

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

(A Journal of Ancient and Medieval Christian Literature)

TOME XLVI

1979

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure

Ces pages ont un but modeste : dire exactement ce que Bonaventure pensait de la matière première. La renaissance des études bonaventuriennes a produit ces derniers temps une littérature abondante, parmi laquelle plusieurs ouvrages donnant de larges visions panoramiques de sa pensée philosophique. Ainsi l'étude de E. Gilson considère dans son ensemble la pensée philosophique de Bonaventure et est certainement une œuvre de pionnier¹. J. Fr. Quinn a consacré une étude approfondie aux sources des principales doctrines de Bonaventure². E. H. Wéber s'est attaché aux dissensions et au dialogue entre Bonaventure et Thomas d'Aquin, ce qui lui permet de passer en revue une série de positions philosophiques de chacun d'eux³.

Nous voulons faire le contraire. Nous voudrions nous limiter à une seule doctrine, ou plutôt une partie de doctrine, que nous voulons étudier dans le détail. En revanche, il s'agit de ne pas se limiter à un seul texte, mais de collecter patiemment les passages où S. Bonaventure en parle, pour discerner de cette façon toutes les nuances de sa pensée sur la matière et en reconstituer la synthèse. A la lumière de cette synthèse, il faudra alors relire ses textes, car c'est cette synthèse qu'il a en vue dans chacun d'eux.

Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure a déjà fait l'objet de plusieurs études, qui, en général, esquissaient toute sa doctrine hylémorphique⁴. Il suffit d'interroger ces travaux sur

1. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*. Nous citons cet ouvrage selon la 2^e édition, Paris 1943.

2. J. Fr. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (*Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and Texts*, 23), Toronto 1973.

3. E.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris, 1252-1283* (*Bibliothèque thomiste*, 41), Paris 1974.

4. La première étude moderne concernant la matière chez Bonaventure est celle de J. KRAUSE, qui traite le sujet d'une optique trop thomiste : *Die Lehre des*

un aspect précis de la question pour se rendre compte que la science a dû parcourir un long chemin pour bien saisir les nuances de cette doctrine. Espérons que cet essai de synthèse puisse être un jalon utile sur ce long chemin. Nous avons interrogé surtout le *Commentaire sur les Sentences*, sans négliger cependant les passages disséminés dans d'autres ouvrages, qui sont parfois plus mûrs et portent davantage l'empreinte personnelle du Docteur Séraphique⁵.

*Deux façons de considérer la matière*⁶

Bonaventure distingue deux façons d'envisager la matière : ou *hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*, Paderborn 1888. K. ZIESCHE le suit, mais adopte déjà un point de vue plus objectif : *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura*, dans *Philos. Jahrb.* 13 (1900) p. 1-21 ; *Die Naturlehre Bonaventuras*, *ibid.* 21 (1908) p. 57-89 et 156-189. De même N. PALHORIÉS, dont l'étude semble un peu superficielle : *La nature d'après saint Bonaventure*, dans *Revue néo-scolast. de Philos.* 19 (1912) p. 177-200. Une contribution sur l'hylémorphisme chez Bonaventure qui a fait beaucoup avancer le sujet, est celle de P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal 1936 ; du même auteur : *Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)*, dans *Laval théologique et philosophique* 6 (1950) p. 145-163, où il nuance une de ses affirmations antérieures, à savoir : « L'hylémorphisme bonaventurien est surtout théologique » (p. 153³), et soutient que la doctrine hylémorphique de Bonaventure a un caractère philosophique indéniable. Signalons deux dissertations doctorales concernant ce sujet : N. LEYS, *La théorie de matière et forme dans la philosophie de S. Bonaventure* (Inst. supér. de Philosophie, Louvain 1927) (inédite) ; A. PÉREZ ESTEVAN, *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de Paris (S. Buenaventura y Ricardo de Mediavilla)*, Maracaibo (Vénézuéla) 1976. L'étude de J. SCHLANGER, *La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leyde 1968, a été également d'une utilité réelle ; les lignes de dépendance de Bonaventure vis-à-vis de ce penseur mériteraient d'ailleurs d'être systématiquement étudiées.

5. Cf. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921, p. 9 ; E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 34-35 ; T. SZABÓ, *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda (Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati)*, Rome 1951, p. 388-389.

6. J. Fr. QUINN montre bien, dans *The Historical Constitution...* (p. 105-109), que Bonaventure a été influencé par la conception de la matière d'Augustin et aussi par celle d'Aristote ; c'est cela qui l'a amené à sa conception originale de la matière. Le démêlé de ces influences n'est pas ce qui nous occupe ici, mais la synthèse des énoncés épars de Bonaventure sur la matière. Bonaventure n'a d'ailleurs pas seulement été influencé par certains penseurs anciens, mais aussi par les contemporains, dont Thomas d'Aquin. Dans le même ouvrage, Quinn compare les vues de Bonaventure et de Thomas sur la matière (p. 109-111) ; E.-H. WÉBER, dans son ouvrage *Dialogue et dissensions...*, p. 35-42, cherche à montrer comment leurs doctrines sur la matière se sont constituées séparément, non cependant sans s'influencer l'une l'autre.

bien dans son essence, que l'esprit peut considérer après une sorte de réduction à l'essentiel⁷; ou bien dans son existence réelle comme intégrée dans diverses sortes de substances⁸. Cette distinction est commune à toute l'école franciscaine⁹.

Pour les partisans de la théorie de la pluralité des formes, auxquels appartient Bonaventure, il va de soi qu'on peut opérer non seulement une réduction complète, en ne gardant que l'essence de la matière, mais aussi une réduction incomplète; on considère alors la matière comme dénuée de l'une ou l'autre de ses formes, mais non de toutes. Seul le premier cas nous intéresse ici, celui où l'on est confronté à la matière « nue ». Gardons-nous cependant de faire d'une telle considération une simple vue de l'esprit¹⁰ ou, pire encore, de l'imagination. La réduction nous pose devant une réalité de l'ordre essentiel (*res, essentia*).

L'essence de la matière se présente à nous comme pure puissance, d'où toute forme est absente, mais où la capacité absolue d'en recevoir constitue une quasi-forme. C'est ce que notre esprit peut considérer, mais dans la réalité cette même matière se présente comme revêtue déjà de formes et spécifiée : elle se trouve toujours

7. Au sujet d'une telle réduction chez Bonaventure et les autres auteurs franciscains, cf. J. ROHMER, *La doctrine de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 3 (1928) p. 148-161.

8. «... dupliciter est loqui de materia: ... aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formae distinctae, sive per privationem etiam omnis formae; et sic docet Augustinus in XII^o Confessionum essentiam materiae intelligere, nam materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma. Est iterum loqui de materia, secundum quod habet esse in natura; et sic numquam est praeter locum et tempus, sive praeter quietem et motum; et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae» (*II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, concl. : éd. Quaracchi, t. II, p. 294a).

9. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Textes inédits et étude critique)* (*Philosophes médiévaux*, 2), Louvain 1951, p. 304-306.

10. Ici il nous semble y avoir une divergence avec la façon de parler de S. Thomas : « Si ... (idea) large accipiatur pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, ... et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse » (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 5, corp.); « ... materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius » (*Op. cit.*, q. 3, a. 5, ad 2^{um}. Cf. P. ROBERT, *Hylémorphisme ...*, p. 37.

réalisée en des conditions concrètes de temps et de lieu, où la substance est en repos ou en mouvement. Nous laissons de côté une éventuelle puissance obédientielle d'exister réellement sans formes, puissance qui excède les possibilités naturelles de la matière et dont nous reparlerons¹¹.

De la première façon, on ne considère que l'essence de la matière en l'étudiant à part des formes substantielles et accidentelles (*per privationem*) : on est alors confronté à la matière comme à une sorte de ténèbre inintelligible, dans laquelle on discerne la présence d'un désir des formes et d'une disposition d'accueil pour les recevoir¹². On peut aussi considérer la même essence de la matière, mais sous les formes qui lui communiquent leur propre façon d'être (*per analogiam sub ratione entis*). On l'envisage alors comme l'élément potentiel, qui, avec la forme, constitue la substance, non comme ayant une relation transcendantale vis-à-vis d'elle mais plutôt comme un support qui permet à une forme de se réaliser dans une existence concrète¹³. Il importe de bien distinguer cette première façon de considérer l'essence de la matière, où nous sommes encore en métaphysique, de la seconde, où nous passons à la philosophie naturelle.

Dans la seconde considération, en effet, nous n'étudions plus la matière *sous* les formes, mais la matière *avec* les formes, déjà caractérisée par elles, comme elle se trouve réellement dans les diverses substances créées où elle est intégrée (*secundum quod habet esse in*

11. Voici comment les éditeurs de Quaracchi caractérisent la même distinction : « Bonaventura ... distinguit ... materiam *secundum essentiam* sive *secundum se* et metaphysice consideratam, et eandem, quatenus est *applicata formis*. Applicata formis est vel spiritualis vel corporalis, quae ultima iterum alia est in corporibus corruptibilibus, alia in caelestibus incorruptibilibus » (II, p. 92b).

12. Le procédé remonte à Aristote. « J'appelle matière », dit-il, « ce qui, par soi, n'est ni quiddité, ni quantité, ni rien de tout ce qui détermine l'être » (*VI Metaph.* 3; 1029 a 20). Cf. aussi P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir ...*, p. 20.

13. « *Materia ... dupliciter est scibilis, scilicet per privationem et analogiam. Cognitio per privationem est prius removendo formam, deinde disponens ad formam, et considerando ipsam essentiam nudam in se quasi tenebram inintelligibilem. Cognitio autem per analogiam est per consimilem habitudinem; habitudo autem materiae est per potentiam, et ita haec cognitio est per comparisonem materiae ad formam mediante potentia. Potentia autem materiae dupliciter potest considerari ad formam: aut in quantum praebet ei fulcrumentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus » (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 96a-b).*

natura, secundum analogiam sub ratione potentiae)¹⁴. Ainsi se présente-t-elle de fait dans la nature, et tout ce qui appartient à la nature est l'objet de la philosophie naturelle. Comme tous les médiévaux, Bonaventure distingue encore les substances corporelles inférieures soumises à la génération et la corruption, et étudiées par la philosophie naturelle inférieure (*physica inferior*), et les corps célestes, qui échappent à la génération et à la corruption des corps d'ici-bas, mais sont soumis au mouvement local (*physica superior, physica universalis*)¹⁵. Mais les substances spirituelles appartiennent aussi à la nature et donc, selon lui, elles peuvent être étudiées, du moins en partie, dans la philosophie naturelle¹⁶.

Il semble bien cependant que leur étude relève aussi partiellement de la doctrine philosophique de toute substance créée, et donc de la métaphysique, comme nous le verrons¹⁷.

Ainsi que Zavalloni le remarque très justement, ces divisions montrent qu'il serait erroné de prétendre que les pluralistes du XIII^e siècle, dont était Bonaventure, n'avaient pas une notion métaphysique véritable de la matière. Ils l'avaient, mais ils ne la

14. «*Physicus ... numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse ...*» (*ibid.*, concl. : II, p. 97b).

15. «... *physicus inferior*, qui negotiatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam ut est principium generationis et corruptionis, et sic est solum in his inferioribus; et quoniam omnia talia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eandem materiam generabilium et corruptibilium. *Physicus superior* considerat ipsam materiam mutabilem sive ad situm sive ad formam, et videt eandem passionem in inferioribus et in superioribus per quam mutabilia sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis, cuius principium est materia; et ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum hunc physicum est eadem materia in omnibus corporalibus» (*ibid.* II, p. 97a-b).

16. «*Considerantes ... (materiam) secundum analogiam sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione mobilis, dixerunt ... esse eandem per analogiam. Quoniam, sicut in corporalibus est aliquid quod sustinet variationes quoad proprietates corporales, ita in spiritualibus quoad spirituales, et est ibi ratio prioris et posterioris in participando. Nam materia potest esse fulcimentum variationis secundum situm et formam, ut in corporibus corruptibilibus; aut ad situm tantum, ut in superioribus; aut ad receptionem influentiae et habituum, et perditionem, ut in substantiis spiritualibus*» (*ibid.* II, p. 96b-97a).

17. «*Metaphysicus* considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innititur forma, hoc est materia» (*ibid.*, p. 97b). «... quoniam nobiliori modo iudicat metaphysicus quam scientiae inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eandem in spiritualibus et corporalibus, altius elevati, melius iudicaverunt ...» (*ibid.*).

croyaient pas suffisante pour expliquer tous les faits naturels; c'est pourquoi ils jugeaient nécessaire d'ajouter à la considération métaphysique de la matière, une étude de la matière en tant que réalisée dans la nature, dans les diverses sortes de substances créées auxquelles elle est intégrée¹⁸.

Notons encore que, si Bonaventure est pluraliste, il préfère cependant parler de la relation de la matière «à la forme» au singulier. La raison en est qu'il veut souligner, ainsi que nous le verrons plus loin, que les formes ont une structure entre elles, mais agissent ensemble vis-à-vis de la matière comme une unité. Nous nous conformerons ici à cette manière de parler, par laquelle Bonaventure veut souligner l'unité de la hiérarchie des formes dans une même substance.

I. LA MATIÈRE, ÉTUDIÉE DANS SON ESSENCE PAR LA MÉTAPHYSIQUE

Deux façons de la considérer dans son essence

1. — *A part des formes (per privationem)*

Une relation de dépendance vis-à-vis des formes est inhérente à l'essence de la matière : on peut la considérer comme une relation modale ...

Considérée à part des formes, la matière est simple d'une simplicité passive — à l'opposé de la simplicité active de Dieu; sa simplicité consiste en ce qu'elle n'est pas étendue. Mais elle n'est pas simple absolument, car elle comporte une relation à la forme, inhérente à son essence sans s'identifier à elle, et sans être quelque chose d'accidentel qui l'affecte de l'extérieur¹⁹. C'est cette relation

18. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 303-305. C'est sans doute pour insister sur son caractère philosophique que cet auteur dit : «La seconde conception n'est, au fond, qu'une conception métaphysique moins pure, que nous appellerons pour ce motif 'inframétaphysique'» (p. 305). Ne pourrait-on pas dire plus simplement que c'est une considération vraiment philosophique, mais qui appartient à la philosophie de la nature?

