

# Recherches de Théologie ancienne et médiévale

(A Journal of Ancient and Medieval Christian Literature)

TOME XLVI

1979

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

## Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand

On connaît la composition hylémorphique proposée par les penseurs médiévaux de l'Occident pour résoudre les problèmes soulevés par les substances corporelles. Ils passaient tous par l'école d'Aristote, mais ils aboutissaient quand même à des conceptions divergentes de l'hylémorphisme. Une de ces divergences concerne la conception de la matière.

Nous interrogeons dans cette étude Henri de Gand sur sa conception de la matière. On sait qu'il accorde à la matière plus d'actualité, plus de subsistance que S. Thomas, qui voit en la matière plutôt de la pure puissance, ayant une «relation transcendente» avec la forme qui représente l'acte<sup>1</sup>. Il nous intéresse de savoir ce qui, en ce domaine, sépare du thomisme ce penseur important. La problématique de la matière pose évidemment celle de l'unité existentielle de la substance corporelle, qui est liée à celle de l'unité ou de la pluralité des formes. Comme l'on sait, une des grandes innovations de S. Thomas en ce domaine fut sa doctrine généralisée de l'unité de la forme substantielle dans les substances corporelles<sup>2</sup>. En cela Henri partage son point de vue,

1. L'expression «relation transcendente», nous l'empruntons à L. DE RAEY-MAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique (Bibliothèque philosophique de Louvain)*, Louvain-Paris 1970, p. 202. «Puissance et acte», dit-il, «sont des principes d'être, des relations transcendentales... La puissance et l'acte de l'être en mouvement n'ont de sens que si on les considère comme des corrélations. La définition de cet acte doit mentionner la puissance, qui est son principe d'individuation et de limitation; celle de la puissance doit mentionner l'acte, auquel elle se réfère comme à son principe de détermination». Notons qu'il parle ici de l'être créé en mouvement en général, et non seulement des créatures corporelles. Mais cette terminologie exprime bien les relations entre matière et forme dans le thomisme.

2. Cf. sur cette innovation de S. Thomas et le milieu doctrinal où elle était répandue : M. DE WULF, *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines. Texte inédit et étude (Les philosophes belges, 1)*, Louvain 1901, p. 43-58; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique (Philosophes médiévaux, 2)*, Louvain 1951, p. 261-272.

mais il fait une exception pour l'homme, en ajoutant à l'âme une forme de corporéité.

I. — LA DOCTRINE DE LA MATIÈRE DANS DEUX ÉCRITS ATTRIBUÉS D'UNE MANIÈRE MOINS CERTAINE À HENRI DE GAND

L'héritage littéraire d'Henri compte surtout deux ouvrages monumentaux : les *Quodlibets* et sa *Somme* inachevée qui contient ses *Quaestiones ordinariae* (il n'existe que le prologue et la partie *De Deo*; la partie *De creaturis* manque). En dehors de ces deux ouvrages, d'autres écrits prétendent à l'authenticité, mais leur candidature n'est encore qu'insuffisamment établie. Deux d'entre eux sont intéressants du point de vue de la matière.

L'un d'eux a été récemment édité : c'est une introduction à un cours ordinaire sur l'Écriture sainte, suivie d'une introduction à l'étude de la Genèse, ainsi que du cours ordinaire d'un maître en théologie sur les trois premiers chapitres de ce livre<sup>3</sup>. S'il est d'Henri, il contient la première partie de son enseignement scripturaire, et doit donc être comparé, là où se manifeste une évolution chez Henri, avec la doctrine du I<sup>er</sup> *Quodlibet* et des premiers articles de la *Somme*<sup>4</sup>. Puisque cette *Lectura* contient le récit de la création, la conception de la matière qui s'y manifeste nous intéresse.

S. Bonaventure, dans le II<sup>e</sup> livre de son *Commentaire sur les Sentences*, se distancie de S. Augustin sur la question de savoir si la matière des êtres corporels a été créée par Dieu à l'état parfaitement informé, ou si elle a été créée informe et progressivement informée et actualisée par Dieu. S. Augustin, toujours selon S. Bonaventure, estime qu'il est plus raisonnable d'admettre que l'actualisation de la matière s'est faite en même temps que la

3. La «*Lectura ordinaria super Sacram Scripturam*» attribuée à Henri de Gand (*Introductio generalis ad Sacram Scripturam. Introductio generalis ad Genesim. Expositio trium primorum capitulorum Genesis*). Édition critique par R. MACKEN (*Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 16), Louvain-Paris 1972. Les citations de cet ouvrage, nous les désignerons dans cette étude par *Lect. ord.*

4. Selon J. GÓMEZ CAFFARENA, il s'agit des articles 1-22 : cf. *Cronología de la «Suma» de Enrique de Gante por relación a sus «Quodlibeta»*, dans *Gregorianum* 38 (1957) p. 116 (schème chronologique); *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (*Analecta Gregoriana*, 93), Rome 1958, p. 270 (reprise du même schème).

création, et que les «journées» de la création représentent des étapes de l'esprit dans l'appréhension intellectuelle de cette actualisation. Bonaventure préfère se laisser guider par la foi, et admettre comme plus probable (sans plus) que les êtres corporels ont été créés dans une matière informe, et distingués et actualisés progressivement dans la suite<sup>5</sup>. Il tient, en effet, à se tenir le plus près possible du sens littéraire de l'Écriture, aussi longtemps que la raison ne la contredit pas manifestement<sup>6</sup>, en se basant sur les exemples d'autres saints qu'Augustin<sup>7</sup>.

Sur ce point, l'auteur de la *Lectura ordinaria*, qui pourrait être Henri, se conforme à la manière de voir de S. Bonaventure<sup>8</sup> : il faut en toutes choses se baser sur le sens littéral de l'Écriture dit-il<sup>9</sup>. Mais il pense qu'Augustin laissait ouvertes les deux possibilités. Il se rend compte que la première interprétation proposée dans son *De Genesi ad litteram* était fort éloignée du vrai sens littéral, et que l'évêque d'Hippone fut obligé, dans le même traité, de revenir à la seconde<sup>10</sup>. Henri se base donc pour la seconde

5. Cf. S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 22, concl. : II, p. 296b (nous citons selon l'édition de Quaracchi).

6. «Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem prout considerationi suae innititur, percipit tamen prout sub lumine fidei captivatur» (*ibid.* : II, p. 296b-297a).

7. «... quia ad hanc primam positionem videtur intellectus Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere, ideo communiter alii doctores, et qui praecesserunt Augustinum et qui secuti sunt, sic intellexerunt et posuerunt sicut textus et littera sacrae Scripturae Genesis sonare videtur» (S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 : II, p. 296b).

