vont créer la Physique parisienne, première ébauche de la Science moderne, et c'est par cette méthode qu'ils la créeront.

BIBLIOTECA

TABLE DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME

A

Albert le Grand, pp. 8, 14, 13-19, 30, 31, 364, 538, 539, 542.
Albert de Saxe, (Albert de Helmstœdt), pp. 620, 698, 708, 729.
Alexandre de Hales, pp. 81, 357, 390.
Al Gazàli, Algazel, *voir* : Gazàli.
Anglade (Fr. Marie Pascal), p. 389 n.
Anselme (Saint), p. 515.
Antonio d'Andrès, pp. 423-438, 439, 441, 442, 452, 455, 458, 511, 582, 598, 605.
Archimède, p. 701.
Argentré (d'), pp. 79 n., 659, 660.
Aristote, pp. 4, 5, 8, 9, 29, 151, 183, 351, 364, 366, 369, 400, 405, 407, 408, 412-416, 418-423, 426, 427, 444, 448, 484, 485, 487, 488, 495, 504, 506, 528, 544, 545, 553, 556, 560-562, 564, 565, 568, 569, 571, 588, 602-606, 613, 615, 627, 648, 660, 661, 663-665, 670, 675-684, 686, 693, 696-698, 701, 703, 705, 706, 713, 719, 720, 724, 725.
Arnauld, pp. 707, 708.
Augustin (Saint), pp. 159, 200, 351, 364, 423, 448, 598.
Averroès (Ibn Rochd, *dit*), pp. 5, 9, 26, 29, 36, 39, 59, 129, 151, 364-366, 369, 371, 400, 406, 407, 411-422, 443-448, 485, 544, 545, 553, 558, 564-566, 598, 613, 660, 661, 678-681, 684, 686, 702, 705, 719, 724, 726.
Avicébron (Salomon ben Gabirol, *ou* Ibn Gabirol, *dit*), pp. 41, 353, 359, 361, 372, 379, 441, 456, 468, 481, 482, 484, 490, 523, 555, 558, 581, 677.
Avicenne (Ibn Sinâ, *dit*), pp. 5, 10, 11, 26, 29, 30, 365, 369, 385, 398, 418, 446, 447, 489, 588, 601, 708.

B

Baeumker (Clemens), p. 353.
Barthélemy de Bruges, pp. 541, 542.
Barthélemi de Parme, p. 61.
Barthélemi de Pise, pp. 350, 425, 452.
Bernard d'Arezzo, pp. 655, 657, 659, 661, 662, 664, 665.
Bernard de Trille, pp. 29, 44-46.
Boëce, pp. 13, 15, 151, 353, 397, 398.
Bonaventure (Saint), pp. 82-88, 95, 102-106, 240, 357, 371, 375, 390, 512.

C

Cajétan (cardinal), p. 723.
Charles (E.), p. 269 n.,
Chatelain (E.), pp. 19, 21, 25, 68, 71, 77-80, 91 n., 92 n., 534 n., 537 n., 538 n., 620 n., 621 n., 656 n., 657 n., 673 n., 692, 697.
Chevalier (U.), pp. 439 n., 452 n.,
Clément VI, pp. 692, 693, 694, 696, 697.

D

Dante Alighieri, pp. 29, 52-59.
Denifle (P. Heinrich), pp. 19, 21, 25, 68, 71, 77-80, 91 n., 92 n., 207 n., 214 n., 219 n., 224 n., 537 n., 538 n., 620 n., 621 n., 656 n., 657 n., 660, 673 n., 692 n., 697.
Denys (le faux Aréopagite), p. 199.
Descartes, pp. 707, 708, 715.
De Wulf (Maurice), pp. 21 n., 72, 93 n., 94, 253 n., 694.
Dominique Gundisalvi, p. 353.
Du Boulay, pp. 386 n., 660.
Duhem (Pierre), pp. 109 n., 578 n.,
Duns Scot (Jean de), pp. 349, 357-386, 389, 390, 391, 393, 395, 396, 398, 400. 401, 424, 425, 433, 437, 439, 441, 444-446, 451, 454, 455, 458, 461, 474, 482, 484, 511, 548, 557, 577, 580, 582, 588, 591, 595, 597-599, 605, 607, 609-611, 613, 618, 685.