19. Nous traitons ici de cette relation essentielle à la forme dans la *via privationis*, parce qu'elle demeure comme inhérente à l'essence de la matière, même quand on la considère à part des formes. Notons que P. ROBERT préfère l'étudier dans la *via analogiae*, où l'on considère la matière sous les formes, ce qui peut aussi se défendre : cf. *Hylémorphisme et devenir...*, p. 28-46.

de dépendance inhérente à son essence qui empêche la matière d'être absolument simple²⁰. Mais elle ne s'identifie pas avec la matière. Celle-ci ne comporte pas une relation transcendantale dans le sens du thomisme, car, selon Bonaventure, de telles «relations transcendantales» n'existent pas et ne peuvent pas exister²¹.

... relation modale qui comporte une distinction modale entre la matière et cette relation.

Regardons de plus près les rapports entre l'essence de la matière et sa relation de dépendance vis-à-vis de la forme. Bien que cette relation ne soit pas un être, mais seulement un rapport entre des êtres, elle ne s'identifie pas non plus avec l'essence de la matière, car ce qui est référé à autre chose ne s'identifie jamais avec sa relation²². Comme nous l'avons vu, Bonaventure refuse donc absolument la conception thomiste, selon laquelle entre la matière et la forme il y aurait «relation transcendantale»²³. Il va également

20. «... habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam, nec permittit illud, circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum» (*De scientia Christi*, q. 3, ad 21^{um}: V, p. 16b).

21. «Tertio modo referri se ipso est, quia ipsum quod refertur non est nisi relatio et respectus purus; et hoc est impossibile esse neque in Deo neque in creatura, quia, sicut dicit Augustinus, «omne quod refertur est aliquid, excepto eo quod relative dicitur»; alioquin relationis esset relatio». (*I Sent.*, d. 26, a. un., q. 1: I, p. 453b) (Voir le contexte de cette phrase plus loin, dans la note 26). C'est bien le contraire du point de vue de Thomas d'Aquin, qui dit: «Si ... intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere ..., sic dico quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa». (*I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4^{um}). Cf. aussi ID., *Summa theol.*, I^a, q. 77, a. 1, ad 2^{um}; A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 3^e éd., Paris 1922, II, p. 10-14; A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (*Études de philosophie médiévale*, 14), Paris 1931, p. 213-216; L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, 2^a éd., Lovanii 1935, p. 120-122, 194-195.

22. «Nihil ... quod dependet, est sua dependentia» (*I Sent.*, d. 8, p. 2, a. un., q. 2: I, p. 196b). Cf. S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VII, c. 1 n. 2 (PL 42, 935a; CC 50, 247): «Omnis essentia, quae relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativo»; *I Sent.*, d. 26, a. un., q. 1: I, p. 453b-454b.

23. «Quamvis materia se ipsa referatur ad formam, non est ipse respectus ad formam» (*I Sent.*, d. 33, a. un., q. 1: p. 571b). Voir une comparaison systématique de la matière, vue par Thomas comme ayant une relation transcendantale à la forme, et de la matière, vue par Bonaventure comme ayant une relation modale aux formes, chez P. ROBERT, *Hylémorphisme ...*, p. 30-45.

de soi que la forme a une relation analogue de dépendance vis-à-vis de la matière, car sans matière, non seulement elle ne peut pas se réaliser dans une substance concrète, mais elle ne s'identifie pas non plus à sa relation à la forme²⁴.

Considérons maintenant cette relation de dépendance de la matière vis-à-vis de la forme. Bonaventure la compare à la relation de dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur, qui, elle aussi, est inhérente à l'essence de la créature en tant que créature. Cette dernière relation, qu'il appelle la relation de « création » dans le sens passif (*creatio-passio*), donc le fait d'être créé, il la distingue d'une part d'une relation prédicamentale, qui n'est pas du tout essentielle mais purement accidentelle (comme celle entre plusieurs personnes qui ont la peau blanche), d'autre part d'une relation qui est tellement essentielle qu'elle se confond avec l'être divin lui-même, comme c'est le cas des relations d'origine entre les trois Personnes divines, qui s'identifient dans ces trois Personnes à leur être même. Le fait d'être créé, il l'appelle une relation modale (*relatio secundum modum*) de la créature au Créateur, en ce sens qu'elle s'identifie dans un certain sens à la créature, en y ajoutant cependant un rapport au Créateur²⁵.

24. « Sic ... refertur materia ad formam et forma ad materiam ...; tamen nec materia est suus respectus, nec forma ... » (*I Sent.*, d. 26, a. un., q. 1, ad 6 : I, p. 453b). Nous ne comprenons donc pas pourquoi E. KLUBERTANZ n'y voit aucune distinction, même de raison : « Are we to understand a real distinction between matter and its relation to form, or at least a distinction of reason? The language of St. Bonaventure does not seem to require either kind of distinction... » (*Esse and existere in Saint Bonaventure*, dans *Mediaeval Studies* 8, 1946, p. 177).

25. « ... dicendo comparationem (creaturae) ad Creatorem, triplex ... est relatio : quaedam, quae fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi ; quaedam, quae fundatur super dependentiam essentialem, sicut comparatio materiae ad formam ; quaedam, quae super originem naturalem. Prima relatio addit aliud per essentialiam ; tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in divinis ; media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet. Et ideo concedendum quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentialiam, sed secundum relationem et habitudinem, unde est prius natura creari quam esse, non duratione ». (*II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2 : II, p. 34b-35a). Cf. A. J. WAYNE HELLMANN, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, n.F. 18), München-Paderborn-Wien 1974, p. 95-96. Nous nous écartons ici de l'interprétation de P. ROBERT dans *Hylémorphisme* ..., p. 38-41, où il appelle la relation de dépendance essentielle de la matière vis-à-vis de la forme une relation transcendantale. L'expli-

Bien qu'il ne le dise pas explicitement, il semble donc, vu sa comparaison, que Bonaventure admet également une relation modale entre la matière et la forme (et vice versa), c'est-à-dire une relation qui s'identifie dans un certain sens à l'un, en y ajoutant cependant un rapport à l'autre. Il oppose en cela la complexité de la structure philosophique de la créature, qui dépend du Créateur dans son essence même, à l'extrême simplicité du Créateur, qui ne dépend de personne²⁶.

Le fait d'être créé est une relation modale de la créature vis-à-vis du Créateur et comporte donc une distinction modale (*distinctio secundum modos se habendi, distinctio minor*) entre la créature elle-même et cette relation. Si nous admettons une relation modale de la matière à la forme (et vice versa) chez Bonaventure, il faut qu'elle se base également sur une distinction modale entre la matière elle-même et sa relation de dépendance vis-à-vis de la forme. Cette distinction modale exprime bien la complexité métaphysique de la matière malgré son apparente simplicité.

cation qu'il en donne lui-même, prouve qu'il la distingue nettement de la relation transcendante dans le sens thomiste. P. Robert conclut que la notion de relation transcendante n'est pas étrangère à la philosophie de Bonaventure (p. 38). Il allègue les quatre textes suivants : *De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 2, ad 4^{um} : V, p. 77; *Itinerarium mentis ad Deum*, cap. 3, n. 3 : V, p. 304; *I Sent.*, d. 30, q. 3 : I, p. 524-526; ; *II Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, concl. : II, p. 34-35. Mais Bonaventure exclut explicitement cette notion de relation transcendante aussi bien pour Dieu que pour les créatures (cf. *supra*, p. 12). Il ressort des explications de P. Robert qu'il distingue nettement la relation prônée par Bonaventure de la relation transcendante dans le sens thomiste. Ne vaudrait-il pas mieux, dès lors, éviter ce terme, qui prête à confusion, et nommer la relation introduite par Bonaventure une relation « modale » ?

26. "... referri se ipso potest intelligi tripliciter : aut quia *inter rei respectum et essentiam non cadit medium, quia ipsa essentia essentialiter dependet*; et sic quidem reperitur in creaturis. Sic enim refertur materia ad formam et forma ad materiam. Unde dicit Philosophus quod 'materia hoc ipsum quod est, ad alterum est'; tamen nec materia est suus respectus, nec forma, quia non habent omnimodam simplicitatem. Alio modo est referri se ipso, quia inter id quod refertur et suum correlativum non cadit aliquid medium, quod non sit alterum eorum; et sic Pater refertur se ipso ad Filium, et e converso. Nam Pater est sua paternitas, et hoc propter summam simplicitatem. Tertio modo referri se ipso est, quia ipsum quod refertur non est nisi relatio et respectus purus; et hoc est impossibile esse neque in Deo neque in creatura, quia, sicut dicit Augustinus, 'omne quod refertur est aliquid, excepto eo quod relative dicitur'; alioquin relationis esset relatio. Et ita patet quod omnis proprietates relativa sive in Deo sive in creatura, necessario differt aliquo modo ab eo cuius est proprietates, et magis in creatura quam in Creatore. ... quoniam omne respectivum fundatur super aliquid absolutum» (*I Sent.*, d. 26, a. un., q. 1 : I, p. 453b-454b).

En quoi consiste cette distinction modale? Bonaventure la trouve aussi en Dieu, dans chaque Personne divine, entre l'essence commune et sa relation avec les autres Personnes. Elles se trouvent, à ses yeux, à mi-chemin entre la distinction réelle (*distinctio secundum modos essendi, distinctio maior*) et la distinction purement rationnelle (*distinctio secundum modos intelligendi, distinctio minima*)²⁷. Elle n'exprime pas une autre manière d'être, mais bien une autre manière de se référer (*non dicit alium modum essendi, sed alium modum se habendi*). La distinction modale suppose dans chaque Personne divine quelque chose d'absolu (*ad se*, à savoir l'essence divine), mais en même temps un rapport aux autres Personnes (*ad aliquid*). Bonaventure met bien en évidence le caractère intermédiaire de cette distinction, qu'il situe, comme nous l'avons dit, à mi-chemin entre la distinction réelle et celle de raison²⁸.

27. «... est dici diversimode secundum triplicem differentiam. Uno modo dici diversimode attenditur secundum diversum modum essendi, qui est per se et per accidens; et hoc quidem modo non est dici diversimode in divinis ... Alio modo dici diversimode est secundum diversum modum intelligendi, qui quidem attenditur secundum aliam et aliam rationem sive medium cognoscendi ... Tertio modo dici diversimode est secundum diversum modum se habendi, quod quidem attenditur quantum ad absolutum et ad comparatum sive relatum. Et hic quidem modus diversitatis minor est quam primus, et maior quam secundus. Minor quam primus, quia secundum primum attenditur diversitas essentialis et compositio; maior quam secundus, quia secundum illum (secundum) nulla omnino attenditur in re distinctio. Secundum autem istum modum attenditur in eo unitas et pluralitas: unitas secundum absolutum, pluralitas secundum respectum. Et quantum ad hunc modum sunt solum duo modi dicendi, scilicet secundum substantiam, ut illa quae dicuntur *ad se*, et secundum relationem, ut illa quae dicuntur *ad aliquid*. Quia vero haec non dicunt alium modum essendi, ... et ... dicunt alium modum se habendi, ideo secundum illa unitas, secundum haec pluralitas». (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 4: I, p. 398a-b). Cf. aussi *Breviloquium*, I, c. 4: V, p. 213a-b.

28. «Ad illud quod obicitur, qualis est haec diversitas, aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi, dicendum quod secundum modum se habendi, qui non tantum est in nostro intellectu, sed etiam in re» (*ibid.*, ad 3^{um}: I, p. 398b). C'est pourquoi T. SZABÓ conteste, à juste titre semble-t-il, l'identification de la distinction modale de Bonaventure avec la distinction formelle de Scot: cf. *De distinctionis formalis origine*... Il attribue cette identification aux auteurs suivants (cf. p. 384-387): S. BRULEFER, *Sent.* (... reportata ... in quattuor Sancti Bonaventurae Doctoris Seraphici Sententiarum libros, Scoti subtilis secundi incipiunt feliciter), Bâle 1501, I, d. 33, q. 1; d. 34, q. 1 (avec des réserves); Fr. STUMMEL, *Primum et perpetuum mobile. Controversiae inter D. Thomam et Scotum de simplicitate Dei*, Cologne 1670, II, p. 249-273 (cf. E. LONGPRÉ, *La philosophie*..., p. 243*); BARTHOLOMAEUS DE BARBERIS, *Cursus philosophici (Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti seu Cursus philosophici ad mentem S. Bonaventurae Seraphici Doctoris)*, I, Lyon 1677, tr. 2, q. 7, n. 129-30: I, p. 184; cf. n. 131:

Il semble concevoir de la même façon la distinction entre la matière et sa relation à la forme²⁹. Il y a cependant une différence capitale. En Dieu cette relation modale n'implique aucune complexité métaphysique et donc aucune infériorité envers ce qui est absolument simple, parce que cette relation essentielle n'oriente pas chaque Personne divine vers une autre essence, mais vers la même essence³⁰. Au contraire, dans la matière, cette relation

p. 185; les éditeurs de Quaracchi, *BONAV., I Sent.*, d. 26, a. un., q. 1, Scholion, n. 3-4: 1, p. 454-455; E. LONGPRÉ, *La philosophie...*, p. 240-241; B. JANSEN, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929) p. 336; ZACHARIAS VAN DE WOESTYNE, *Scholae Franciscanae aptatus Cursus philosophicus*, p. 268; HUMILIS A GENUA, *Doctrina S. Bonaventurae de distinctione attributionis*, dans *Collectanea Franciscana* 3 (1933) p. 321-346 (surtout p. 336 svv.); M.-J. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington 1944, p. 102-123. Un examen attentif des textes de Bonaventure lui-même, de ses disciples Pierre de Trabibus et Olivi, et de Scot, amène T. Szabó à penser qu'appliquée à Dieu, la distinction formelle de Scot est plus large que la *differentia minor* de Bonaventure quant à son étendue, mais moins profonde quant à sa compréhension: la distinction formelle correspond à la *distinctio minima* de Bonaventure (cf. p. 389-390). Il admet que la distinction formelle de Scot n'appartient pas au genre des distinctions verbales ou non fondées, mais bien, avec la distinction modale de Bonaventure, aux distinctions *ex natura rei*, encore qu'elle s'en distingue spécifiquement (cf. p. 443-444). Notons que toute cette discussion concerne l'application de ces distinctions à Dieu: il n'est pas question d'étendre ici les conclusions de Szabó hors du champ où il s'est confiné: «... distinctionem formalem apud Seraphicum investigaturi, ad theologiam bonaventurianam iure merito animus intendimus, missis pro nunc applicationibus philosophicis distinctionis formalis, alias, Deo permittente, explorandis» (p. 383).