8. «*Ut ergo salvemus faciem litterae et ita eam exponamus ne incongruum aliquid in rerum naturis inducamus, nec nimium a sensu in notitia rerum sensibilibus intellectum nostrum revocemus, modum secundum praetactum in expositione operum sex dierum prosequemur*» (*Lect. ord.*, p. 55, l. 29-32; cf. p. 53, l. 53-56, l. 57).

9. «... *litteralis expositio hic et in omnibus est quaerenda...*» (*Lect. ord.*, p. 55, l. 33-34). Cette préférence, l'auteur la souligne régulièrement. Ainsi, à la fin de l'exposé du premier jour de la création, il dit : «*In hoc ergo patet historialis expositio operis primae diei...*» (*Lect. ord.*, p. 86, l. 98). A la fin du traité, il tient encore à marquer qu'il s'est confirmé à cette conception : «*In hoc ergo terminatur opus sex dierum cum requie diei septimae..., secundum litteralem et historicum sensum expositum, omni alia explicatione spiritali omissa*» (*Lect. ord.*, p. 265, l. 2-4). Cf. B. SMALLEY, *A Commentary on the Hexameron of Henry of Ghent*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 20 (1953) p. 99-100.

10. Cf. *Lect. ord.*, p. 55, l. 16-28.

interprétation sur les saints, y compris... Augustin lui-même dans le *De Genesi contra Manichaeos*<sup>11</sup>. Cette manière de faire est celle de l'Henri authentique. Il a toujours été, en matière de philosophie, sensible aux préoccupations théologiques. Quant à la création, il a toujours laissé la porte ouverte aux deux interprétations de S. Augustin, tout en préférant la seconde. Ainsi dans le *Quodl.* VI, à la question 33 : les éléments ont-ils été distingués par les corps célestes, il répond que non. Cette distinction a été faite directement par Dieu, dit-il, ou bien selon la première interprétation de S. Augustin, ou bien, en se conformant davantage au texte de la Genèse, progressivement. De toute façon, cette distinction des éléments a été effectuée directement par Dieu, et non par les corps célestes<sup>12</sup>.

Bonaventure donne à ce perfectionnement progressif de la création de l'univers par Dieu le sens, prôné par les partisans de la pluralité des formes, d'une matière informée par une forme incomplète, sur laquelle d'autres formes viennent se superposer<sup>13</sup>. Ici l'auteur de la *Lectura ordinaria* n'est plus d'accord, car il est, avec S. Thomas, partisan de l'unité de la forme substantielle. Il ne faut pas, dit-il, interpréter ce perfectionnement comme une superposition de nouvelles formes sur une forme de base, mais comme un perfectionnement dans l'ordre accidentel (*in bene esse et in ornatu*)<sup>14</sup>.

11. Cf. *Lect. ord.*, p. 55, l. 33-56, l. 57.

12. «Sic ergo videtur dicendum ad quaestionem, quod *elementorum distinctio et ordo non est a caelo, sed immediate de Deo, sive in primo instanti creationis mundi, sive per dierum intervalla, ut narrat scriptura Genesis*» (*Quodl.* VI : f. 254vK). Les *Quodlibets* d'Henri sont cités ici selon l'édition de Badius à Paris, en 1518.

13. «... est... modus dicendi rationabilior, quod *materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum; et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitum materiae adeo finiebat quin materia adhuc alias formas appeteret; et ideo dispositio erat ad formas ultiores, non completa perfectio*» (S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 3 : p. 300a).

14. «... non intelligimus hic materiam informem confusam quasi habentem aliquam unam formam communem omnibus, quam formam confusionis appellem. Immo intelligo *angelos, caelum et terram, et cetera elementa, in suis formis substantialibus fuisse producta, et perfecta in esse primo, sed non in bene esse et in ornatu*...» (*Lect. ord.*, p. 60-61). S. Thomas dit à ce propos : «... *materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis*» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 66, a. 1, in corp.).

Pour examiner son attribution à Henri, nous comparerons dans cette étude, à titre subsidiaire, les doctrines d'Henri concernant la matière avec celles de la *Lectura ordinaria*, sans cependant axer notre exposé sur les positions de ce traité. Nous citerons aussi de larges extraits, pour comparer leur vocabulaire et leur style avec ceux de passages sûrement authentiques traitant du même sujet.

Plusieurs autres écrits attribués à Henri dateraient de l'époque de sa maîtrise ès arts.<sup>15</sup> Parmi eux, signalons les *Quaestiones super VIII libros Physicorum* (ms. Erfurt, *Wissensch. Bibl., Amplon., F. 349*, ff. 120<sup>ra</sup>-184<sup>rb</sup>). Selon L. Bellemare, elles pourraient bien avoir Henri comme auteur<sup>16</sup>. Elles contiennent, cela s'entend, une série de questions qui traitent du statut de la matière, surtout à

«Nec... potest dici quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta...» (*ibid.*).

15. Sur les activités d'Henri en tant que maître ès arts et sur les écrits qu'il aurait rédigés pendant cette période, les données sûres sont encore rares : cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle (Études de philosophie médiévale, 17-18)*, I, 1933, n° 192, p. 387-391; *Id.*, *La faculté des arts et ses maîtres (Études de philosophie médiévale, 59)*, 1971, n° 186, p. 183; R. MACKEN, *Les corrections d'Henri de Gand à ses Quodlibets*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 40 (1973) p. 42-43.

16. Les livres I-II ont été édités par L. BELLEMARE dans *Les « Quaestiones super VIII libros Physicorum », attribuées à Henri de Gand (ms. Erfurt, Amplon., F. 349, ff. 120<sup>ra</sup>-184<sup>rb</sup>). Étude sur l'authenticité de l'œuvre. Étude et texte des Quaestiones super VIII libros Physicorum, attribuées à Henri de Gand* (Université de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Dissertation présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie) (pro manuscripto), 3 vol., Louvain 1961. À la fin du livre I (f. 131<sup>rb</sup>), elles sont attribuées par la main du copiste à Henri de Gand : «Haec sufficient de primo Physicorum secundum magistrum Henricum de Gandavo». L. Bellemare a examiné l'attribution de ces *Quaestiones* à Henri en se basant aussi sur d'autres critères. Il est arrivé à la conclusion que la doctrine de l'auteur de ces *Quaestiones* est proche de celle d'Henri dans ses œuvres authentiques, ce qui renforce leur attribution à Henri de Gand. Mais tout cela est-il sûr? Bellemare le remarque lui-même (*Les Quaestiones...*, I, p. 319) : certains passages de ce traité se retrouvent en termes équivalents dans le ms. *Munich, Clm 9559*, ff. 2<sup>ra</sup>-14<sup>ra</sup>. Il s'agit des questions sur les livres I-IV de la *Physique* attribuée récemment à Boèce de Dacie : cf. G. SAJÓ, *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 25 (1959) p. 21-58; F. VAN STEENBERGHEN, dans M. GIELE(†)-F. VAN STEENBERGHEN-B. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote (Philosophes médiévaux, 11)*, Louvain-Paris 1971, p. 131-133. Bellemare les présente en parallèle (*Les Quaestiones...*, I, p. 329-335) et estime qu'il peut s'agir d'emprunts de part et d'autre (*ibid.*, p. 340-343). Mais ces constatations ne permettent guère une attribution sûre à Henri.

la fin du livre I. Mais leur attribution est trop peu assurée, et nous ne nous y attarderons pas dans cette étude.