E

Eckehart (le Jeune), pp. 220-223.
Eckehart (Maitre), pp. 206-219, 224.
Ehrle (Franz), pp. 21 n., 239 n.,
Erasme, pp. 452, 696.
Etienne Tempier, pp. 19-22, 24, 25, 39, 150 n., 512.
Euclide, p. 701.

F

François Bleth, p. 387.
François de la Marche (François Rosso), pp. 387-389.
François de Meyronnes, pp. 387, 424, 425, 429, 451-474, 478, 479, 484, 496, 502, 503, 511, 588, 592, 597, 598.
Franklin, p. 656 n.,

G

Galilée, p. 717.
Gautier Burley, *voir* Walter Burley.
Gazâli (Al), pp. 5, 11, 16, 26, 29, 30, 352, 365, 369, 385, 446, 447.
Gérard d'Odon, pp. 479, 667.
Gilbert de la Porrée, p. 430.
Gilles (frère) [Gilles de Lessine?], pp. 13, 70, 71.
Gilles Colonna *dit* Gilles de Rome, pp. 25, 70-72, 150 n., 273-281, 283-326, 354, 364, 366, 369, 371, 383, 390, 394, 395, 406, 423, 442, 447, 464, 513, 558, 597, 618, 685.
Godefroid de Foutaines, pp. 50, 51, 72-76, 94, 95, 253, 254, 256-269, 363, 371, 381, 383, 394, 395, 423, 444, 601, 685.
Grégoire de Rimini, p. 708.
Guido Bonatti, p. 568.
Guillaume d'Auvergne, pp. 5, 11, 12.
Guillaume de Moerbeke, p. 616.
Guillaume d'Ockam, pp. 387, 388, 400, 424, 478, 479, 511, 526, 533, 535, 550, 557, 577-670, 671-674, 688, 691, 697, 698, 700, 708, 714, 715, 718, 720, 722, 723.
Guillaume Varron, pp. 349-357, 364, 365, 369, 383, 390, 511, 597.

H

Haurćau (B.), pp. 46, 48, 327 n., 330 n., 536 n., 538 n., 659.
Henri l'Allemand, pp. 537, 538.
Henri de Bruxelles, pp. 537, 538.
Henri de Gand, pp. 21, 22, 24, 92, 93, 124-171, 359, 366, 367, 369, 371, 380-383, 385, 390, 393, 394, 396-398, 400, 406, 407, 437, 442, 445, 447, 448, 450, 455, 458, 459, 462, 464, 467, 470, 471, 474, 504, 511, 550, 555, 557, 588, 597, 605, 607, 686.
Henri de Lewis (Henri Pistoris), pp. 620-622.
Hervé Nédélec, pp. 29, 48-50, 328-349, 682, 685.
Höver (Dr. P. Hugo), p. 106 n.,*

I

Ibn Gabirol, *voir* : Avicébron.
Ibn Rochd, *voir* : Averroès.
Ibn Sinâ, *voir* : Avicenne.

J

Jean XXI, p. 21.
Jean XXII, pp. 218, 219, 388, 391, 452, 579.
Jean de Bassols, pp. 424, 425, 438-450, 452, 455, 457, 458, 461, 468, 511, 597, 600.
Jean Buridan, pp. 539, 620, 621, 697-729.
Jean le Chanoine, pp. 65, 386-390, 393, 397, 400-402, 424, 425, 427-429, 479, 667.
Jean Clichtove, p. 696.
Jean Gerson, pp. 225-227, 696, 697.
Jean de Jandun, pp. 444, 445, 534-536, 540, 542, 543-575, 620, 671, 672, 677, 680, 681, 683, 727.
Jean Peckham, pp. 91-93.
Jean Philopon, pp. 365, 369, 383, 385.
Jean de Schoenhau, pp. 224, 225.
Jean Vate, pp. 537, 538.