29. Avant la démonstration de Szabó, P. Robert avait été tenté d'appliquer l'identification entre la distinction modale de Bonaventure et la distinction formelle de Scot au domaine de l'hylémorphisme: «Il y a entre cette entité de la matière et son essentielle potentialité, une distinction plus forte que la distinction logique, moindre que la distinction réelle, et que Bonaventure appelle *ex parte rei*, en attendant que le Bx Duns Scot l'appelle réelle *secundum quid, ex natura rei*, ou encore formelle» (*Hylémorphisme...*, p. 44-45). Il se réfère pour cette distinction de Scot à ce qu'en dit Z. VAN DE WOESTYNE, *Scholae Franciscanae...*, II, 2^e ed., 1933, p. 254-260 (surtout p. 259-260). Mais en nous basant sur l'examen comparatif des deux distinctions par Szabó, nous pensons qu'il vaut mieux éviter de les identifier; de même dans la distinction entre la matière et sa relation à la forme.

30. «Ad illud quod obicitur, quod omne absolutum simplicius est respectivo, dicendum quod respectivum est duplex: quoddam quod dicit respectum ad aliud diversum secundum essentiam; quoddam quod non dicit respectum nisi ad aliquid sibi consubstantiale. Primo modo respectivum includit quandam dependentiam, ac per hoc et defectum dicit a simplicitate summa; secundo modo non dicit aliquam dependentiam nec defectum a simplicitate summa, maxime quando ipsum suppositum est sua proprietate qua refertur; et hoc modo ponitur respectus in proprietatibus divinarum personarum, non primo modo, et ita nulla ex hoc introducitur

essentielle regarde la forme qui est différente d'elle selon l'essence (et vice versa), et cette relation essentielle à une autre essence montre bien la complexité, et donc l'infériorité métaphysique de la matière.

D'autre part il admet qu'on pourrait aussi considérer chaque Personne divine comme impliquant sa relation essentielle aux autres, de façon à concevoir plutôt cette relation comme distincte d'elle seulement par une distinction de raison³¹. Il accepte les deux façons de parler, mais nous verrons plus loin qu'il admet également pour la créature la deuxième façon de parler, dans laquelle le fait d'être créé serait considéré comme incluant dans son essence³². Cette seconde façon de parler est postulée par son disciple Olivi, qui lui est fidèle bien souvent. De l'avis de ce dernier, il n'y aurait pas lieu de distinguer, comme le fait Bonaventure, la matière de sa relation à la forme d'une distinction modale : cette relation ferait tout simplement partie de l'essence de la matière³³.

compositio». (*De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 2 : V, p. 77a). T. SZABÓ observe comment Bonaventure limite ainsi sagement toute distinction réelle, même minimale, en Dieu à une distinction dans le cadre même de l'essence : «... Bonaventura suam distinctionem aliquatenus realem sapienter ad illam limita(re)t partem, ubi relatio realis personarum aliquatenus locum habet» (*De origine...*, p. 423).

31. Bonaventure poursuit : «Et si obiciatur quod «relativum omne est aliquid, excepto eo quod relative dicitur», dicendum, si primo modo intelligatur, quod veritatem habet non solum ex parte rationis intelligendi, verum etiam ex parte rei; si secundo modo intelligatur, veritatem habet ex parte rationis intelligendi, quia Pater praeter rationem relationis importat hypostasim, quae tamen non est aliud a sua proprietate personali» (*De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 2 : V, p. 77a).

32. Cf. *infra*, p. 204.

33. «Si autem aliquis dicat quod partim est eadem cum essentia materiae, partim diversa, contra hoc est quia aut ideo dicitur partim diversa, quia aliquid addit diversum, aut quia licet nihil addat diversum, non tamen dicit totam essentiam materiae, sed solum aliquam partem eius. Primum autem stare non potest, quia ad additionem illius diversi sequuntur inconvenientia prius tacta et praeter hoc sequitur quod potentia materiae esset composita ex essentiis diversorum generum, scilicet ex essentia materiae et ex illo diverso quod addit ad eam; quod quantas absurditates continet, satis patet. Secundum etiam stare non potest, tum quia in essentia materiae non est dare talem compositionem, tum quia illa alia pars quae cum ipsa potentia constitueret materiam, non esset potentia et ita, ut videtur, esset actus, et sic materia esset composita ex potentia et actu» (J. P. OLIVI, *Questiones in II Sententiarum*, q. 17, Resp., éd. B. JANSEN (*Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi*, IV), I, Quaracchi 1922, p. 359-360. Cf. P. ROBERT, *Hylémorphisme...*, p. 45-46.

Considérée à part des formes, elle est connue par Dieu pour elle-même par une idée distincte en tant qu'entité positive et support d'existence, sans passer par les formes...

Bonaventure s'oppose à l'opinion de certains penseurs, selon laquelle les entités imparfaites, entre autres la matière, n'auraient pas d'idée distincte en Dieu, mais seraient seulement connues par Lui dans leur opposé parfait. Ainsi la matière serait connue par son opposé, l'idée de la forme, la passion par l'idée de l'action, la multitude par l'idée de l'unité³⁴.

Il répond que toutes ces entités imparfaites ont aussi un aspect positif, qui leur permet d'être directement connues par Dieu. Ainsi la matière n'a pas d'idée en Dieu pour autant qu'elle dit imperfection, mais bien pour autant qu'elle est une entité positive, un support d'existence.

... et par une idée parfaite, sans passer par le composé.

Et cette idée n'est pas imparfaite, comme le pense Thomas d'Aquin, mais parfaite³⁵.

Bonaventure se sépare ici de Thomas d'Aquin. Celui-ci a pris position sur cette question de la connaissance par Dieu des choses imparfaites dans le I^{er} livre de son *Commentaire sur les Sentences*,

34. «... dixerunt aliqui, quod imperfecta non sunt in Deo nec cognoscuntur a Deo per aliquam ideam propriam, sed per ideam suorum oppositorum, ut materia per ideam formae, passio per ideam actus, multitudo per ideam unitatis. Sed illud stare non potest. Cum enim ista omnia dicant aliquam entitatem et ita veritatem, de necessitate aliquam assimilationem habent ad primam veritatem, et ita rationem exemplaritatis, et ideo necessario sunt in Deo». (*I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 2, concl. : I, p. 629a-b). Selon J.-M. BISSEN, Bonaventure reprend ici la critique de Platon par Augustin, en se basant sur l'image de Dieu telle que la Bible nous la présente : cf. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure (Études de philosophie médiévale, 9)*, Paris 1929, p. 82-83 ; cf. aussi J. EBERLE, *Die Ideenlehre Bonaventuras, nach den Quellen dargestellt* (dissertation doctorale), Fribourg 1911, p. 70.

35. «... cum quaeritur, utrum imperfecta habeant ideam in Deo, hoc dupliciter potest intelligi : aut ratione ipsius quod subest, aut ratione imperfectionis. Si ratione imperfectionis, cum imperfectio sit privatio, et privatio non dicat ens nec aliquid a Deo nec assimilabile, sic non habet ideam. Si autem ratione eius quod subest, sicut materia dicitur quid imperfectum, et materia aliquam essentiam dicit, sic habet ideam, sed non imperfectam, sed perfectam ; quoniam sicut non viventium est idea vivens, et corporalium spiritualis, sic temporalium aeterna, et imperfectorum perfecta... Omnia enim habent rationem boni et pulchri et entis» (*I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 2, concl. : p. 629b).

exposé à Paris en 1253-54³⁶. Il estimait, à l'opposé de Bonaventure, que la matière et les accidents rentrent dans la catégorie des choses qui n'existent qu'en d'autres et n'ont donc qu'une idée imparfaite en Dieu³⁷.

Thomas nuance cependant son opposition à la thèse de Bonaventure dans le *De veritate*, disputé à Paris dans les années 1256-59³⁸. Il faut reconnaître, dit-il, que la matière première a dans un certain sens une idée distincte en Dieu, si on prend l'idée dans un sens large comme une similitude ou une raison, c'est-à-dire comme tout ce qu'on peut considérer distinctement, bien que ce soit inséparable d'autre chose en réalité³⁹. Il est clair que la conception de la matière comme contenant une relation transcendante, prônée par Thomas et l'école thomiste, ne permettait pas d'aller plus loin⁴⁰.

36. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle (Philosophes médiévaux, 9)*, Louvain-Paris 1966, p. 586.

37. «... cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aliquam in Deo esse, et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo ... Esse autem perfectum materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito ...; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae...» (THOMAS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, ad 2^{um}). Cf. sur cette opposition de Thomas à Bonaventure: J.-M. BISSEIN, *L'exemplarisme divin...*, p. 84-86; P. ROBERT, *L'hylémorphisme...*, p. 36.

38. Cf. R. SPIAZZI dans THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae, I, De veritate*, ed. 8^a revisa, Taurini-Romae 1949, p. xv; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 586.

39. «... si proprie de idea loquimur, non potest poni quod materia prima per se habet ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi, quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse, materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, nec formae tantum, sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse». (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 5, corp.). Dans le *De potentia Dei*, disputé probablement de 1265 à 1268 (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 587), Thomas répète encore la même distinction: «... proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur» (q. 3, a. 1, ad 13^{um}). Cf. au sujet de la connaissance de la matière par Dieu selon Thomas d'Aquin: A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 14; N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, p. 110-112.

40. Cf. P. HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae*, 3^a ed., II, pars I^a, p. 130.

Mais il est tout aussi évident que Bonaventure et l'école qu'on peut considérer comme augustino-franciscaine n'étaient pas disposés à se contenter d'une telle concession ultime. Bonaventure prône ici la conception partagée par toute cette école franciscaine, d'Alexandre de Halès⁴¹ à Scot, et formulée par ce dernier avec précision et insistance⁴². La réponse de Bonaventure montre que la matière, à ses yeux, procède de Dieu comme de sa cause; il faut donc qu'elle y ait son idée distincte, bien que sa ressemblance avec Dieu, comme celle des autres entités imparfaites, soit minime en comparaison avec celle d'autres entités créées⁴³. Il va plus loin : si Dieu n'avait pas d'idée distincte de la matière, Il ne pourrait pas connaître la substance, puisque la matière en est une partie intégrant, disons : constituante⁴⁴. On peut même dire, ajoute-t-il, que dans la connaissance divine il faut que la matière précède la forme, puisque, de par sa nature, elle la précède⁴⁵.

En effet, Bonaventure voit les essences des êtres comme disposées sur une échelle de valeurs (*gradatio entium*), dont les deux extrêmes sont Dieu et le néant. Il n'est pas nécessaire que Dieu crée toutes choses comme lui étant semblables au même niveau. Pour disposer de tous les degrés dans cette échelle, il faut admettre l'existence de quelque créature qui soit la plus proche de Dieu (bien qu'elle en soit encore infiniment éloignée), et qui parmi toutes lui ressemble donc le plus sans cependant s'identifier avec Lui, et aussi quelque chose qui soit la plus proche du néant, et qui ressemble à celui-ci d'une certaine façon, sans cependant s'identifier avec lui. Ce dernier

41. Cf. ALEXANDER DE HALES, *Summa Theol.*, I, Proleg., p. XXXIV, n. 11.

42. Cf. E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 267; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 305-307.

43. «... *omnis effectus assimilatur suae causae aliqua assimilatione, sed minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris; ergo omne quod est a Deo, habet ideam in Deo, per quam, priusquam fiat, est in Deo. Sed materia est a Deo et passio et compositio et diversitas, quia omnia dicunt ens: ergo omnia sunt in Deo*» (*I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 2, concl. : p. 629a).

44. «... *divinum exemplar exprimit rem secundum totum, alioquin non perfecte cognosceret; ergo quidquid est de re, habet exemplar; sed materia est de rei constitutione, et imperfecta de constitutione perfecti: ergo, etc.*» (*ibid.*).

45. «... *omnis cognitio divina est a priori; cum ergo in omni creatura prius cadat ratio imperfecti quam perfecti, ut materiae quam formae, principiorum quam principii, partium quam totius, ergo per prius haec cognoscit Deus. Ergo si perfecta habent ideam in Deo, necesse est, quod habeant etiam imperfecta*» (*ibid.*: I, p. 629a).

rôle est dévolu à la matière : bien que, de toutes les créatures, elle possède le moins la raison du bien, elle est quand même, en ce qui la concerne, disposée aussi bien que possible dans l'ensemble⁴⁶.

2. — *Sous les formes (per analogiam sub ratione entis)*

La dépendance de la matière vis-à-vis de la forme est essentielle, comme celle de la créature vis-à-vis du Créateur, mais elle est loin d'être aussi totale que celle-ci...

N'oublions pas que Bonaventure admet aussi une composition hylémorphique des substances spirituelles. Il tâche de la prouver dans le *Commentaire sur les Sentences*, t. II, d. 3, p. 1, d. 1, q. 1⁴⁷. Et dans la q. 2⁴⁸, il imagine une dispute entre le métaphysicien et le philosophe de la nature pour savoir si cette matière est la même que dans les substances corporelles. Il en résulte qu'elle est la même dans son essence, mais qu'elle en diffère beaucoup dans son existence concrète⁴⁹.

Cela implique que chez Bonaventure, à l'opposé de la conception thomiste, la composition hylémorphique est inhérente à toutes les substances créées; elle ne se confine pas dans la philosophie naturelle, mais appartient aussi obligatoirement à la métaphysique⁵⁰. Bien entendu, le traitement de cette matière y est autre : ce qui sépare les deux manières d'y traiter la matière, c'est qu'en métaphysique il s'agit de son essence, tandis qu'en philosophie

46. «... materia non est privatio pura, immo ratione suae essentialis habet aliquid de pulchritudine et aliquid de luce. Unde Augustinus dicit quod habet modum, speciem et ordinem, quamvis imperfecte. Non oportet autem quod Deus omnes res producat sibi aequaliter similes, immo secundum gradum. Et ideo ad hoc quod gradus sint perfecti, necesse est ponere aliquid prope Deum, et hoc simillimum, et aliquid prope nihil, et hoc aliquo modo simile, licet non omnino nec perfecte, quod, quamvis in se minimum habeat de bono, tamen optime ordinatum est» (*II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 : II, p. 17b). Cf. R. GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras (Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus)*, hrsg. v. W. DETLOFF, Leyde 1964, p. 102-103.