Dans les ouvrages certainement authentiques, les passages concernant la matière se trouvent disséminés un peu partout. Pour caractériser la doctrine d'Henri, nous nous sommes attardé à quelques questions où il en traite *ex professo*, et qui se rattachent à diverses périodes de son enseignement de la théologie<sup>17</sup>. En outre, nous avons recueilli quelques-uns des nombreux passages concernant la matière dispersés dans ses ouvrages et qui apportent quelque lumière supplémentaire pour élucider certains détails de la pensée d'Henri.

## II. — POSSIBILITÉ D'UNE SUBSTANCE OBÉDIENTIELLE

### Un statut de la Faculté des arts de l'Université de Paris du

17. Une grande place y est occupée par les questions consacrées à l'identité du corps du Christ vivant et mort, et à sa place dans l'Eucharistie, qui constituent dans la question de la matière les préoccupations théologiques principales. Ces problèmes sont tous examinés dans l'ouvrage de P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine Philosophie- und dogmengeschichtliche Studie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 36, 3-4)*, Münster i.W. 1941. Voici une esquisse de l'ensemble plus vaste auquel se rattachent toutes ces questions : *Quodl.* I, q. 4 : «Utrum corpus Christi in sepulcro habuit aliquam formam substantialem qua informabatur anima ab ipsa separata»; q. 10 : «Utrum materia possit existere per se sine forma»; *Quodl.* II, q. 2 : «Utrum anima Christi separata, remansit aliqua forma in ipso corpore eius»; q. 3 : «Utrum caro Christi viva et mortua erat univoce caro»; *Quodl.* III, q. 6 : «Utrum vegetativa et sensitiva in Christo infusae erant cum intellectiva vel erant eductae de potentia materiae»; *Quodl.* IV, q. 13 : «Utrum in quidditate rerum sensibilium materialium cadunt plures formae substantiales re differentes»; q. 14 : «Utrum in materia sit ratio seminalis, quae est formae inchoatio»; *Quodl.* VI, q. 33 : «Utrum elementa sint distincta per corpora caelestia»; *Quodl.* VII, q. 10 : «Utrum transmutatio aliqua possit fieri sine subiecta materia»; q. 17 : «Utrum sit possibile hominem esse sine quantitate»; *Quodl.* IX, q. 8 : «Utrum dicendo : 'Hoc est corpus meum' tenet ecclesia secundum usum et dicta sanctorum quod fiat conversio panis in substantiam animae rationalis secundum quod dat esse corporeum, an in solam materiam ut habet partes suas extensas sub partibus dimensionum, an in aliquod compositum ex materia et forma alia praeter animam intellectivam»; q. 9 : «Utrum materia panis maneat in sacramento altaris post conversionem»; *Quodl.* X, q. 5 : «Utrum corpus Christi vivum et corpus Petri vivum sint idem in specie»; *Quodl.* XI, q. 3 : «Utrum in composito ex materia et forma educibili de potentia materiae principalius creetur materia an forma»; *Quodl.* XV, q. 1 : «Utrum Deus possit facere quod vacuum sit»; q. 7 : «Utrum aliquod agens creatum in agendo possit attingere substantiam primae materiae».

1<sup>er</sup> avril 1272 imposait aux maîtres ès arts une attitude réservée et prudente dans le traitement de certains problèmes à cause de leurs implications théologiques<sup>18</sup>. On comprend donc que beaucoup d'entre eux différaient de prendre position dans de tels problèmes, jusqu'au jour où ils étaient promus à la *scientia altior*<sup>19</sup>. Quant à Henri, on le voit dès le *Quodl.* I se prononcer sur ces questions, parmi lesquelles celle d'une subsistance éventuelle de la matière première. On lui avait demandé si celle-ci pouvait subsister sans la forme. Il s'agit de la q. 10, que nous examinons en premier lieu<sup>20</sup>.

*La position de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome :  
la matière est pure puissance*

En feuilletant les manuscrits des ouvrages d'Henri, copiés aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, on voit que, dans les notes marginales, à mesure que la connaissance précise de la pensée de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle s'estompe, on prend de plus en plus l'habitude de

18. Ces statuts prévoyaient une sanction sévère «*si (magister vel bachelarius nostrae facultatis) quaestionem aliquam quae fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit...*» Il leur enjoignait la plus grande prudence vis-à-vis des exigences du dogme : «... si magister vel bachelarius aliquis nostrae facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas quaestiones legat vel disputet, quae fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur, rationes autem seu textum, si quae contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non praesumat, sed haec totaliter tamquam erronea praetermittat» (H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris 1889, p. 499-500). Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd. (*Les philosophes belges*, 7-8), I, Louvain, p. 198-203; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (*Philosophes médiévaux*, 9), Louvain-Paris 1966, p. 475.

19. Ainsi Gilles de Rome, dans son traité *De anima*, écrit avant son baccalauréat en théologie, n'osa pas se prononcer sur l'unicité de la forme substantielle dans l'homme : «*Tenendum igitur in composito esse unam substantialem formam. Utrum sit in quolibet composito, dubium est de homine, in quo utrum sint plures formae vel non, ad praesens nihil determinare decernimus, quia hoc exposcit scientiam altiore.*» Cum enim de unitate formarum loquimur, semper hominem esse exceptum volumus» (*Expositio Domini Aegidi Romani super libros de anima, cum textu*, Venitiis 1500, c. 1 : f. 25r); cf. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 7), Louvain-Paris 1925, p. 464; P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik ...*, p. 201, 206-207.