K

Keicher (P. Otto), pp. 97, 98 n.,
Krebs (Engelbert), pp. 181 n.-184 n.,

L

Landulphe Carracioli, p. 389.
Lappe (J.), pp. 656 n.-669 n.
Lefèvre d'Etaples, p. 696.
Le Livre des causes, pp. 38, 41, 176-179, 181, 183, 193, 204, 208, 209.
Louis Coronel, pp. 127, 128.
Louis Vivès, pp. 452, 696.

M

Mandonnet (R. P. Pierre), pp. 3, 5, 6, 9-11, 13, 14, 16 n., 19 n., 20, 26 n., 66, 68, 70, 76, 95, 96 n., 125 n., 133 n., 253 n., 273 n., 274 n., 413 n.,
Marc Antonio Zimara, p. 542.

Marsile d'Inghen, pp. 620, 698, 729.
Maurice du Port, pp. 453, 454, 599.
Michel de Césène, p. 388.
Moïse ben Maïmoun, *dit* Maïmonide (Rabbi Moïse *ou* Rabbi Moses), pp. 4, 5, 8, 13, 15, 16, 30, 37, 39, 128, 351, 447, 596, 600, 667, 668, 684.
Munk (S.), pp. 4, 668 n.,

N

Nicolas d'Autrecourt, pp. 620, 655-670, 692, 697, 698, 708, 710, 713-715.
Nicolas Bonet, pp. 474-509, 511, 645-655.
Nicolas de Clamenges, p. 696.
Nicole, pp. 707, 708.
Nicole Oresme, pp. 620, 698-729.
Nicole Vernias de Chieti, p. 542.
Noël (Pierre), pp. 220 n., 227 n.,

P

Parthenius Minges (P.), pp. 360, 371 n., 373 n., 451.
Pascal (R. P. Antonio), p. 524 n.,
Pascal (Blaise), p. 591.
Pelzer, pp. 94 n., 253 n.,
Petrus Nigri, p. 387.
Pierre d'Abano, pp. 539, 540.
Pierre d'Ailly, pp. 78, 696.
Pierre Auriol, pp. 388, 390-425, 432, 444-446, 458, 461, 462, 511, 550. 557, 578, 583, 588, 591, 596, 600, 680, 681, 683.
Pierre d'Auvergne, pp. 537, 538.
Pierre Lombard, pp. 388, 659.
Platon, pp. 502-504, 588, 616, 677, 719.
Poole (R. L.), p. 577 n.
Prantl (Carl), pp. 387 n., 694 n.,
Probst (Jean, Henri), pp. 96 n., 119 n., 120 n., 515 n., 524 n., 530 n.
Proclus, pp. 189, 207, 232-235.

R

Raymond Lull, pp. 97, 98, 120-122, 511-534, 559, 595, 672, 724.
Richard de Bury, p. 695.
Richard de Middleton, pp. 99, 240-245, 247-252, 352-354, 356, 357, 359, 361, 365-367, 369, 370, 390. 400, 406, 437, 442, 455, 511, 607.
Robert l'Anglais, pp. 60, 61.
Robert de Lincoln *ou* Robert Grosse-Teste, pp. 81, 112-119, 547, 715.
Roger Bacon, pp. 8, 81, 89, 90, 106-111, 270-272, 357, 359, 371, 375, 379, 381, 390, 394-397, 512, 547, 550, 557, 583, 596, 639.

S

Sbaraglia, pp. 387, 425, 452.
Scot Erigène (Jean), pp. 222, 528.
Siger de Brabant, pp. 5, 13, 15, 20, 134, 381, 394, 395, 535, 547, 621.
Simplicius, pp. 616, 718.