47. II, p. 89a-91b.

48. II, p. 94a-98b.

49. Cf. *supra*, p. 194-195.

50. Ici la présence de la matière caractérise toute substance créée et aussi l'infériorité de tout esprit créé vis-à-vis de l'Esprit increé qu'est Dieu : «nulla substantia per se existens, sive corporalis sive spiritualis, est pure forma nisi solus Deus» (*II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1 : II, p. 317b).

naturelle il s'agit de son existence concrète, caractérisée par les formes. Mais ce qui unit les deux manières, c'est qu'aussi bien dans la seconde partie de l'étude métaphysique que dans toute l'étude de la philosophie naturelle, la matière est considérée selon la voie de l'analogie, c'est-à-dire *sous* les formes; disons plutôt: comme partenaire des formes dans la composition des substances créées.

Qu'est-ce qui caractérise la matière vis-à-vis des formes dans toutes les substances créées? Elle donne à la forme, dit-il, l'existence en tant que telle (*existere*), tandis que la forme donne à la matière son être plus déterminé (*actus essendi*)⁵¹.

Ces deux termes rappellent la relation transcendante que le thomisme admet dans chaque créature entre l'existence et l'essence. Mais, comme nous l'avons vu, Bonaventure n'admet aucune relation transcendante dans la créature. La fonction de la relation existence-essence dans le thomisme réapparaît cependant dans sa philosophie, mais dans le cadre d'une synthèse différente, dans la relation modale (*relatio secundum modum*) de la créature à Dieu, dont nous avons parlé⁵². Mais dans sa conception, la composition hylémorphique est inhérente à toute créature comme cette dernière relation: elle comporte l'interdépendance essentielle d'une matière et de formes. Les deux partenaires dépendent l'un de l'autre essentiellement.

La créature dépend aussi du Créateur d'une façon analogue, mais sa dépendance est plus radicale que la dépendance essentielle de la matière et de la forme qui se trouvent en elle; elle devient une dépendance *totale*, qui consiste dans le fait d'avoir été créée par Lui (*creatio-passio*). Aussi en va-t-il autrement quand on voit la même relation du côté de Dieu: le fait d'avoir créé (*creatio-actio*) ne se distingue de Lui que par distinction de raison, parce que Dieu s'identifie à son action. Quand cette relation est considérée de la part de la créature, on peut concevoir de deux façons cette relation qui consiste à avoir été créé. Ou bien elle est incluse dans la notion même de créature et elle est alors considérée comme une relation con-créée appartenant à la créature. Ou bien elle est considérée à part de la créature, comme s'en distinguant, non

51. «Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3: II, p. 110a).

52. Cf. *supra*, p. 194-195.

réellement, mais d'une distinction modale (*non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et habitudinem*)⁵³. Bonaventure admet les deux, mais préfère manifestement la seconde façon de parler.

... qui comporte, elle aussi, dans la créature une distinction modale.

Cette relation modale de la créature vis-à-vis du Créateur implique à ses yeux, entre la créature et sa relation, une distinction qui est plus que rien, mais n'atteint pas à une distinction réelle entière⁵⁴. En termes de non-existence et d'existence, on peut la caractériser comme un pas dans la direction de l'existence, qui consiste en ce qu'elle commence seulement à exister maintenant⁵⁵. Le *terminus a quo* est la non-existence, qui n'a aucune essence propre, le néant ne participant pas à l'être : le fait d'être créé ne se distingue donc de la non-existence, qui le précède, que d'une distinction de raison. Mais quand on compare le fait d'être créé à son *terminus ad quem*, qu'il précède de par sa nature (non chronologiquement), on peut y déceler quelque distinction à mi-chemin entre la distinction réelle et celle de raison⁵⁶.

S'il a comparé cette dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur à la dépendance essentielle de la matière vis-à-vis de la forme, cette comparaison, comme il le note tout de suite, n'est pas

53. «Si de creatione-actione loquamur, sic dico quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio. Si autem loquamur de creatione-passione, tunc distinguendum, quia per creaturae nomen potest significari et importari omne quod est ab alio, ita quod habet esse post omnino non esse. Et hoc modo in nomine creaturae clauditur ipsa creatio, quoniam creatura non tantum nominat ipsa creata, sed etiam concreata; et sic non est medium, nec re nec ratione. Alio modo creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo productae de nihilo; et sic creatio tenet medium non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et habitudinem» (*II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2 : II, p. 34a-b). Cf. l'interprétation de ce passage par les éditeurs de Quaracchi : II, p. 35a-36b.

54. «Illa tamen ratio non nihil dicit, sed non dicit per essentiam diversum a creatura ...» (*ibid.* : II, p. 34b).

55. «... mutatio ... in esse nihil aliud est ... quam nunc primo esse» (*ibid.*).

56. «Alio modo creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem; unde est prius natura creari quam esse, non duratione ... Dicendo ... comparisonem ad non-esse, dicit medium non diversum per essentiam, sed secundum rationem» (*II Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2 : II, p. 34b).

parfaite : ici la dépendance est beaucoup plus profonde encore, puisqu'elle est totale⁵⁷. Pourquoi Bonaventure ne va-t-il pas plus loin et n'admet-il pas la distinction « réelle » prônée par le thomisme entre l'existence et l'essence ? C'est une barrière qu'il ne franchira pas, et il en dit tout de suite la raison : c'est que cette « existence » n'est rien d'autre qu'une relation de dépendance essentielle et totale vis-à-vis du Créateur et qu'elle s'identifie aussi sous un certain rapport à l'essence de la créature, puisqu'elle lui est inhérente⁵⁸.

L'hylémorphisme universel des créatures marque leur infériorité vis-à-vis de la simplicité souveraine du Créateur...

Retournons au couple matière-forme dans toute substance créée. Il y a une tout autre fonction. La forme donne à la matière sa spécification dans le composé. La matière permet à la forme de s'intégrer dans l'existence pour soi de la substance ; infirme sous le rapport de l'essence, elle est forte sous le rapport de l'existence, car, à l'opposé des formes qui passent, elle est incorruptible sous toutes les formes qu'elle adopte⁵⁹. Plus une forme est imparfaite, moins elle est stable, à cause du désir de perfectionnement inhérent à chaque substance créée et dont la base est dans la matière. Source de l'inquiétude essentielle du créé, la matière est en même temps base de sa stabilité existentielle par rapport à tous ces changements substantiels et accidentels. Mais la raison profonde de ces changements constants dans toute créature ne réside pas dans sa composition hylémorphique même, qui n'en est que la cause immédiate.

Quelle est cette raison profonde ?⁶⁰ L'hylémorphisme universel

57. Le passage qui suit celui des notes précédentes est cité dans la note 29.

58. «... est prius natura creari quam esse, non duratione. ... hic ... est differentia rationis, et etiam habitudinis, quae non facit diversitatem per essentialiam, quia habitudo illa est essentialis» (*ibid.* : II, p. 35a).

59. «... prima materia est incorruptibilis» (*II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1 : II, p. 458b). «... in qua (creatura) est considerare et actum essendi, et hunc dat forma, et stābilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innititur forma, hoc est materia» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 97b).

60. En admettant chez Bonaventure une composition de forme et de matière dans les esprits, qui ne s'identifie pas avec la distinction entre l'essence et l'existence, dont nous venons de parler, nous admettons aussi l'interprétation (qui est en même temps une option) de Richard de Mediavilla : «Videtur ... mihi dicendum quod essentia angeli composita est ex materia et forma, extendendo nomen materiae ad

montre que l'essence de la substance créée est profondément différente de son image idéale, l'idée exemplaire en Dieu. C'est pour cela que l'essence de la créature comporte elle-même composition, car cette image directe de l'idée est essentiellement dépendante, pour sa réalisation même, d'une autre essence : la matière. Cette composition est une infériorité métaphysique vis-à-vis de la souveraine simplicité de Dieu; elle marque toute substance créée, précisément parce que celle-ci est tirée du néant : l'existence ne lui appartient pas en propre, de sorte qu'elle a constamment besoin d'être soutenue dans l'existence par le Créateur⁶¹. Le fait que toute substance créée est tirée du néant par l'action créatrice de Dieu, est la cause de sa dépendance essentielle du Créateur. Cette dépendance s'exprime dans la composition hylémorphique (*possibilitas*) de toute substance créée et dans le besoin qui en résulte, d'être maintenue continuellement dans l'existence par le Créateur (*vanitas*)⁶². Selon

omnem naturam possibilem, ex qua et alia natura magis actuali constituitur unum per essentiam... Ergo in eius essentia est una res per quam ipse se movet, et alia res per quam ipse movetur; et primam rem dicimus formam, secundam dicimus materiam...» (*II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2 : éd. Brixiae 1591 : II, p. 52a). Cette interprétation est partagée par les éditeurs de Quaracchi, *Opera omnia...*, II, p. 92a-b et la plupart des interprètes. La distinction entre l'essence et l'existence se trouve régulièrement chez Bonaventure. Ainsi il réfute d'avance l'objection qui lui a été faite fréquemment par la suite, à savoir qu'il ne distingue pas suffisamment l'*id quod* et l'*id quo* («*Quod obicitur, quod differt quod et quo*»), selon les deux sens complémentaires que nous avons exposés : ou bien la relation est considérée comme con-créée («non est simile, quia creatio complectitur totam rei substantiam, quae constare videtur ex 'quo est' et 'quod est'»); ou bien elle est considérée à part («illa non est differentia per essentiam, sed quodam modo differt, quodam modo convenit» : II, p. 35a-b). On ne peut donc accepter l'interprétation de N. PALHORIÈS, qui voit dans la distinction du *quod est* et du *quo est* chez Bonaventure une distinction de pure raison : «Si saint Bonaventure considère comme irréductibles les deux distinctions d'essence et d'existence, de forme et de matière, c'est qu'il ne voit dans la première qu'une simple abstraction, qu'une analyse purement logique de concepts, tandis que la seconde exprime les conditions mêmes de la réalité actuelle des êtres» (*La nature d'après saint Bonaventure*, p. 181). Le rôle que joue cette distinction dans la philosophie de Bonaventure a été mis en évidence par les études de V. Ch. BIGI, *Il termine e il concetto di sostanza in S. Bonaventura*, dans *Studi francescani* 56 (1959) p. 16-36; *Il concetto di sostanza nel raffronto col concetto di essenza*, dans *Studi francescani* 56 (1956) p. 173-216; *La dottrina della sostanza in S. Bonaventura. Indagine sui testi*, Fribourg (Suisse) 1958.

61. Cf. HADRIANUS A KRIZOVLJAN, *Philosophia S. Bonaventurae* (ad usum privatum), Rome 1956, p. 206-209.

62. «Ex parte creaturae est necessitas, quia creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et accipit esse ab alio, qui eam fecit esse cum prius non esset, ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem, et ratione huius

la conception de Bonaventure, la distinction modale entre la créature et sa dépendance essentielle et totale vis-à-vis du Créateur ne suffit donc pas, il faut que la composition hylémorphique exprime complètement la distance énorme qui sépare chaque créature, même la plus élevée, de la simplicité souveraine de Dieu⁶³.

... et de son unicité, qui exclut toute communion avec d'autres dans la même espèce.

Comme l'hylémorphisme universel est la réplique de toute substance créée à la simplicité souveraine de Dieu, qui ne tolère aucune dépendance essentielle d'une autre essence que la sienne, ainsi l'individuation des substances créées, basée sur l'hylémorphisme universel, est une réplique, à l'échelle des substances créées, à l'unicité du Créateur. La matière est la base de l'enracinement d'une forme déterminée dans l'individuel, car elle lui permet de se réaliser, mais la situe en même temps dans un endroit et à un moment du temps (*hic et nunc*). La base complète cependant de l'individuation de la substance créée n'est pas la matière, mais bien la prise de possession mutuelle d'une forme et d'une matière⁶⁴.

habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. — Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem, et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis. Et est simile: si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, non sustentaretur» (I Sent., d. 27, p. 1, a. 1, q. 1: I, p. 639a).

63. «... si obiciatur quod 'non oportet ponere materiam in omni creatura et quod sufficiat quantum ad hoc quod non sit simplex, quia est ab alio, non ergo simpliciter, nec tamen habens materiam', non valet, quia esse ab alio non facit compositionem» (*Collationes in Hexaemeron* [réportation], éd. F. DELORME, dans *Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi*, VIII), p. 28. On se demande si cette réponse ne viserait pas la position de Siger de Brabant dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*, Introductio, q. 7: cf. C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*. Texte inédit (*Philosophes médiévaux*, 1), Louvain 1948, p. 11-22. Notons que cette reportation exprime parfois mieux la pensée véritable de Bonaventure: cf. à ce propos: J.-M. BONNEFOY, dans *La France franciscaine* 18 (1935) p. 497-501; F. TINIVELLA, *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta Collationes in Hexaemeron S. Bonaventurae*, dans *Antonianum* 11 (1936) p. 33-36; P. ROBERT, *Hylémorphisme...*, p. 13; ID., *Le problème de la philosophie bonaventurienne (II)*, dans *Laval théologique et philosophique* 7 (1951) p. 36-39.

64. «... individuatō consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctioe unum sibi appropriat alterum, sicut patet, cum impressio vel expressio

Toujours considérée sur le plan de l'essence, on voit comment la matière est plus consistante selon Bonaventure, que selon Thomas d'Aquin. Ce principe de potentialité se trouve dans toute substance créée, où elle se présente, en tant que partenaire inévitable de la forme, presque sur un pied d'égalité, étant la base de son enracinement dans une existence concrète. Avec elle et sous elle, elle est une partie intégrante de toute substance créée, elle se trouve au niveau existentiel de la substance et garantit la stabilité dans l'existence, malgré les changements incessants des formes accidentelles ou même substantielles dans les êtres inférieurs.

Si Bonaventure se distancie ainsi de la conception thomiste d'une matière pure puissance, c'est aussi parce qu'il s'éloigne de l'interprétation, par le thomisme, de la conception aristotélicienne de la matière, car les deux conceptions en appellent à Aristote. La cause de cette double interprétation se trouve probablement dans l'ambiguïté et la complexité de la conception aristotélicienne elle-même, augmentée encore par l'état défectueux des textes dans lesquels elle nous est parvenue⁶⁵.