20. Nous la citons selon le texte de notre édition critique du *Quodl.* I, qui paraîtra bientôt, mais nous renvoyons provisoirement le lecteur à la seule pagination de l'édition de 1518.

l'opposer au seul S. Thomas. Il en allait de même au début de la renaissance des études médiévales au siècle passé. C'est ce que faisait encore Mandonnet en opposant systématiquement Henri à Thomas dans ses longues disputes sur la structure métaphysique de l'être créé<sup>21</sup>. Mais Chossat, et surtout Hocedez, purent bientôt montrer que l'opposant était en réalité Gilles de Rome, qui prônait une distinction réelle beaucoup plus poussée que ne l'avait fait S. Thomas. Bien entendu, la doctrine d'Henri est impensable sans celle de S. Thomas, en partie acceptée, en partie combattue avec énergie. Mais en bien des cas cette doctrine n'est représentée que par les positions plus proches de collègues influencés par le Docteur angélique, tels qu'un Gilles de Rome, un Gilles de Lessines ou un Godefroid de Fontaines<sup>22</sup>.

Quel était l'objectant dans cette q. 10? Selon Paulus, il s'agit bien ici de la conception thomiste, mais peut-être était-elle concrètement représentée par Gilles de Rome. En disant cela, il s'inspire des études de Chossat et de Hocedez<sup>23</sup>.

Chossat avait déjà fait remarquer que les questions 4, 5, 6, 9 et 10 du *Quodl. I* montrent qu'Henri connaissait les *Theoremata de corpore Christi* de Gilles de Rome, et il en concluait que ceux-ci étaient parus avant le *Quodl. I*<sup>24</sup>. Dans ce traité Gilles se propose de répondre aux objections que soulève le mystère de l'Eucharistie<sup>25</sup>. Pour résoudre les difficultés classiques touchant la transsubstantiation et l'état du corps du Christ vivant et mort, il tâche e.a. de donner un sens nouveau au mot «corps». En dehors des sens reçus de «corps naturel» et «corps mathématique», il avance un

21. Cf. P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, dans *Revue thomiste* 18 (1910) p. 741; cf. aussi M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis illustratur (Acta Hebdomadae thomisticae, Roma 1924)*, p. 134, 155.

22. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique (Études de philosophie médiévale, 25)*, Paris 1938, p. 382; A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Madrid 1958, *passim*; *infra*, p. 163-164.

23. Les suggestions de J. M. Chossat furent élaborées par E. HOCEDEZ dans *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276)*, dans *Gregorianum* 9 (1928) p. 92-96, 104.

24. AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Roma 1554. Cf. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton...*, p. 462; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 273.

25. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata...*, Prologus: f. 1v.

troisième sens : la matière première étendue et organisée, mais sans forme substantielle (*materia extensa in partes et organisata*). Ce troisième sens aurait l'avantage de pouvoir dire, sans avoir recours à la pluralité des formes, que le corps du Christ vivant et mort était le même (*idem univoce et idem numero*)<sup>26</sup>. Gilles ne dit pas explicitement dans ce texte et dans son *Contra gradus*, paru en 1277-78, que la matière reste sans forme, mais telle semble bien être sa pensée<sup>27</sup>.

Hocedez admet aussi que la 4<sup>e</sup> question de ce *Quodlibet* («Après sa séparation d'avec l'âme, le corps du Christ fut-il informé par une forme substantielle?») était posée à propos de ce traité de Gilles. La chose devient certaine quand on voit qu'Henri, pour éviter l'introduction d'une «forme de putréfaction» (*forma putredinis*), n'envisage que deux possibilités : ou bien l'introduction d'une forme de corporéité; ou bien la solution de Gilles, très caractéristique, malgré le fait qu'il ne le nomme pas<sup>28</sup>. Il expose les deux solutions sans choisir : toutes deux préservent, selon lui, l'identité du corps du Christ vivant et mort<sup>29</sup>. Dans l'une et l'autre, dit-il, il est nécessaire de recourir au miracle, mais il faut en tout cas se garder d'admettre l'introduction d'une nouvelle forme, celle de putréfaction. Les deux solutions sont possibles, puisque la matière est capable de subsister par elle-même : il le démontrera à la q. 10<sup>30</sup>. Dès le deuxième *Quodlibet*, Henri ne

26. Cf. *op. cit.*, prop. 26 et 28 : f. 16.

27. Cf. *op. cit.*, prop. 47 : f. 36r-va. Son disciple, Thomas de Strasbourg, le dit explicitement : cf. THOMAS AB ARGENTINA, *In IV libros Sententiarum*, Venise 1564, in *IV<sup>um</sup> Sent.*, d. 21, q. 1 : f. 33v. Sur le *Contra gradus* (éd. Venise 1500), cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 274-278.

28. «Nec restat de dubio nisi an mansit aliqua forma substantialitatis aut corporeitatis, mediante qua anima perficiebat primam materiam ..., an ipsa materia nuda ab omni forma substantialitatis, habens partes suas substantiales extensas sub partibus quantitatis extensis...» (*Quodl.* I, q. 4 : f. 2vG). Cf. E. HOCEDEZ, *Le premier Quodlibet ...*, p. 94; P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik ...*, p. 200-202; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 292.

29. Cf. *Quodl.* I, q. 4 : f. 2vH-3rH. L'éminent connaisseur de l'hylémorphisme médiéval, R. ZAVALLONI, dans *Richard de Mediavilla ...*, p. 292, sans doute sous l'influence de ce qu'avait suggéré Hocedez, semble admettre qu'Henri adopte ici la solution de Gilles. L'interprétation donnée après coup par Henri lui-même semble cependant correspondre au texte même du *Quodl.* I.

30. «... cum ad miraculum oportet recurrere, ponendum est ipsum fieri secundum modum qui magis decet divinam maiestatem et magis congruit ordini naturae. Multo siquidem magis decet Christi maiestatem quod corpus eius nudum reservetur ab

garde que la seconde solution : celle de la forme de corporéité; il insiste sur le fait que, dans le premier *Quodlibet*, il s'était abstenu de choisir<sup>31</sup>.

La q. 5 du *Quodl. I* d'Henri («Les espèces sacramentelles touchent-elles le corps du Christ dans l'Eucharistie?») était, selon Hocedez, probablement inspirée par les *Theoremata* de Gilles, bien qu'elle ne fût pas examinée explicitement dans cet ouvrage. La q. 6, au contraire, («Le Christ se voit-il avec son œil corporel, dans le sacrement?») était certainement inspirée par cet ouvrage, où elle est discutée *ex professo*<sup>32</sup> et dont un des arguments est rappelé par Henri.