T

Tauler (Jean), pp. 227-231.
Témou le fils du Juif, pp. 620, 698, 729.
Thierry de Freyberg, pp. 29, 182-186, 188-203, 206.
Thomas l'Anglais *ou* Thomas de Wilson, p. 387.
Thomas d'Aquin, pp. 4, 5, 8, 18, 19, 22, 31, 43, 44, 62-64, 137, 255, 351, 363, 364, 366, 371, 380-383, 385, 390, 394, 398, 415, 419, 423, 450, 462, 488, 538, 539, 545, 554, 558, 596, 597, 600, 613, 616, 680-682, 685, 686, 702, 721.

U

Ulrich de Strasbourg, pp. 29-43, 177, 180, 537-539.

V

Valois (Noël), pp. 330 n., 388 n., 390 n., 391 n., 392 n., 412 n., 534 n., 578.

W

Wadding (Luc), pp. 387-389 n., 425, 439 n., 452 n., 516 n.,
Walter Burley, pp. 387, 620-622, 671-686, 697, 708, 719.

Z

Ziesché (K.), pp. 191 n., 192 n.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DÉPÔT LÉGAL

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME PARTIE

LE REFLUX DE L'ARISTOTÉLISME
LES CONDAMNATIONS DE 1277

CHAPITRE PREMIER

LA RÉACTION DE LA SCOLASTIQUE LATINE

Pages

I. — Le traité *De erroribus philosophorum* 3

II. — *Les quinze problèmes* d'Albert le Grand et les condamnations de 1270. 13

III. — Les articles condamnés à Paris en 1277 20

IV. — Les condamnations relatives aux moteurs des cieux. Opinions d'Ulrich de Strasbourg, de Bernard de Trille, d'Hervé Nédélec, de Godefroid de Fontaines, de Thierry de Freyberg, de Dante Alighieri 29

A. Les moteurs célestes sont-ils des anges ? L'enseignement d'Ulrich de Strasbourg 30

B. L'opinion de Bernard de Trille et d'Hervé Nédélec. . 43

C. L'opinion de Godefroid de Fontaines 52

D. L'opinion de Thierry de Freyberg 50

E. L'opinion de Dante Alighieri 51

V. — Les condamnations qui visent le mouvement des cieux et l'unicité du monde 59

VI. — Les condamnations de Paris et d'Oxford et les doctrines de Saint Thomas d'Aquin 66

VII. — L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford . . 69

I. Les adversaires : Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, les Dominicains 69

VIII. — L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford . . 80

II. Les partisans : Les Franciscains, Raymond Lull . . 80

IX. — La tradition d'Avicébron chez les Franciscains. Saint-Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lull 100

A. Saint-Bonaventure 101

B. Roger Bacon 106

C. La *Summa Philosophiæ* attribuée à Robert Grosse Teste. 112

D. Raymond Lull 119

Pages

CHAPITRE II

HENRI DE GAND

I. — Henri de Gand. 123
A. La liberté de Dieu et la non-éternité du monde. . . 124
B. Dieu et les mouvements célestes 129
C. L'essence et l'existence 133
D. Le principe d'individuation. 147
E. L'uniformité de la matière première et la matière angélique 155
F. L'actualité de la matière première 158
G. L'unité de la forme substantielle 163

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE PROCLUS ET LES DOMINICAINS ALLEMANDS

I. — Ulrich de Strasbourg 174
II. — Thierry de Freiberg 181
A. — L'essence et l'existence 181
B. — L'influence directe de Proclus 187
C. — Les intelligences qui meuvent les cieux. . . . 188
D. — L'intelligence active 199
III. — Maître Eckehart 206
IV. — Eckehart le Jeune 219
V. — Jean Ruysbroec. 223
VI. — Jean Tauler 226

CHAPITRE IV

D'HENRI DE GAND A DUNS SCOT

I. — Richard de Middleton 239
II. — Godefroid de Fontaines 252
A. L'éternité du monde. 253
B. L'essence et l'existence 255
C. La matière des anges et la matière du ciel. 261
D. La matière première. 264
E. L'unité de la forme substantielle. 266
III. — Le Compendium studii Theologiæ de Roger Bacon 269
IV. — Gilles de Rome 272
A. La pluralité des formes substantielles 277
B. L'éternité du monde. 282
C. L'essence et l'existence 297
D. La matière angélique 309
E. La matière céleste 311
F. La non-actualité de la matière première. 321
V. — Hervé Nedélec. 327