Considérée dans son essence, la matière est une et unique.

Considérée dans son essence, soit à part des formes, soit sous les formes, la matière doit être dite une et unique.

fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras a quo veniat principaliter, dicendum, quod *individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principaliter habet a materia*, ratione cuius forma habet positionem in loco et in tempore. *Quod sit aliquid, habet a forma*. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 : II, p. 109b-110a). Cf. sur l'individu et le principe d'individuation chez Bonaventure : V. Ch. BIGI, *Individuo e principio di individuazione in S. Bonaventura*, dans *Studi francescani* 58 (1961) p. 264-286.

65. Certains auteurs insistent fort sur l'aristotélisme de Bonaventure : cf. L. VEUTHEY, *S. Bonaventurae philosophia christiana*, Rome 1933, p. XI ; PELAGIO DE ZAMAYON, *L'Aristotelismo di S. Bonaventura ed altre caratteristiche della filosofia francescana*, dans *Italia francescana* 19 (1944) p. 31-49. Certains fondements existent dans les ouvrages d'Aristote en faveur de la conception de la matière chez Bonaventure et dans l'école franciscaine : cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Medievilla...*, p. 458-463, 474.

Considérée à part des formes, elle est une et unique, ni spirituelle ni corporelle, car elle ne devient spirituelle ou corporelle que selon la forme qu'elle a reçue⁶⁶. Considérée dans son essence, elle est donc absolument indifférente à la forme qu'elle reçoit, spirituelle ou corporelle⁶⁷. Il va donc de soi que, considérée à part de toute forme, la matière n'a aucune extension⁶⁸. Une fois cependant qu'elle a été actuée par une forme corporelle ou spirituelle, elle demeure corporelle ou spirituelle⁶⁹.

Considérée sous les formes, la matière est également une et identique. En effet, à cause de son incorruptibilité, d'une part, et de sa potentialité infinie, d'autre part, elle remplit dans toute créature, spirituelle ou corporelle, la même fonction : celle de donner à la substance la stabilité dans l'existence, abstraction faite des éventuels changements de formes substantielles ou accidentelles⁷⁰.

66. «*Metaphysicus (eam) ... secundum essentiam considerat, et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse unam per essentiam. ... metaphysicus ... dicit ... eandem esse per essentiam ... in spiritualibus et corporalibus*» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 97b).

67. «*... abstractis omnibus formis, nulla est distinctio in materia, immo intelligitur ut simpliciter una*» (*ibid.* 3 : II, p. 100b).

68. «*... materia, abstracta ab omni forma, simplex est; non tamen habet actualem simplicitatem, ut punctus, sed est simplex, quia caret actuali extensione, habet tamen possibilitatem ad illam; et cum natura formae corporalis illi materiae datur, tunc reducitur ad actum. Unde cum dicitur quod extensio est a materia, non est intelligendum quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem, quae non est nata esse in materia nisi cum extensione, quamvis ipsa in se sit simplici essentia consistens*» (*ibid.*, q. 2 : II, p. 98b). Cf. HADRIANUS A KRIZOVLJAN, *Philosophia...*, p. 214-215.

69. «*... potentia materiae secundum se consideratae non est magis ad hanc formam quam ad aliam, immo indifferenter se habet ad omnem. ... sed quia materia numquam exspoliatur ab omni esse, et quae semel est sub esse corporali, numquam exiit, et similiter ea quae est sub esse spirituali, hinc est quod materia consequens esse in spiritualibus et corporalibus est alia et alia*» (*II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 98a).

70. «*Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innititur forma : hoc est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communitatem, non acquisitionem, et communitatem generis et rei, non analogiae solum, ideo oportet recurrere ad principii unitatem. Ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiae*» (*ibid.*, q. 2 : II, p. 97b). P. ROBERT remarque à juste titre que le couple matière-forme a reçu de la sorte chez Bonaventure une extension universelle, laquelle chez Thomas d'Aquin est réservée au couple essence-existence (cf. *Hylémorphisme...*, p. 26-27). La cause a été indiquée plus haut (p. 203-205, 206-208). Il n'est cependant pas le pendant de ce couple : cf. *supra*, p. 206-208.

En la considérant toujours sous les formes, il ne faut pas la concevoir comme une par une sorte d'individuation propre. Cela pourrait se faire si elle était une à la manière d'une montagne ou d'une pelletée d'or, qui sont continues, ou à la manière d'un esprit créé, qui, du moins en comparaison des substances corporelles, peut être dit simple. Mais elle est plutôt une par homogénéité, comme l'est un lingot d'or, dont un artiste a forgé des vases de structures diverses⁷¹. Mais si Bonaventure utilise cette image, c'est pour la dépasser aussitôt : la matière n'est pas homogène comme une forme, même celle qui aurait la diffusion la plus grande, mais par sa potentialité vis-à-vis de toutes les formes, par laquelle elle les dépasse toutes⁷². En ce sens, on pourrait l'appeler infinie, mais d'une infinité opposée à celle de Dieu : étant infini à cause de son actualité suprême, Dieu peut être dit partout un à cause de cette infinité ; étant infinie par sa potentialité infinie envers les formes, la matière peut être dite partout une sous les diverses formes, à cause de cette infinité⁷³.

Toujours considérée dans ses rapports avec les formes, la matière est donc aussi unique, c'est-à-dire numériquement une, car elle est pure puissance vis-à-vis d'elles : elle est entre les formes comme la seule brebis non marquée dans un troupeau où toutes les autres

71. «... si de eodem auro fiunt multa vasa, illa sunt de eodem auro per homogeneitatem... Si igitur materia non est una actuali simplicitate, ut angelus, nec continuitate, ut mons..., sed sola homogeneitate, et haec non tollitur per adventum formarum, ita est materia una sub omnibus formis sicut omnibus formis abstractis» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 : II, p. 100b).

72. «... est unitas magis possibilitatis et potest dici homogeneitatis, quae adeo ampla est, ut sustineat receptionem maioris multitudinis diversitatis formarum superadiectarum quam unitas formae alicuius universalis, etiam generis generalissimi, et hoc est propter summam possibilitatem» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 : II, p. 100b-101a).

73. «... quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas; sed Deus, quia infinitus est, ubique unus est sua infinitate, quae venit ex actualitatis summae perfectione : sic et materia, quia infinita, in omnibus materiatis est una propter infinitatem eius, quae venit ex summae possibilitatis imperfectione» (*ibid.*, II, p. 100b). Il va de soi que Thomas d'Aquin restreint cette infinité de la matière à une infinité *secundum quid*, qui exclut les formes des substances spirituelles : «... materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales». (THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I^a, q. 7, a. 2, ad 3^{um}). Cf. aussi P. ROBERT, *Hylémorphisme...*, p. 24-26.

ont été marquées. Cette absence même de marque la distingue à sa façon⁷⁴.

II. LA MATIÈRE, ÉTUDIÉE DANS SON EXISTENCE PAR LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

(secundum quod habet esse in natura, secundum analogiam sub ratione potentiae)

Ayant étudié la matière dans son essence, il nous faut maintenant compléter cette étude philosophique de la matière en la considérant comme déterminée par une forme; dans cet état, on pourrait l'appeler, avec Bonaventure, la matière seconde. Nous éviterons cependant cette terminologie, afin que le couple matière-forme chez Bonaventure soit nettement distingué du même couple chez Thomas d'Aquin.

En faisant abstraction de sa détermination par une forme, partie intégrante des substances créées, la matière est loin d'être une et

74. «... *materia est in omnibus materiatis numero una, quia est ens omnino in potentia ... dicitur una numero, quia est una sine numero, quemadmodum ovis carens signo respectu ovium habentium signum dicitur esse signata*: per hunc modum intelligi potest materia numero una» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3: II, p. 100b). Hadrien de Krizovljan observe qu'aussi longtemps qu'on étudie l'essence même de la matière, que ce soit à part des formes ou sous les formes, son concept reste le même chez Bonaventure, mais dès qu'on l'étudie dans sa réalisation concrète, il y a diverses sortes de matières. Il estime que, historiquement, des considérations de ce genre chez Bonaventure ont frayé le chemin à l'univocité dans la philosophie de Scot: «Bonaventura ... quaerit sub quo aspectu et quomodo oportet considerare naturam materiae, ut perveniatur tandem ad illud, quod a materia omnes creaturae habent aequaliter, et in quo ideo omnes univoce conveniunt. Inde ... patet quomodo indoles specifica speculationis Duns Scoti iam in Bonaventura praeparata invenitur. Bonaventura distinguit duos aspectus in re: esse et essentiam. Esse dicit concretum — essentia dicit abstractum. Et ideo in speculatione metaphysica, quae est circa res uti sub aspectu entis ab anima concipiuntur, considerat res sub aspectu essentiae. Actus essendi rei est quid concretum, singulare, quod certificat physicus. Unice sub aspectu essentiae pervenitur ad universale, commune, univocum et ideo tantum sub hoc aspectu potest esse sermo de principiis, quae pertinent et includuntur in ente ut sic. Eundem modum cogitandi habet Duns Scotus, et per hanc viam ad univocationem et formalitates pervenit» (HADRIANUS A KRIZOVLIAN, *Philosophia* ..., p. 214; cf. p. 210-214). Il a soin de souligner que la matière, chez Bonaventure, n'est pas univoque, mais bien numériquement une, comme nous venons de l'expliquer (cf. *op. cit.*, p. 215-216). Nous admettons que cette influence est possible, mais rappelons bien qu'il ne s'agit pas d'univocité chez Bonaventure.

unique, car les formes la rendent multiple et diverse dans son existence concrète. Il faut donc dès maintenant distinguer les sortes de matières et les classer en deux catégories fondamentales.

Mais d'abord la matière ne pourrait-elle précéder les formes et avoir existé éternellement, comme l'ont pensé certains philosophes anciens? Bonaventure estime que la matière non seulement n'a pas existé éternellement, comme la foi l'enseigne, mais ne pourrait avoir existé éternellement, car il appartient à sa nature de créature que sa non-existence ait précédé son existence⁷⁵.

A. — La matière dans les substances spirituelles

Il y a de la matière dans les substances spirituelles ...

Avec de grands auteurs de son temps et aussi avec d'autres qui l'ont précédé⁷⁶, Bonaventure admet, comme nous l'avons vu, une composition hylémorphique dans toute substance créée⁷⁷. Il tâche

75. «Dixerunt quidam quod causans et causatum sunt simul semper actu, ut Deus causans actu ab aeterno mundum. ... philosophi posuerunt materiam ingenitam et incorporealem et quasi vestigium; et hic tamen error, quia secundum hoc nec formam nec materiam posset Deus producere quantum ad essentiam: nihil enim Deus sic faceret, quia materiam non, quia ingenita, forma non, quia non potest fieri de materia nec potest eam facere de nihilo, ergo nullipotens, nec Deus esset Deus nec potens, si fulciretur suum posse ex facie materiae» (*Collationes in Hexaameron* [réportation], éd. F. DELORME, p. 55).

76. Pour l'histoire de cette théorie, cf. les éditeurs de Quaracchi: II, p. 93b-94b; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla* ..., p. 420-423. L'opinion générale est qu'Aristote restreignait la matière strictement aux substances corporelles. Pour en être tout à fait sûr, il faudrait peut-être faire de nouveaux progrès dans l'étude du statut philosophique qu'il accorde aux moteurs immobiles. Cf. à ce propos R. MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris 1930, p. 171 svv. Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous paraît hasardeux de se prononcer définitivement, bien qu'il semble que les moteurs des sphères étaient pour lui sans matière, puisqu'il les appelle toujours «les substances séparées».

77. Bonaventure a non seulement enseigné cette doctrine délaissée aujourd'hui, mais il l'a maintenue jusqu'à la fin de sa vie, comme l'atteste son dernier ouvrage, les *Collationes in Hexaameron*, où il dit: «Minus ... est periculosum dicere quod angelus sit compositus, etiam si verum non sit, quam quod sit simplex, quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuire quod est Dei, propter pietatem quam habeo ad reverentiam Dei. Sed secundum veritatem sic videtur, quia dicit Boethius: «Forma subiectum esse non potest»; ergo angelo nihil accideret tunc, nec laetitia, nec tristitia» (*Coll. in Hex.*, IV, 12: V, p. 351a). La raison philosophique profonde est que la structure hylémorphique lui semble inhérente à toute substance créée.

de prouver la présence d'une telle composition dans les substances spirituelles par quatre arguments complémentaires⁷⁸.

En premier lieu, dit-il, le changement accidentel dans les substances spirituelles suppose une certaine imperfection, donc une composition où un principe (la matière) reste tandis qu'un autre (la forme) peut changer accidentellement⁷⁹.

En deuxième lieu, comment expliquer qu'une substance spirituelle soit en même temps active et passive sous le même rapport, p.ex. en recevant des illuminations et en en donnant? Un être ne peut être actif et passif sous le même rapport, mais doit comporter un principe d'activité et un principe de passivité⁸⁰.

En troisième lieu, comme nous l'avons vu plus haut⁸¹, pour expliquer l'individualité de l'ange, il faut un principe qui limite l'universalité de la forme et la situe en un lieu et un temps déterminés. Le seul principe capable de limiter la forme et de l'introduire dans la durée et l'existence est la matière⁸². Nous l'avons vu (et cela vaut aussi pour les substances spirituelles), la matière n'est que la «*conditio sine qua non*» de l'individuation⁸³: l'individuation de la substance spirituelle vient de la mutuelle appropriation de la

78. «... *cum in angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad non esse, sed secundum diversas proprietates, sit iterum ratio passibilitatis, sit ratio individuationis et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam, non video ... quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis. Et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae. Et illa positio verior videtur esse, quod in angelo sit compositio materiae et formae*» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1: II, p. 91a).

79. «Nullum mutabile est simplex; sed angelus de natura sua est mutabilis et mutatur; ergo habet compositionem. Sed ulterius, quod ex materia: cuicumque inest mutatio, inest principium mutabilitatis; sed principium mutabilitatis est materia. Ergo etc.» (*ibid.*, II, p. 89a).