La q. 10 peut, selon Hocedez, avoir été posée à l'occasion du même ouvrage, car dans la q. 4, où Henri expose certainement la théorie de Gilles, il renvoie deux fois à la q. 10. De plus, bien que Gilles ne traite pas cette question dans ses *Theoremata*, sa théorie la fait surgir spontanément. D'autre part, Henri combat dans cette question une position qui considère la matière comme de la pure puissance. Une telle position est adoptée par Gilles dans ses *Theoremata*<sup>33</sup>.

Dans la q. 9, Henri combat la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans la créature. Il y retrouve les doctrines de Gilles, mais aussi certaines doctrines de S. Thomas, mort deux ans auparavant<sup>34</sup>.

Hocedez conclut que l'objectant dans le *Quodl. I* était Gilles de Rome<sup>35</sup>. Il a tâché de le prouver également pour les q. 7-8 : «La créature peut-elle avoir existé de toute éternité? Cela implique-t-il une contradiction?». Cette fois il se basait sur certaines notes marginales du ms. *Vat. lat. 853*, qui contient les *Quodlibets*

*omni forma nova succedente animae separatae... congruit naturae materiae in quantum instituta est, ut sit substantia differens per essentiam a forma, quod stet in esse per se etiam sine omni forma substantiali, cum hoc capere possit quantum est de se, ut inferius videbitur...» (Quodl. I, q. 4 : f. 2vH).*

31. «... in prima disputatione nostra de Quolibet, quando positio illa recens erat, ... nec eam reprehendimus, sed solummodo cum aliis exposuimus, nihil definiendo» (*Quodl. IX*, q. 8 : f. 366rL). Cf. E. HOCEDEZ, *Le premier Quodlibet...*, p. 94-95.

32. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata...*, prop. 16 et 17 : f. 10.

33. Cf. *op. cit.*, prop. 30 : f. 18v; 44 : f. 31r, 2c

34. Cf. E. HOCEDEZ, *Le premier Quodlibet...*, p. 95-96.

35. Cf. *op. cit.*, p. 104.

d'Henri<sup>36</sup>. Hocedez souligne que Gilles reprend ici la thèse de S. Thomas, qu'il défendait peut-être personnellement à la première dispute quodlibétique d'Henri<sup>37</sup>. De fait, les principaux arguments de Thomas et de Gilles s'y retrouvent<sup>38</sup>.

Les conclusions d'Hocedez concernant les questions mentionnées nous semblent probables. Si Gilles n'était pas personnellement présent, du moins les objections dans ces questions pouvaient-elles être reprises de ses ouvrages. A condition de joindre, pour la q. 10, comme pour la q. 9, à la conception de Gilles qui peut avoir été l'occasion, celle de S. Thomas. Car la théorie des «relations transcendentales» exige une matière qui soit pure puissance<sup>39</sup>.

### *Trois autorités contre cette conception*

Henri qualifie la conception de la matière comme pure puissance, de «fausse imagination», le même terme dont il qualifiait la doctrine de Gilles concernant la structure métaphysique de la créature<sup>40</sup>.

Pour montrer qu'elle est plus que cela, il fait appel à la conception de Platon, qui dans le 2<sup>e</sup> livre du *Timée*, insiste sur le fait

36. Cf. A. PELZER, *Codices Vaticani Latini*, II-1, n° 853, p. 226; E. HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4 (1932) p. 44-47.

37. Cf. *op. cit.*, p. 45.

38. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 38 (1971) p. 242-245.

39. «... materia prima... est potentia pura, sicut Deus est actus purus» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 115, a. 1, ad 2<sup>um</sup>). Cf. aussi I<sup>a</sup>, q. 66, a. 1, in corp. et ad 3<sup>um</sup>.

40. «Hic primo oportet excludere falsam imaginationem quam habent quidam de materia, videlicet quod nihil sit nisi potentia quaedam, et ita, quantum est de se, non est...» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 8rA). Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 213<sup>2</sup>. Dans la reportation d'une dispute entre Henri et Gilles, qui a été partiellement éditée, Henri disait concernant cette doctrine de Gilles, qui était présent : «*Et imaginatur auctor quod esse sit actus essentiae...*» : cf. ms. *Kraków, Bibl. Univ. Jagell.*, 1252, f. 173<sup>ra</sup> : éd. Z. K. SIEMIATKOWSKA, dans *Avant l'exil de Gilles de Rome. Au sujet d'une dispute sur les «Theoremata de esse et essentia» de Gilles de Rome*, dans *Mediaevalia philosophica Polonorum*, Warszawa, 7 (1960) p. 55. Dans le *Quodl.* I, q. 9 (f. 7vX), il qualifie cette doctrine de «falsa imaginatio» : cf. J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 15-17 (1940-42) p. 325-326. Cf. aussi *Quodl.* XI, q. 3 : f. 450rK. Sur la conception augustinienne de la matière, lire E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, 3<sup>e</sup> éd., Paris 1949, p. 256-260; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 438-442.

qu'elle est plus que pure puissance<sup>41</sup>. Il l'y caractérise comme une entité qui, d'une manière mystérieuse, tient le milieu entre le statut de non-existence par soi et d'une certaine existence par soi<sup>42</sup>. Notons que, si l'auteur de la *Lectura ordinaria* est Henri, il y explique plus longuement son interprétation de ce texte de Platon<sup>43</sup>. Selon lui, Platon admet une sorte de matière des esprits<sup>44</sup>, non créée, présente avant l'organisation du monde<sup>45</sup>. A la fin de ce long exposé sur Platon, qu'il appelle «*praecipuus philosophorum*»<sup>46</sup>, il pose en exemple ce philosophe ancien qui manifestement respectait les données de la révélation, de laquelle certains pensent qu'il se serait inspiré pour sa propre doctrine philosophique<sup>47</sup>. Si c'est Henri l'auteur, il aurait pu saisir l'occasion pour opposer devant ses jeunes auditeurs la conception créationiste de Platon à la conception nécessitariste d'Aristote et d'Averroès<sup>48</sup>, selon lesquels le monde ne peut avoir commencé un jour.

Augustin, dans ses *Confessions*, professe la même idée. La matière n'est presque rien, dit-il, elle est informe, mais cependant prête à recevoir la forme. Surgie du néant par le geste créateur de Dieu, elle n'est élevée qu'à un grade infime d'être, où elle n'existe presque pas<sup>49</sup>. Maintes fois il est enclin à penser qu'elle n'est rien sans la forme. Elle n'est cependant pas du néant, mais s'élève d'un grade infime au-dessus de lui; posée entre la forme et le néant, informe et presque rien, elle existe à la fois et n'existe pas. Henri

41. Dans la conception de Platon, Henri, comme tous les penseurs chrétiens, a naturellement éliminé l'éternité de la matière : cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam.*, I, 1, 1-4) (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), Paris 1964, p. 52-57.