Pages

VI. — Guillaume Varron 349
A. L'éternité du monde. 350
B. La matière angélique et la matière céleste 352
C. L'actualité de la matière première 354

CHAPITRE V

DUNS SCOT ET LE SCOTISME

I. — Jean de Duns Scot 359
II. — L'Ecole Scotiste, d'après les Questions sur la Physique de Jean le Chanoine 386
III. — Pierre Auriol 390
IV. — Le Scotisme. Antonio d'Andrès 423
V. — Le Scotisme (*suite*). Jean de Bassols. 438

CHAPITRE VI

L'ESSENTIALISME

I. — François de Meyronnes 451
II. — Nicolas Bonet 474

CHAPITRE VII

LES DEUX VÉRITÉS : RAYMOND LULL ET JEAN DE JANDUN

Préambule 511
I. — Raymond Lull 512
A. — La méthode *a priori* en Métaphysique et en Théologie 512
B. — Le Grand Art 515
C. — Les *Douze principes de la Philosophie.* 518
D. — La forme, la matière et le mouvement universels. 519
E. — Les quiddités 523
F. — Les quatre éléments 526
G. — Les rapports de la raison et de la foi. 531
II. — La Faculté des Arts au début du XIV^e^ siècle 534
III. — La Doctrine de Jean de Jandun 543
A. — Jean de Jandun et l'autorité du Péripatétisme . . 543
B. — L'essence et l'existence 545
C. — Les formalités 548
D. — L'individuation et la pluralité des formes substantielles. 549
E. — La matière des cieux 558
F. — L'unité de l'intelligence humaine 558
G. — Les rapports du Dogme et de la Philosophie. La force infinie de Dieu 560

Pages

H. — La création du Monde 564
I. — La liberté 566
J. — La perpétuité du Monde 569
K. — La spiritualité et l'immortalité de l'âme 569
L. — Théologiens et Artistes 572

CHAPITRE VIII

GUILLAUME D'OCKAM ET L'OCCAMISME

I. — Guillaume d'Ockam. De la date de quelques-uns de ses ouvrages 577
II. — Ockam et le problème des universaux 580
III. — Ockam et la distinction entre l'essence et l'existence . . . 588
IV. — La lutte d'Ockam contre les excès des Scotistes 592
V. — Ockam et l'incertitude de la Métaphysique 596
VI. — La Physique d'Ockam 602
VII. — La matière et la forme 605
VIII. — La matière première des êtres sublunaires et des cieux . . 610
IX. — La méthode de la physique 614
X. — Un disciple anonyme d'Ockam 619
A. — Diverses thèses occamistes 624
B. — Le morcellement de la Science 628
C. — La théorie occamiste de la connaissance 634
XI. — La théorie de la connaissance selon Nicolas Bonet 645
XII. — Nicolas d'Autrecourt 655

CHAPITRE IX

L'ÉCLECTISME PARISIEN

I. — Walter Burley 671
II. — Les condamnations de l'Occamisme 687
III. — Jean Buridan 697
A. — Chaque science et, en particulier la Physique tient son unité d'un sujet principal 698
B. — La dépendance des diverses sciences à l'égard de la Métaphysique 702
C. — Jean Buridan et la théorie occamiste de la connaissance 708
D. — La méthode inductive en Physique 715
E. — Théories métaphysiques diverses de Jean Buridan : Les universaux, l'individuation, l'essence et l'existence. 718
F. — Les rapports du Dogme et de la Philosophie. . . 723

TABLE DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME 731

BARNÉOUD FRÈRES ET Cie, IMPRIMEURS (31.0566), LAVAL, N° 2990. — 9-1954.
DÉPÔT LÉGAL : 1954, 3e TRIMESTRE, N° 419. HERMANN, EDITEUR, PARIS