80. «... nihil idem et secundum idem agit et patitur; sed angelus secundum idem agit et patitur. Ergo habet aliud et aliud principium, secundum quod agit et secundum quod patitur. Sed principium secundum quod agit, est forma, principium vero secundum quod patitur, non potest esse nisi materia ...» (*ibid.*, II, p. 89a-b).

81. Cf. *supra*, p. 208.

82. «In angelis est distinctio hypostasum ... omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali, quia, omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diversa. Sed non venit a forma; ergo venit a principio materiali ...» (*ibid.*, II, p. 89b).

83. «Quod obicitur, quod individuatō est a materia, dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non ... sicut tota causa» (*ibid.*, a. 2, q. 3: II, p. 110b).

matière et de la forme dans la même substance⁸⁴. Dans 'cet esprit' individuel, la matière est donc surtout responsable de sa localisation spatiale et temporelle, qui permet de parler de 'cet' esprit, tandis que la forme rend compte de sa nature spécifique (*aliquid*)⁸⁵.

En quatrième lieu, la composition essentielle des esprits en genres et espèces ne pourrait pas non plus s'expliquer sans la matière, car il faut que l'esprit appartienne à un genre, qui est en puissance vis-à-vis de l'espèce actuelle qui le spécifie⁸⁶.

... mais elle est différente de la matière dans les corps.

Une fois devenue spirituelle ou corporelle (c'est-à-dire dès le début de la création), la matière est marquée comme d'un caractère indélébile, et il y a, par conséquent, de très grandes différences dans sa réalisation concrète⁸⁷.

Ces différences sont fondamentales, aussi bien quant à l'influence de la matière au niveau existentiel dans la substance créée (*secundum analogiam sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione entis*), que quant à son influence sur l'activité de ces substances (*secundum analogiam sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum in ratione mobilis*)⁸⁸.

Sous le premier rapport, il faut remarquer que la matière joue son rôle de stabilisateur existentiel à un degré fort variable selon la perfection des substances où elle se trouve. Son appui est surtout

84. «... individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum» (*ibid.*, q. 3 : II, p. 109b).

85. «Si ... quaeras, a quo venit principaliter, dicendum, quod individuum est 'hoc aliquid'. Quod sit hoc, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio» (*ibid.*, II, p. 109b-110a).

86. «... cum necesse sit, totam veritatem definitionis realiter invenire in quolibet angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est, duas naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem passibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu. Ergo ...» (*ibid.*, q. 1 : II, p. 90a).

87. «... materia consequens esse in spiritualibus et corporalibus, est alia et alia» (*ibid.*, q. 3 : II, p. 98a).

88. Le terme «*secundum analogiam*» semble signifier le fait que la matière, bien que ce soit partout la matière, est différenciée très fort selon sa relation avec des formes très différentes.

grand dans les corps corruptibles, où les formes substantielles sont moins parfaites, donc faibles et changeantes. Car la matière des corps corruptibles désire (du moins d'une façon métaphorique) se perfectionner et recevoir des formes substantielles et accidentelles plus parfaites, n'étant pas satisfaite de celles qu'elle possède : c'est pourquoi la notion de substance créée, qui implique une certaine indépendance dans l'existence, s'y réalise de la façon la moins parfaite, tandis qu'elle se réalise déjà davantage dans les corps incorruptibles, et au maximum dans les substances spirituelles⁸⁹. Mais à cause de ce changement de formes substantielles, c'est surtout la matière qui est le fondement de la stabilité et de la permanence dans les corps inférieurs⁹⁰. Plus on s'élève dans l'échelle des substances, moins la matière y est encore nécessaire comme stabilisateur existentiel, à cause de la perfection toujours plus grande, et donc de l'actualité toujours plus envahissante de la forme. Car les corps célestes, incorruptibles selon la conception de l'époque, ne changent pas de forme. Et à plus forte raison, la matière des substances spirituelles, en possession d'une forme très élevée, ne change pas de forme⁹¹.

A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des substances, on remarque la même diminution de l'influence de la matière sur leurs activités. Dans les corps corruptibles, elle est la base des variations des formes substantielles et accidentelles et de la localisation des corps. Dans les corps célestes, la forme substantielle ne change plus, mais la matière y est encore la base des changements de lieu. Ceux-ci ne se

89. «... in spiritualibus (materia) substat formae substantiali tantum; in corporibus superioribus formae substantiali et quantitati; in inferioribus formae substantiali et quantitati et contrarietati. Et quoniam quod pure est in genere substantiae, plus participat de ratione per se stantis et independentis, quod autem plus accedit ad naturam accidentium, magis elongatur, hinc est quod *substantiae spirituales per prius et verius sunt substantiae, deinde corpora superiora, postremo corpora inferiora*» (*ibid.*, q. 2 : II, p. 96b).

90. «... materia in his inferioribus dat existentiam et permanentiam propter sui incorruptionem, unde fundamentum est existentiae» (*I Sent.*, d. 19, p. 2, a. un., q. 3 : I, p. 360a). «... materia corporalium sustinet, et dat suis formis existere et subsistere» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 96b).

91. «... *materia ... in angelis facta est sub acto perfecto, sublata privatione ... Non enim est tenebra per essentiam, nisi quis forte dicat tenebram comparative; sicut creatura omnis tenebra est respectu summae lucis, sic et materia tenebra potest dici et respectu Dei et respectu formae qua perficitur*» (*ibid.*, II, p. 98b).

réalisent plus dans les esprits, puisque le lieu suppose un corps pesant⁹²; mais elle localise cependant les esprits dans un endroit déterminé⁹³, à condition de bien le comprendre : n'étant pas étendu, l'esprit n'est pas mesuré par le lieu et, n'étant pas corruptible, il n'y est pas conservé, mais seulement localisé⁹⁴. Mais la principale fonction de la matière dans les esprits se trouve, selon Bonaventure, au niveau des formes accidentelles, dans l'acquisition et la perte d'habitudes (*habitus*) intellectuelles et morales. Sous ce rapport, on ne peut parler de matière au sens propre que dans les corps corruptibles, en un sens moins propre déjà dans les corps célestes, et dans un sens très peu propre dans les esprits, si bien qu'on les nomme parfois «immatériels»⁹⁵.

Après avoir vu ce que Bonaventure entend sous le nom de matière dans les esprits, on se rend compte que, selon sa propre terminologie, il s'agit de matière dans un sens très large, désignant tout élément potentiel dans une composition⁹⁶.

... et semblable d'une façon générique, non spécifique, à celle de l'âme humaine.

92. «... in corporalibus situs sequitur pondus» (*IV Sent.*, d. 20, p. 1, a. un., q. 6 : IV, p. 525b).

93. «... patet ratio duplex, quare data est corpori potentia locandi spiritum, et spiritum contineri a corpore. Hoc enim exigebat ratio universi, tum propter limitationem spiritus creati, tum quia in solo corpore distinctio est secundum hic et ibi» (*II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 : II, p. 77a).

94. «... locus habet triplicem comparisonem ad locatum : ... continentis, ... mensurantis ... et conservantis. Secundum primam ... sunt in loco substantiae finitae, spirituales et incorruptibiles ut angeli. Et hoc dico in loco corporali ...» (*ibid.*, II, p. 76b).

95. «Considerantes (materiam) secundum analogiam sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione mobilis, dixerunt esse eandem per analogiam, quoniam, sicut in corporalibus est aliquid quod sustinet variationes quoad proprietates corporales, ita in spiritualibus quoad spirituales. Et est ibi ratio prioris et posterioris in participando, nam materia potest esse fulcimentum variationis secundum situm et formam, ut in corporibus corruptibilibus, aut ad situm tantum, ut in superioribus, aut ad receptionem influentiae et habituum, et perditionem, ut in substantiis spiritualibus. Et secundum hanc considerationem proprie est materia in corporibus corruptibilibus, minus proprie in corporibus incorruptibilibus, minime in spiritibus — et inde etiam est quod dicuntur aliquando immateriales, quia minimum habent de hac possibilitate — et secundum hoc materia est infimum» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 : II, p. 96b-97a).

96. «... dato quod (angeli) habeant compositionem, large sumpto nomine materiae ad omne potentiale quod cum alio venit ad constitutionem tamquam fundamentum rei» (*ibid.* : II, p. 94a). Cf. HADRIANUS A KRIZVOLJAN, *Philosophia* ..., p. 209.

L'âme humaine est spécifiquement différente des autres esprits créés à cause de sa faculté naturelle d'être unie au corps humain, dont elle peut cependant vivre séparée⁹⁷. Bonaventure propose pour elle également, sur la base d'arguments analogues, une composition hylémorphique⁹⁸.

Nous n'approfondirons pas ici la structure hylémorphique de l'âme humaine chez Bonaventure; elle est analogue à celle des autres esprits. Mais puisque la matière corporelle se trouve à un degré infime dans l'échelle des êtres créés et l'esprit créé au degré le plus élevé, observons que le Créateur a uni dans l'homme ce qui a un degré infime d'être à ce qu'il y a de plus élevé, de sorte que, selon Bonaventure, l'homme occupe une place centrale dans la création⁹⁹.

B. — La matière dans les substances corporelles¹⁰⁰

Elle a été créée sous une forme de base...

La matière des corps a été créée, selon Bonaventure, dès le

97. «Illud... quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentielle respiciens, quod est nobilissimum in anima, et ita penes illud recte sumitur specifica differentia secundum quam differt anima a natura angelica» (*II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2: II, p. 50b). Pour une comparaison du statut de l'homme et de l'esprit dans la philosophie de Bonaventure, cf. J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e mundo em São Boaventura*, Braga 1970, p. 221-231; A.J. WAYNE HELLMANN, *Ordo ...*, p. 102-104.

98. «... anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, ... habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. De (anima) brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore» (*II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2: II, p. 414b-415a). Cf. *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 3, ad 6^{um}: I, p. 170a-172b; A. PÉREZ ESTEVAN, *El concepto ...*, p. 94-97.

99. «... omnia produxit de nihilo, faciens aliquid prope nihil, scilicet materiam corporalem, et aliquid prope se, scilicet substantiam spiritualem, et simul haec iungens in uno homine in unitate naturae et personae, scilicet rationalem animam et materiam corporalem» (*Breviloquium*, p. 7, c. 7: V, p. 289a). Cf. A. SCHAEFER, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, dans *S. Bonaventura 1274-1294*, III, Rome 1973, p. 337-392; A.J. WAYNE HELLMANN, *Ordo ...*, p. 101-102.

100. Ce que nous avons dit en passant de la distinction entre la matière dans les corps corruptibles et incorruptibles, nous dispense d'en traiter spécialement. Avec tous les penseurs de son époque, Bonaventure était tributaire de certaines théories cosmologiques concernant l'incorruptibilité des corps célestes. D'après ces conceptions, la forme des corps célestes comblait la puissance de leur matière au point de les rendre incorruptibles. Leur étude était l'objet, comme nous l'avons

premier instant, avec les esprits, le temps et le ciel empyrée¹⁰¹, non sans forme¹⁰², mais avec une forme de base. Sans forme, elle ne pourrait exister dans l'ordre naturel : elle n'aurait ni accidents, ni extension, ne pourrait se trouver dans un lieu, ni être en repos ou en mouvement¹⁰³. Il semble bien, comme nous le verrons plus loin, qu'il n'exclut pas la possibilité en soi de l'existence de la matière sans forme, par une intervention spéciale de Dieu, en vertu de la puissance obédientielle de la matière; mais pour la création, nous l'avons vu, il tient que le Créateur n'a pas usé de cette puissance obédientielle de la matière, mais qu'Il a constitué les substances corporelles progressivement, à partir d'une forme de base¹⁰⁴.

Il s'écarte ici d'Augustin qui restait hésitant entre une création de substances corporelles parfaites, en se fondant d'ailleurs sur

vu, de la philosophie naturelle «supérieure», opposée à l'«inférieure» qui traitait des corps corruptibles qui nous entourent.

101. «... quattuor fuerunt primo creata, scilicet caelum empyreum, angelica natura, materia et tempus» (*II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 : II, p. 68a). Avec le temps, qui constitue le cadre chronologique de la création, le ciel empyrée constitue son cadre spatial. Bonaventure l'admet à cause du texte de la Genèse : «In principio creavit Deus caelum et terram» (*Gen.*, I, 1), mais il ajoute quelques convenances philosophiques : cf. *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 : I, p. 71b-72a. Selon Bonaventure, le ciel empyrée est le séjour normal des anges : «... caelum empyreum locat angelos, et est locus angelorum» (*II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 : II, p. 76b); ce qui suppose aussi la foi.

102. «... illud non videtur probabile, cum Deus numquam creet materiam praeter formam aliquam» (*II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 1 : II, f. 325a). Cf. P. ROBERT, *Hylémorphisme...*, p. 30. Il n'y a donc pas lieu d'accepter l'interprétation de N. PALHORIÈS : «La matière sortie des mains du Créateur est indétermination pure et absolue : c'est la *materia prima*...» (*La nature d'après saint Bonaventure*, p. 195). La même interprétation erronée se trouve e.a. dans G. FRAILE, *Historia de la filosofia (Biblioteca de autores cristianos, 2)*, Madrid 1966 : «La materia tal como fué creada en el principio por Dios, no dice más que pura potencia y indeterminación, pues es anterior a todas las formas, y neutra y indiferente para recibir una forma corporea o espiritual» (p. 739). Cf. aussi A. PÉREZ ESTEVAN, *Il concepto...*, p. 103-104.

103. «... materia ... secundum quod habet esse in natura, ... numquam est praeter locum et tempus, sive praeter quietem et motum; et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formae. ... illa materia quae primo producta est per creationem, non fuit in ... carentia omnis formae» (*II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1 : II, p. 294a).

104. «... materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat completa, nec dans materiae esse completum, et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitum materiae adeo finiebat, quin adhuc materia alias formas appeteret, et ideo dispositio erat ad formas ulteriores, non completa perfectio» (*ibid.*, q. 3 : II, p. 300a).

certaines textes de l'Écriture, et un perfectionnement progressif, qui semble mieux s'accorder avec le sens littéral de la Genèse et avec sa théorie des «rationes seminales». Selon Bonaventure, dès le premier instant de la création, toute la matière des corps fut créée sous une forme de base, aussi bien celle des corps célestes que celle des corps terrestres, mais tous ces corps ont été formés progressivement au cours des temps¹⁰⁵.