42. «*Unde Plato debilitatem esse materiae tangens in secundo Timaei dicit quod mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam posita videtur*» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 8rA; cf. PLATO, *Timaeus*, 51a-b : p. 49). La première référence désigne l'édition des œuvres de Platon par J. BURNET, Oxford, 1900-1907; celle qui suit désigne l'édition de J. H. WASZINK, *Timaeus a Chalcidio translatus commentarioque instructus* (*Plato Latinus*, IV, Londres-Leiden, 1962).

43. Cf. *Lect. ord.*, p. 58, l. 7-9 et 13-26; 61, l. 8-62, l. 62.

44. Cf. *Lect. ord.*, p. 61, l. 11-12.

45. Cf. *Lect. ord.*, p. 61, l. 8-10.

46. Cf. *Lect. ord.*, p. 63, l. 66.

47. Cf. *Lect. ord.*, p. 58, l. 7-9 et 13-26; 61, l. 8-62, l. 62.

48. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale* ..., p. 239-241.

49. «*Prope nihil erat, quod informe erat, iam tamen quod informari poterat : fecisti de nulla re paene nullam rem*» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 8rA). Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones* XII, c. 6, n. 8 (éd. M. SKUTELLA, p. 297 : CSEL 33, 315; PL 32, 829).

interprète donc ce passage dans le sens d'une matière entité positive, bien que d'un degré infime. Cette interprétation est approuvée par d'éminents interprètes tels que Gilson, Paulus et Zavalloni<sup>50</sup>.

Avicenne dit, lui aussi, que la matière, comme partie intégrante de la substance, a accès à une existence en soi<sup>51</sup>.

### *La matière n'est pas pure puissance*

Il est utile de consulter les *Quodlibets* et la *Somme* d'Henri en parallèle, car c'est ainsi qu'ils ont été rédigés<sup>52</sup>. Un passage de la *Somme*, a. 2, q. 6, écrit vers la même période<sup>53</sup>, tâche de situer la matière première dans l'échelle des êtres. La forme donne l'être et détermine donc le degré d'être de chaque chose. Plus il y a de la forme dans un corps, plus il a l'être au sens plein; plus il y a de la matière, moins il y a de l'être véritable. Mais il s'agit, bien entendu, de degrés de l'essence, non de l'existence<sup>54</sup>. L'essence réalise une idée dans une créature. Plus cette idée participe à l'acte divin, plus la créature peut y communiquer. Dans l'univers corporel, les corps supérieurs (surtout le ciel), selon Augustin, réalisent une idée plus haute, existent donc dans un sens plus plénier que les corps inférieurs (surtout la terre, corps de la nature la plus basse, — toujours dans le cadre de la physique médiévale). Dans l'ensemble de la création, selon ceux qui n'admettent pas de matière dans les esprits, ceux-ci, étant de la pure forme, possèdent l'être au degré le plus haut. La contrepartie est constituée par la matière première

50. Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, 1949<sup>3</sup>, p. 259; J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 213; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 440.

51. Cf. *Quodl.* I, q. 10 : f. 8vA. Les penseurs chrétiens qui admettent certaines conceptions d'Avicenne, ne se sont évidemment pas ralliés à l'éternité de la matière sous la forme émanatiste qu'il professait : cf. L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinā) (Études de philosophie médiévale, 41)*, Paris 1951, p. 60. En ce qui concerne Henri, Avicenne lui est précieux, parce qu'il est un croyant, qui admet la création et a approfondi sa problématique métaphysique, qui, elle aussi, fait partie de celle du monde matériel. Chaque créature inclut, selon Avicenne, une part de non-être, théorie qu'Henri adopte avec force dans sa métaphysique, et élargit dans le sens du dogme chrétien : cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, p. 226-230.

52. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronologia...*, *passim*.

53. Cf. *op. cit.*, p. 116; ID., *Ser participado...*, p. 270

54. «... ens significat essentiam et veritatem rei», dit-il en citant Aristote un peu avant le passage rapporté (*Summa*, a. 2, q. 6 (dans l'édition de Paris 1520, f. 27rE). Nous citerons toujours la *Somme* d'Henri selon cette édition.

de la substance corporelle : elle a le moins d'existence de tous les êtres, tout en n'étant cependant pas complètement rien. Si même la matière première échappe au néant, c'est que nous sommes dans une philosophie essentialiste : la matière, elle aussi, a un certain être, parce qu'elle correspond à une idée divine. Elle constitue le dernier stade avant le néant, une sorte de barrière et un critère : plus il y a de la forme pure dans un être, plus il approche de l'acte pur qui est Dieu ; moins il y a de forme dans un être, plus il se rapproche du dernier stade avant le néant : la matière pure<sup>55</sup>.

Voilà la place bien modeste qui revient à la matière dans l'échelle des êtres. « Elle n'est ni corps, ni forme, ni couleur, ni espèce », dit-il, « mais elle n'est pas non plus entièrement rien. Ce qu'elle est, a été fait et créé par Dieu »<sup>56</sup>.

Comment concevoir cette création par Dieu ? De telle façon, dit encore Augustin, que bien qu'elle ait été créée dès le début, de par sa nature, sous la forme, la création de la matière précède selon l'ordre d'origine la création de la forme : la forme n'est pas tant créée dans la matière qu'engendrée de la matière<sup>57</sup>. Les formes n'ont pas tant été créées de rien que de la matière, qu'elles viennent spécifier au même instant. Tout a été formé à partir de la matière, mais la matière a été créée de rien<sup>58</sup>.

55. « Augustinus XII<sup>o</sup> Confessionum : 'Fecisti caelum et erram : unum prope te, alterum prope nihil ; unum quo superior tu es, alterum quo inferius nihil est'. Et est hoc dictum de materialibus compositis ex materia et forma, quia cum forma dat esse, et superiora corpora, quia plus habent de forma, verius habent esse et inferiora minus vere, quia plus habent de materia. Ideo caelum, quod est supremum in corporibus, dicitur factum prope ens primum. Terra autem infima in corporibus dicitur facta prope nihil. *Substantiae autem spirituales*, secundum illos qui dicunt quod sunt formae purae, *verissime et summe habent esse in creaturis. Materia autem pura quantum est de se, minime de esse habet*. De qua dicit Augustinus quaerens quid sit, XII<sup>o</sup> Confessionum : « Si dici potest 'nihil aliquid', et 'est et non est' » ; et Plato in Timaeo : « Idem hoc inter nullam et aliquam substantiam positum invenitur, nec tamen nihil est ». Secundum igitur hunc ordinem quanto res superior est et propinquior primo simplici, qui est forma et actus purus, tanto est perfectior in veritate, et quanto remotior est ab illo et propinquior materiae purae, tanto imperfectior est in veritate » (HENR. DE GAND., *Summa*, a. 2, q. 6 : I, f. 27rF-G). Cf. à propos de ce passage d'Augustin : R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 439.

56. Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones* XII, c. 3, n. 3 (éd. M. SKUTELLA, p. 295 ; CSEL, 33, 312 ; PL 32, 827).

57. Cf. ID., *De Genesi ad litteram* I, c. 15, n. 29 (CSEL 28, 22 ; PL 34, 257).

58. Cf. ID., *De Genesi contra Manichaeos* I, c. 6, n. 10 (PL 34, 178).

La matière a reçu de la forme son être spécifique, qui l'intègre dans le composé, mais non son être fondamental de matière. Bien que la forme complète la matière en la spécifiant, elle n'est pas sa cause formelle en tant que matière, mais seulement la cause formelle du composé.

Nous sommes ici en philosophie essentialiste. La matière a une essence propre, qui est différente de celle de la forme et répond à une idée spéciale de Dieu<sup>59</sup>. L'être (*essentia*) et le bien étant convertibles, la matière représente un certain bien différent de celui constitué par la forme, et ce bien vient de Dieu. « Bien qu'elle soit de soi absolument informe, non spécifiée, c'est à partir d'elle », dit Augustin, « que les qualités perçues par les sens sont formées. Bien qu'elle ne constitue pas un objet des sens et ne saurait être pensée sans référence à la forme, elle a cette malléabilité extrême qui lui permet de revêtir toute sorte de formes et qu'exprime bien son nom de 'matière', qui rappelle celle que travaille l'artisan. Puisqu'elle est capable de recevoir des formes bonnes, elle constitue aussi un bien en soi »<sup>60</sup>. « Ce don de recevoir l'être spécifique des formes est un bien provenant de l'Auteur de tout bien »<sup>61</sup>.

Cette indépendance de la matière dans son essence vis-à-vis de la forme doit se traduire par une certaine indépendance dans l'existence. La matière a reçu son être, si débile soit-il, directement de Dieu et même plus directement que la forme, car les formes sont dans un certain sens plutôt formées de la matière. Il y a même plus. Aussi débile que soit l'essence propre de la matière, elle a sa propre idée dans l'esprit du Créateur et peut donc être appelée à l'existence<sup>62</sup>.

59. On comprend l'insistance avec laquelle Henri pose d'abord que la matière a une essence propre, quand on compare avec ce qu'en dit S. THOMAS : « ... materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius » (*De veritate*, q., 3, a. 3, ad 2<sup>um</sup>).

60. AUGUSTINUS, *De natura boni*, c. 18 (CSEL 25<sup>2</sup>, 862; PL 42, 556-557). Cf., au sujet de ce passage, E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, 1949<sup>3</sup>, p. 259; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 441-442. L'interprétation donnée par Zavalloni coïncide exactement avec celle d'Henri de Gand.

61. Cf. ID., *De vera religione*, c. 18, n. 36 (CC lat. 32, 209; PL 34, 137).

62. « Quia igitur materia non ita est prope nihil nec ita in potentia, quin sit aliqua natura et substantia quae est capax formarum, differens per essentiam a forma, nec habet esse suum quo est quid capax formarum, a forma sed a Deo, et immediatius quam forma ipsa, ita quod ipsarum formarum productio quodam modo magis proprie poterit dici formatio quaedam de ipsa materia quam creatio, non

C'est évidemment exclu dans le cours normal de la nature, où la matière ne perd jamais une forme sans en recevoir une autre. Pour que la matière soit «dénueée» de toute forme, il faut une intervention du Créateur qui dépasse le cours normal des forces naturelles.

Mais créer et conserver sont deux termes correspondants. Celui qui sait créer un être, peut toujours le conserver dans l'existence *ou* le laisser retomber dans le néant. Comment s'opère cette intervention? A un moment donné, le Créateur laisse retomber la forme dans le néant, ce qu'Henri exprime en disant qu'il l'abandonne à sa nature d'être créé. En effet, la créature en tant que telle est, selon Henri, marquée par le non-être. Mais ce non-être qu'implique chaque créature, n'est pas seulement mental, dans ce sens qu'il faut d'abord le concevoir comme non-existant, pour ensuite le penser comme ayant reçu l'existence, éventuellement de toute éternité. Il est réel : chaque créature doit d'abord avoir subi la non-existence, puis avoir reçu l'existence<sup>63</sup>. Henri applique d'ailleurs cette seconde nécessité non seulement à chaque créature, mais aussi au monde créé dans sa totalité, et tâche, dans les q. 7-8 du même *Quodlibet*, à l'instar de Bonaventure, contre Thomas et probablement aussi contre Gilles de Rome, d'en tirer un argument, que le monde ne saurait avoir existé de toute éternité<sup>64</sup>. C'est donc en vertu du fait que la forme n'a en propre, comme créature, que le non-être, que le Créateur peut l'y laisser retomber. Il ne maintient alors dans l'existence que la matière, qu'il est toujours capable de conserver, puisqu'Il la conserve dans le composé.

Une autre intervention possible de Dieu consiste en ce qu'Il aurait pu créer la matière avant la forme dans l'ordre du temps<sup>65</sup>.

est dicendum propter debile esse et potentiale materiae, quod omnino possibilitas esse eius simpliciter dependeat a forma, sed magis e converso: immo ipsa est susceptibilis esse per se, tamquam per se creabile et *proprium habens ideam in mente creatoris*» (*Quodl.* I, q. 10: f. 8vB). Cf. P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik* ..., p. 198.

63. «*Primo modo philosophi quidam ponebant creaturam habere non esse ante esse, ita tamen quod nullo modo in re ipsa, sed solum in intellectu non esse eius posset praecedere esse suum. ... Secundo modo catholici ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod in re ipsa, non solum in intellectu, non esse posset habere ante esse*» (*Quodl.* I, q. 7-8: f. 4vQ).

64. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale* ..., p. 226-230.

65. «... nec minus potens est eam (materiam) per se creare quam esse formae in composito concreare...» (*Quodl.* I, q. 10: f. 8vB).

Créée complètement informe, elle aurait reçu graduellement son être spécifique par des interventions spéciales du Créateur.