Il se distancie donc de Thomas d'Aquin, qui admet l'unicité de la forme substantielle et pense que la matière a été créée dès le début sous les diverses formes substantielles, mais qu'elle manquait d'un perfectionnement accidentel que Dieu lui procura pendant les jours suivants de la création¹⁰⁶. Il pense, avec les partisans de la théorie de la pluralité des formes, que la matière a été créée sous une forme de base qui était parfaite en elle-même, mais incomplète du point de vue de l'«information» complète des êtres qui devaient être formés¹⁰⁷.

Replaçons cette doctrine de la création de la matière sous une forme de base dans le cadre de la théorie de la pluralité des formes, dont Bonaventure était partisan. Cette conception du début de la création est commune aux pluralistes. En effet, le principe fondamental des pluralistes est qu'à toute perfection essentielle, qui ne

105. «... communiter alii doctores, et qui praecesserunt Augustinum et qui secuti sunt, sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus et littera ... Genesis sonare videtur. ... omnia corporalia simul esse creata in materia, sed non simul, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipit huius positionis congruitatem, prout considerationi suae innititur, percipit tamen prout sub lumine fidei captivatur» (*ibid.*, q. 2: II, p. 296b-297a). Cf. aussi E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure...*, p. 218). Cependant on peut se demander s'il a opté définitivement, ou bien si, par respect pour Augustin, il a laissé la porte ouverte à l'hypothèse proposée par l'évêque d'Hippone, tout en exprimant clairement sa préférence pour la conception traditionnelle: «*Si autem diceretur alio modo, quod omnia essent simul facta, tunc omnes hi septem dies referuntur ad angelicam considerationem. Verumtamen primus modus dicendi est magis scripturae consonans et auctoritatibus sanctorum, et qui praecesserunt, et etiam qui secuti sunt beatum Augustinum*» (*Breviloquium*, II, c. 2: V, p. 220b).

106. «... *materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis*» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I^o, q. 66, a. 1, in corp.). «*Nec ... potest dici quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta ...*» (*ibid.*).

107. «... illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum» (*II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 3: II, p. 300a).

peut être réduite à des éléments plus simples, doit correspondre une forme substantielle distincte. Par conséquent, toute substance suppose autant de formes qu'elle a d'activités essentiellement différentes. Chez Bonaventure ce principe fondamental est énoncé de la façon suivante : on ne peut avoir une pluralité d'opérations sans une pluralité de puissances, ni une pluralité de puissances sans une pluralité de natures, mais ces diverses natures expriment une composition dans l'essence même de la substance¹⁰⁸.

Quelle relation y a-t-il entre ces diverses formes substantielles de la matière? Toute forme substantielle confère à la matière une certaine détermination intrinsèque, mais cela ne comporte pas nécessairement, à l'opposé de ce que pensent les partisans de l'unicité de la forme substantielle, qu'elle achève le composé, au point de ne plus pouvoir servir d'étape à la constitution d'un composé plus complet. Bonaventure admet que la forme de base, qu'avec tous les pluralistes il place au début de la création, était un tremplin pour une telle constitution. Mais il n'admet pas une possibilité illimitée d'accumulation de formes; il existe une limite intrinsèque qui vient de la matière. Quand une matière déterminée a satisfait à tous les appétits de réalisation de formes qui sont cachés en elle et lui donnent ainsi la mesure de ses possibilités, en d'autres mots, quand elle a assouvi sa faim de spécification par les formes, une nouvelle composition devient impossible, car celle-ci requiert dans les essences composantes l'appétit et l'inclinaison¹⁰⁹. D'où viennent ces possibilités cachées de la matière qui ont une telle influence déterminante? Nous en parlerons plus loin.

108. «... quanto forma est spiritualior, tanto est plurium operationum principium; sed anima sensibilis est forma valde spiritualis; ergo est principium multiplicis operationis. Sed corpus datum est ad subministrandum ei; ergo necesse est quod corpus sit aptum et idoneum ad diversas operationes; sed non est aptum ad diversas operationes nisi per diversas virtutes, nec ad diversas virtutes nisi per diversas naturas, nec habet diversas naturas, nisi quia ex diversis compositum» (*II Sent.*, d. 15, a. 1, q. 2 : II, p. 377b-378a). Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 310-311.

109. «Ad illud quod obicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae, tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praexigit in componentibus appetitum et inclinationem» (*II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 : II, p. 415b-416a). Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 311-312.

S'il y a plusieurs formes dans un composé, les questions suivantes se posent immédiatement : quel est leur rapport à la matière et quels sont leurs rapports entre elles? Ici, les pluralistes sont confrontés avec un problème fondamental : comment concilier (si la conciliation est possible), la pluralité des formes avec l'unité profonde de la substance? Cette façon de poser le problème oblige d'exclure tout simplement une *juxtaposition* de formes qui spécifieraient une même matière. Il faut qu'il y ait une *subordination*.

Suarez distingue, outre cette juxtaposition qu'il exclut, deux sortes de subordination qui résument de fait les opinions des pluralistes : une subordination essentielle et une subordination dispositive¹¹⁰.

Il y a subordination essentielle quand la relation de la forme inférieure à la forme supérieure est conçue comme une relation de matière à forme. Quoique la forme première soit un acte à l'égard de la matière, elle est considérée comme étant en puissance vis-à-vis de la forme ultérieure. Dans ce genre de subordination, le rapport de dépendance qui joint la forme inférieure à la forme supérieure, atteint l'essence même de la première forme; elle exige la compénétration des deux essences, de sorte que la forme préexistante reçoit de la nouvelle un perfectionnement intrinsèque. Entre ces deux formes il y a donc une relation directe et essentielle.

D'autre part il y a subordination dispositive quand chacune des formes spécifie, non la forme inférieure, mais la matière elle-même, qu'elle dispose à recevoir une détermination plus parfaite. Dans cette sorte de subordination, il y a un processus hiérarchique depuis la première forme jusqu'à la dernière, qui comble l'appétit de cette matière et fixe la substance dans son espèce. Bien que ces formes se superposent, elles restent indépendantes entre elles, mais

110. «Tribus autem modis excogitari possunt plures formae in materia : uno modo, cum *subordinatione* per se *essentia*li per modum formae superioris et inferioris quarum prior, licet respectu materiae sit actus, respectu tamen ulterioris formae, comparatur per modum potentiae. Secundo, cum *subordinatione*, non quidem essentiali, sed per modum dispositionis ad formam principaliter intentam. Tertio, mere per accidens et sine ullo ordine inter se. Et ad haec tria capita revocantur omnes opinionones, quae in hac materia sunt vel esse possunt» (FR. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. XV, sect. 10 : éd. VIVÈS, XV, p. 536). Cf. M. DE WULF, *Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude) (*Les Philosophes belges*, 1), Louvain 1901, p. 93.

elles déterminent toutes une seule et même matière, dans un ordre de superposition hiérarchique. Comparée à la subordination essentielle, où il y a une relation directe envers les formes selon un rapport de matière et de forme, la subordination dispositive ne comporte qu'une relation indirecte, fondée sur l'appartenance à la même matière¹¹¹.

La subordination des formes chez Bonaventure est du premier type¹¹².

*... et comporte en plus, dès le début, des formes en puissance cachées, appelées des raisons séminales, qui dirigent son évolution naturelle ultérieure sous l'influence d'agents naturels*¹¹³.

Ayant manifesté surtout sa puissance en amenant cette matière insuffisamment spécifiée du non-être à l'être, Dieu allait maintenant révéler surtout sa sagesse et sa bonté en l'amenant à l'état d'un monde de substances corporelles parfaitement constituées et organisées¹¹⁴. La matière, «informée» par sa première forme de base, se trouvait dans le cadre du ciel empyrée, et s'y présentait comme une masse ayant de l'extension et remplissant donc ce lieu. On pouvait y distinguer un haut et un bas, mais aussi des différences non encore clairement discernables dans la matière même¹¹⁵.

111. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 312-314.

112. P. ROBERT, interprète de l'hylémorphisme bonaventurien, ne voit entre ces formes qu'un lien de finalité intrinsèque : «Il (= Bonaventure) croit sauvegarder suffisamment l'unité substantielle du composé en hiérarchisant les formes par un lien de finalité intrinsèque qui les subordonne l'une à l'autre» (*Hylémorphisme ...*, p. 73). R. ZAVALLONI cependant estime : «Nous parlons d'une relation réelle, c'est-à-dire fondée sur l'essence même de l'individu, relation qui ne peut nullement être réduite à un lien de finalité, même intrinsèque. C'est pourquoi ce que le P. Robert écrit à propos de saint Bonaventure, nous semble inexact...» (*Richard de Mediavilla ...*, p. 313³⁰).

113. J. Fr. QUINN montre bien dans son ouvrage *The Historical Constitution ...*, p. 106-109, que Bonaventure, dans sa doctrine des raisons séminales comme dans toute sa doctrine de la matière, est influencé par Augustin et par Aristote, et en est arrivé ainsi à constituer sa propre doctrine sur les éléments constitutifs des choses matérielles.

114. «Deus potentiam suam magis intendebat manifestare in productione de non esse in esse quam postmodum in formatione: ibi enim magis manifestat sapientiam et bonitatem» (*II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 : II, p. 298a).

115. «... cum materia illa esset moles habens extensionem, et caelum empyreum haberet ambiens, ... ipsa in loco erat et, cum esset substantia corpulenta, locum replebat, ... cum in partibus distinctionem quandam habebat secundum subtilitatem

Ces différences cachait plus qu'elles ne dévoilaient en ce moment. En effet, la spécification incomplète de la matière provoquait chez celle-ci une tendance à une spécification ultérieure en attirant des formes supérieures nouvelles, mais cette tendance ne s'orientait pas dans toutes les parties de la matière vers les mêmes formes. Bonaventure admet, en effet, à l'état initial, en plus de la forme de base, une diversité qui plus tard s'étalerait au plein jour¹¹⁶.

Il faut distinguer encore deux étapes : celle de la « distinction » de la matière par Dieu dans les six jours de la création, qui la conduit à un monde organisé et constitué de substances parfaites et complètes, et celle de l'évolution ultérieure naturelle de la création corporelle. Dans les deux étapes, selon Bonaventure, qui suit ici les traces de S. Augustin, un rôle primordial est joué par des formes en puissance, dont la matière a été dotée dès le début par Dieu¹¹⁷, sans qu'elles se confondent avec sa forme de base¹¹⁸. Ce sont les raisons séminales, qui se distinguent également de

et grossitiem sed semiplenam, positiones secundum sursum et deorsum quodam modo, sed imperfecte habebat» (*ibid.*, a. 2, q. 3 : II, p. 306a).

116. «... materia in diversis partibus quandam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa, et ideo permixta dicitur et confusa» (*ibid.*, a. 1, q. 3 : II, p. 300a). «... appetitus materiae inclinatur ad formam et facit eam habilem ut coniungatur formae mediantibus dispositionibus, non quod illae dispositiones perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano, sive in aliis» (*Coll. in Hex.*, II, 2 : V, p. 336b). «Appetitus non semper sequitur formam completam, sed etiam attenditur secundum appetentis indigentiam et aliquam dispositionem semiplenam, nisi fortassis sit talis appetitus qui consequatur dispositionem quae est necessitas. Sed talis non erat in illa informi materia, sed secundum quandam maiorem subtilitatem et raritatem in partibus materiae erat dispositio longinqua ad formas alias et alias» (*II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 3, ad 6^{um} : II, p. 301b). Cf. E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 220.

117. «... in materia (sunt) veritates omnium formarum producendarum naturaliter. Et cum producitur, nulla quidditas, nulla veritas inducitur de novo, sed datur ei nova dispositio, ut quod erat in potentia, fiat in actu. Differunt enim actus et potentia, non quia dicant diversas quidditates, sed dispositiones diversas eiusdem; non tamen sunt dispositiones accidentales, sed substantiales. Et hoc non est magnum, si est in potentia agentis creati, ut quod est uno modo, faciat esse alio modo...» (*II Sent.*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 1 : II, p. 198b). Bonaventure admet leur création dès le début, mais doute que les raisons séminales des âmes sensitives soient créées seulement le cinquième jour. Bien qu'elles ne soient développées que le cinquième jour, il incline à admettre leur création dès le début : «... si seminarium illud aliquo modo praexistit ante diem quintum, in quo facta est productio animalium, in die quinto est ad completam rationem eductum...» (*II Sent.*, d. 15, a. 1, q. 1 : II, p. 374b).

l'essence de la matière, mais ont été con-crées dans la matière par Dieu¹¹⁹.

Il faut les concevoir comme des formes en puissance, qui sont des principes d'activité enfouis dès le début dans la matière et capables de se transformer en des formes en acte complètement déterminées. Seule une différence de disposition (*differentia dispositionis*), disons de degré de développement, les distingue des formes complètement constituées. Ce qui importe, c'est que cette différence de disposition est à la portée de l'agent créé, qui fait éclore les germes de formes en les amenant à l'état de formes complètement actualisées¹²⁰. La quiddité ou essence qu'une telle forme en puissance contient, est la même qu'après son actualisation : les raisons séminales sont tellement ordonnées à produire une forme d'une espèce déterminée, qu'une autre essence distincte ne pourrait en être extraite¹²¹. Si Dieu, en «informant» dès le début la matière par une forme de base, y a déposé en même temps ces raisons séminales, c'était manifestement en vue de rendre possible, et aussi de diriger l'évolution ultérieure de la nature pour lui permettre son épanouissement complet.

Pour atteindre leur actualisation complète, ces formes en puissance ont donc besoin d'un agent extérieur, qui est normalement l'agent naturel. Pendant la spécification progressive de la création, cependant, cette «distinction» est faite directement par Dieu. L'ensemble de ces formes en puissance déposées dès le début dans

118. Cf. *ibid.* et l'interprétation des éditeurs de Quaracchi : II, p. 302b.

119. «... formae sunt in potentia materiae, non solum in qua, et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua ... non quia ipsa essentia materiae sit, ex qua res producitur, sed quod in ipsa materia aliquid est concreatum, ex qua agens, dum agit in ipsam, educit formam: non ... ex illo tamquam ex aliquo, quod sit tamquam aliqua pars formae producendae, sed quia illud potest esse forma et fit forma, sicut globus rosae fit rosa» (*II Sent.*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 1 : II, p. 198b; cf. p. 199b).

120. «... si tu obicias quod materia non agit nec constituit, dicendum quod essentia materiae solum se habet per modum receptivi, sed seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti, et nihilominus ipsum variatur ab una dispositione in aliam ... Haec igitur est summa positionis, quod agens creatum nullam quidditatem, nec substantialem nec accidentalem, omnino producit, sed entem sub una dispositione facit esse sub alia» (*ibid.* : p. 199b).

121. «... illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam, quod non potest ex illa essentia sive ratione seminali alia educi, et cum in actumeducta est, habet esse et habet tale esse» (*II Sent.*, d. 15, a. 1, q. 1, ad 4^{um} : II, p. 376b).

la matière, se résume en un mot : la «nature» de la matière, prise dans son ensemble, et on peut identifier à ce qui se produit «naturellement» ce qui se produit de la sorte à partir de raisons séminales¹²². Le chemin qui mène à l'éclosion de cette nature peut cependant être long¹²³.

Quelle est la relation entre ces raisons séminales et les semences des êtres vivants? Les semences sont des entités productrices déterminées se développant en fonction de règles ou formes naturelles, qui sont les raisons séminales¹²⁴.

Il est inutile de souligner à nouveau la différence de conception de la matière informée au début de la création, chez Bonaventure et Thomas d'Aquin¹²⁵. Notons seulement que dans le thomisme la matière est puissance pure et disponible à tout changement imposé par un agent extérieur. Chez Bonaventure elle est douée dès le début de la création d'un dynamisme qui fait que, dans un certain sens, elle se met en marche d'elle-même vers son perfectionnement. Cette marche en avant pour se perfectionner n'est pas aveugle; elle porte en soi la forme naturelle, cause finale qui la guide, mais déjà incorporée dans la raison séminale qui éclora pleinement sous l'action de l'agent extérieur.

Ces raisons séminales n'auraient-elles pas un fondement plus profond dans la synthèse philosophique de Bonaventure? Celui-ci rappelle souvent le triple mode d'existence des choses corporelles : en la matière, en l'esprit créé et en Dieu¹²⁶. Il va de soi que ces

122. «... natura ... non facit ex nihilo, sed ex ente in potentia» (*ibid.*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 2 : II, p. 202a).

123. «... illa ratio seminalis valde remota est ab actu completo, nec potest ad actum reduci, nisi multa adminiculantia habet, ex quorum influenza, sibi et naturae suae convenient, proficiat, quousque in actum perveniat» (*ibid.* : II, p. 202b).

124. «Differunt ... causa et ratio causalis, quia causa dicit principium productivum, ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt semen et ratio seminalis» (*II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 : II, p. 436a-b).

125. «La matière de S. Thomas est un miroir où peut se propager une lumière; la matière de S. Bonaventure est un sol qui contient des graines, non des plantes, mais dont les plantes peuvent être par conséquent tirées» (E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 201). Cf. aussi A. PÉREZ ESTEVAN, *El concepto ...*, p. 111.

126. «... omnes aliae res a creatura spirituali habent triplicem modum essendi : videlicet in sua causa producente, et in mente rationali, et in corporali materia sustinente» (*II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, concl. : II, p. 312b). «Unde cum res habeant esse in mente, et in proprio genere et in aeterna arte...» (*De scientia Christi*, q. 4, concl. : V, p. 23b). Cf. aussi *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, concl. : I, p. 625b; *Coll. in*

trois ordres ou modes d'existence se distinguent au point de vue de la dignité. Mais pour être mis en série de cette façon, il faut qu'ils s'accordent sur un mode d'être plus intime, c'est-à-dire qu'ils aient un rapport essentiel entre eux. C'est la même idée qui existe dans l'esprit de Dieu et dans l'esprit créé, mais dans l'esprit créé elle existe d'une manière moins parfaite. Dans la matière, l'essence des choses n'en est pas moins l'expression d'une idée. Les essences des choses corporelles sont donc saisies par l'esprit par une sorte de réduction qui les voit comme des idées concrétisées dans la matière. L'esprit créé connaît donc l'essence créée en passant par l'idée incréée, qui la lui fait comprendre en l'inondant de sa lumière.

Si Augustin a posé des raisons séminales dans la matière, il l'a fait sans doute sous l'influence du néo-platonisme, lui-même influencé par la Stoa. On pourrait se demander si en même temps sa prédilection pour la contemplation de la vérité des idées dans toutes les choses créées ne l'a pas poussé à accepter ces raisons séminales, comme se le demande Bissen¹²⁷. De plus, ce même auteur se pose la question si Bonaventure n'a pas repris cette théorie d'Augustin à cause de ce même exemplarisme.

Observons que, dans le cas des raisons séminales, il ne s'agit pas de l'idée correspondante aux parties intégrantes, mais seulement de l'idée de la *substance* corporelle, réalisée en germe dès le début, quoique d'une façon incomplète.

Ce dynamisme de l'essence, avec la limitation que nous venons d'énoncer, est en effet, dans la philosophie de Bonaventure, à la base de l'évolution naturelle du monde corporel. Il se trouve dans la soif de la matière de se spécifier par les formes, et dans la soif des formes de se réaliser dans la matière. La raison séminale, qui donne

Hes., coll. 1, n. 15 : V, p. 332a; *ibid.*, coll. 3, n. 8 : V, p. 344b, etc.; *Breviloquium*, prolog., § 3 : V, p. 205a; *In Eccles.*, c. 1, p. 1, n. 1, a. 1 : VI, p. 11b; *Dom. XXI^e post Pent.*, sermo 1 : IX, p. 442a, etc. Pour la même idée, on peut comparer S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, c. 10, n. 11 : PL 42, 931; CC SL 50, 241; *De Gen. ad litt.*, II, c. 8, n. 16 : PL 34, 269; CSEL 28, 43-44. Cf. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin...*, p. 19, 170-171.

127. C'est bien ce que suggère le texte suivant : « Ut enim sic ex semetipsis afficiantur vel anima ex corpore vel corpus ex anima, congruae rationes id faciunt, quae incommutabiliter vivunt in ipsa summa Dei sapientia, quam nulla spatia locorum capiunt, et cum ipsa sit incommutabilis, nihil eorum, quae vel commutabiliter sunt deserit, quia nihil eorum nisi per ipsam creatum est » (AUGUST., *De Trinitate*, III, c. 8, n. 15 : PL 42, 877; CC SL 50, 142).

la direction vers laquelle ce dynamisme se déploie, dit relation directe à l'agent créé, mais cet agent créé n'est qu'un instrument qui étalera au plein jour la puissance cachée dans la matière dès le début. Mais qui l'y a déposée? L'agent incréé. Or, dit Bonaventure, si l'agent créé a comme règle de son action la forme naturelle, l'agent incréé a comme règle de son action la forme idéale ou exemplaire¹²⁸.

La puissance obédientielle de la matière, au contraire, exprime sa relation envers l'agent incréé.

Tandis que la raison séminale, dans la philosophie de Bonaventure, exprime le rapport de la matière à l'agent créé, la puissance obédientielle (*potentia oboedientiae*) exprime son rapport à l'agent incréé. Les raisons séminales expriment donc l'ordre naturel, la puissance obédientielle l'ordre de la Toute-Puissance divine.

Selon Bonaventure, il faut distinguer deux cas où la puissance obédientielle de la créature peut intervenir. Dans le premier cas, elle est amenée par Dieu à un état auquel aucune puissance de sa part ne la prédisposait. Ainsi la création elle-même est une expression de la puissance obédientielle de la créature, de telle sorte que l'ordre naturel exprimé par la raison séminale ait un fondement plus profond : la puissance obédientielle de la créature vis-à-vis de la Toute-Puissance divine¹²⁹. Il y a aussi des cas où la puissance obédientielle intervient pour un effet que la nature est en état de réaliser, mais seulement comme cause lointaine, non immédiate-

128. «Regula ... agentis increati est forma exemplaris sive idealis, regula vero agentis creati est forma naturalis: et ita rationes causales sunt formae ideales sive exemplares, rationes vero seminales sunt formae naturales» (*II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2: II, p. 436b).

129. «Quando ... quaeritur, utrum aliquis effectus fiat secundum rationes causales aut seminales, respondendum est quod aut sic est a Deo ille effectus, quod creatura non habet in eo potentiam aliquam, aut si habet, habet solam potentiam oboedientiae, utpote cum mundus fit de nihilo, ubi nulla est potentia creaturae, vel cum multi panes multiplicantur ex pane uno, ubi est sola potentia oboedientiae; et haec fiunt secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate, quia non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae. Si autem sic producit effectus, quod est in potentia naturae, non solum oboediente, sed etiam potente ad actum perducere, sic dicitur fieri secundum rationes seminales, sicut patet, cum homo generatur ex homine, vel arbor ex arbore» (*ibid.*: II, p. 436b).

ment. Si Dieu le réalise immédiatement, c'est en vertu de la puissance obédientielle¹³⁰.

Dans la puissance obédientielle, non seulement l'agent immédiat est différent, mais aussi la fin : Dieu n'y fait pas appel en raison des exigences de la nature elle-même, mais en raison de certaines visées spéciales que sa Providence poursuit en ce monde¹³¹.

Bonaventure insiste également sur le fait que non seulement les substances corporelles ont une puissance obédientielle vis-à-vis du Créateur, mais aussi leurs parties composantes. En effet, chacune d'elles dépend plus de Dieu que de ses partenaires dans la substance corporelle, parce que la dépendance envers le partenaire n'est qu'essentielle, tandis qu'envers le Créateur elle est non seulement essentielle, mais aussi totale. Une convenance théologique le pousse à ce raisonnement : c'est le cas des espèces eucharistiques, formes accidentelles, qui subsistent sans la matière par l'intervention divine¹³². Mais cette existence séparée, dit-il, ne supprime pas le penchant naturel de cette partie intégrante à rejoindre son partenaire normal.

Alors que Bonaventure parle peu d'une éventuelle puissance obédientielle par laquelle la matière pourrait, par la volonté de Dieu, exister par soi sans la forme, il semble bien qu'on trouve chez lui tous les éléments essentiels pour l'admettre¹³³. Ainsi, dans

130. «Quod ... sic est in remota dispositione respectu effectus, aut perducitur ad illum effectum mediantibus illis, ad quae habet ordinem immediatum, aut immediate. Si mediate, tunc potest dici, quod effectus ille sit secundum rationem seminalem; utpote si panis comedatur et digeratur et convertatur in humorem, et postmodum in lumbis convertatur in semen, deinde in hominem. Si autem immediate perducatur ad effectum, utpote si de pane statim formaretur corpus hominis; sic nullo modo dicitur esse factum secundum rationes seminales, sed secundum rationes causales. *Quamvis enim ibi esset aliqua potentia activa ad hoc, quod inde fieret corpus per multa intermedia, tamen quod immediate fieret, hoc habuit in sola potentia oboedientiae*» (*ibid.* : II, p. 437).

131. «... non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae» (*ibid.* : II, p. 436b).

132. «... creatura essentialiter dependet a primo (c'est-à-dire du Créateur), et materia et forma, et etiam accidens magis dependet a Deo quam a suo subiecto, quia Deus potest facere ut sit sine subiecto, ut in sacramento altaris, sed non quod non dependeat ab eo ...» (*Coll. in Hex.*, X, 17 : V, p. 379b). C. A. J. WAYNE HELLMANN, *Ordo ...*, p. 96.

133. Nous ne sommes donc pas d'accord ici avec M. DE WULF, qui dit : «La possibilité d'une existence indépendante de la matière, admise par Henri de Gand (*Quodl.* I, q. 10), est rejetée par un saint Bonaventure» (*Le traité ...*, p. 19). Nous partageons plutôt l'avis contraire de E. LONGPRÉ, *La philosophie ...*, p. 265,

l'exemple des espèces eucharistiques, il oppose l'ordre de la Toute-Puissance divine (*quid Deus possit*) à l'ordre naturel normal. Il laisse donc, semble-t-il, la possibilité ouverte, pour que la matière des corps puisse aussi exister seule d'une manière miraculeuse, bien que nous n'ayons pas trouvé dans ses œuvres une affirmation explicite à cet égard¹³⁴. Plus tard Henri de Gand, Scot¹³⁵ et d'autres traiteront d'une façon plus explicite de cette possibilité.

Il nous a semblé utile d'étudier dans ces pages, après d'autres, la conception de Bonaventure, moins abordable pour certains penseurs à cause de leur formation thomiste, mais si séduisante et si profonde sous bien des aspects. Ce qui nous a intéressé surtout, c'est de bien comprendre les motifs pour lesquels il est arrivé à une autre conception que celle défendue dans la suite par Thomas d'Aquin. Il est bien connu, en effet, que ces divergences ont des répercussions dans tout le domaine de la philosophie naturelle.

Leuven.

R. MACKEN.

de R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 308^s, et de HADRIANUS A KRIZOVLIAN, *Philosophia...*, p. 206². Cf. au sujet de cette puissance obédientielle de la matière chez Henri de Gand : J. PAULUS, *Henri de Gand (Essai sur les tendances de sa métaphysique) (Études de philosophie médiévale, 25)*, Paris 1938, p. 212-216); R. MACKEN, *La subsistance de la matière première selon Henri de Gand*, dans les Actes du «Congresso internazionale VII Centenario S. Bonaventura da Bagnoregio», 19-26 settembre 1974) (sous presse); ID., *Le statut de la matière dans la philosophie d'Henri de Gand*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.* 46 (1979) 130-182. Signalons une ancienne étude sur la puissance obédientielle chez Bonaventure : J. B. ROSSI, *Distinctiones ex commentariis S. Bonaventurae in quatuor libros Sententiarum collectae et disputationes de potentia oboedientiali creaturarum erga Creatorem, ad earum normam directae*, Paris 1646.

134. «... si obicias mihi, quod Deus potest facere quod forma accidentalis sit sine materia, ut in sacramento altaris, dicendum quod numquam facit quin semper sit nata esse in materia, et ad illam, quantum est de sui natura, habeat inclinationem. Si ergo Deus res condidit secundum quod competit naturis ipsarum, patet quod numquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamvis in miraculis faciat contra naturam et supra naturam. In conditione enim rerum non quaerimus quid Deus possit, sed quid congruat naturae ipsius creaturae, sicut dicit Augustinus» (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3^{um}: II, p. 91b).

135. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2 (éd. VIVÉS, XII, p. 575, n. 2).