L'auteur de la *Lectura ordinaria* adopte la même position. Certains, dit-il, conçoivent la matière informe du début de la création comme une matière subsistant par elle seule<sup>66</sup>. S. Augustin semble dans certains passages adopter cette interprétation<sup>67</sup>. D'autres penseurs, e.a. Avicenne, la rejettent comme impossible<sup>68</sup>. Ce n'est pas l'endroit dans ce cours de disputer d'un tel pouvoir de Dieu, mais l'hypothèse qu'Il l'ait réellement exercé lui semble moins convenable<sup>69</sup>. Il explique ces passages d'Augustin dans le sens que la matière a été créée «sous une forme de confusion». Et sa position personnelle est que les créatures ont été créées dans leurs propres substances, mais manquant de certains perfectionnements accidentels<sup>70</sup>.

Henri assume donc à son compte l'argument en faveur de la thèse qui était une convenance théologique. L'accident est, de par sa nature, plus éloigné de la substance que la matière, car, à l'opposé de l'accident, la matière en tant que partie intégrante d'un composé substantiel, est du même bord que la substance<sup>71</sup>. Il est donc

66. «... ipsa substantia materiae nuda et pura carens omni forma et substantiali et accidental...» (*Lect. ord.*, p. 58, l. 8-9).

67. Cf. *ibid.*, p. 59, l. 44-58.

68. «Dictum istorum, quod nuda materia primo a Deo creata sit, duratione praecedens cetera, negarent aliqui, dicendo quod materiam fieri in se nudam, non sub forma aliqua, esset impossibile, quia nec esse habere, nec intelligi habere esse posset nisi sub forma, ut dicit Avicenna...» (*Lect. ord.*, p. 59, l. 58-60, l. 66).

69. «De potentia Dei de hoc non oportet modo disputare. Sed videtur magis congruum dicere quod Deus nudam materiam non creavit, sed sub forma aliqua, quia decens est ponere ut a perfecto non procedat nisi perfectum, prout rerum productioni congruit» (*Lect. ord.*, p. 60, l. 65-68).

70. Cf. *ibid.*, p. 60, l. 69-61, l. 7. L'auteur répète régulièrement que la matière était sous la forme dès le début de la création : e.a. «materia non fuit nude creata» (*Lect. ord.*, p. 90, l. 9).

71. Henri l'appelle aussi «une substance». Avec cette conception positive de la matière, il était dans la ligne traditionaliste, qui en appelait, elle aussi, à Aristote. La conception traditionaliste est bien exprimée e.a. par Thomas d'York. Il s'appuie non seulement sur l'autorité d'Augustin, mais aussi sur celle d'Aristote lui-même : «in se considerata, materia est substantia, id est aliquid pertinens ad ordinem substantialem». Cf. F. TRESERRA, *De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco O.F.M.*, dans *Analecta sacra Tarraconensia* 5 (1929) p. 49; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 457. Le fait que les deux conceptions puissent se réclamer d'Aristote provient de l'ambiguïté et complexité de la conception d'Aristote même sur la matière; cf. *op. cit.*, p. 456-472.

plus aisé d'admettre qu'elle pourrait exister sans la forme que l'accident sans la substance. Cependant la foi nous apprend que cette dernière éventualité se réalise dans le sacrement de l'autel. *A fortiori* donc la matière pourrait-elle exister sans la forme<sup>72</sup>. Une telle convenance théologique est normale dans les *Quodlibets*, qui sont une œuvre de théologiens; en outre, étant une seconde source de connaissance de certaines réalités, la foi était, aux yeux de ceux-ci, une aide pour la philosophie<sup>73</sup>.

Henri transforme cette convenance théologique en un *argumentum ad hominem*: ceux qui nient que la matière peut par l'action de Dieu exister par soi sans la forme, nieraient beaucoup plus encore que les accidents peuvent subsister sans leur sujet dans le sacrement de l'autel, à moins d'être forcés de l'admettre par les données de la révélation<sup>74</sup>.

#### *Les modes d'être de la matière*

L'idée centrale de la position adverse, brièvement résumée au début de la question, contenait un argument d'envergure: comment admettre que la matière, qui est pure puissance, puisse exister pour soi, puisque l'existence appartient au domaine de l'acte, non de la puissance?

Henri rétorque que cet argument, par lequel on tâche d'éluder les données de la foi au nom de la philosophie, part d'une philosophie incomplète. Il va l'élargir en exposant les différents modes d'être qui doivent être attribués à la matière première.

Il fait appel à Boèce, mais dans l'interprétation platonisante donnée par Gilbert de la Porrée<sup>75</sup>.

72. Cf. *Quodl.* I, q. 10: f. 8vB; M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, Louvain-Paris 1894, p. 49. On mesure ici la distance qui sépare la conception de la matière d'Henri de celle de Thomas, car celui-ci répond à la même argumentation: «... accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem, secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma, quam accidenti sine subiecto» (THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 66, a. 1, ad 3<sup>um</sup>).

73. Cf. aussi R. MACKEN, *La temporalité radicale* ..., p. 228.

74. Cf. *Quodl.* I, q. 10: f. 8vB.

75. Cf. GILBERTUS PORRETANUS, *De hebdomadibus Boethii commentarius* (I, 27-33; PL 64, 1317D-1318B). La première référence renvoie à l'édition de N. M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 264-265. Le porrétanisme avait aussi certains points d'attache

En philosophie et en théologie, dit Gilbert, on peut dire qu'une chose existe ou qu'elle «est quelque chose», et les deux affirmations sont différentes.

En théologie, le fait que quelque chose «existe», signifie qu'elle participe à l'existence de l'être divin; quand on dit qu'elle «est quelque chose», on désigne son essence. Il ne faut donc pas prétendre avec certains philosophes qu'une chose «existe» et «est quelque chose» en vertu du même principe. Henri emploie l'opposition courante dans les controverses entre théologiens et maîtres ès arts qui précédaient la grande condamnation du 7 mars 1277<sup>76</sup>. Ils opposaient le «Philosophus» et le «Theologus» (ou la «Fides»), mais tous cherchaient à montrer que les deux disciplines, malgré des divergences apparentes, ne se contredisaient pas dans le fond. Mais cette harmonie devait se faire en faveur soit de la philosophie<sup>77</sup>, soit de la théologie<sup>78</sup>.

avec la doctrine d'Avicenne : cf. G. VICAIRE, *Le porréanisme et l'avicennisme avant 1215*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.* 26 (1937) p. 449-482; J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 266-268.

76. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 388-391, 474-488; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (*Philosophes médiévaux*, 21), Louvain-Paris 1977.

77. Un bel exemple d'un plaidoyer émanant des maîtres ès arts est le *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie, où il tâche d'expliquer par un exemple concret, le problème de la durée du monde dans le passé, comment la doctrine des philosophes, si elle est bien comprise, n'est pas en contradiction avec la foi catholique, malgré les jugements hâtifs de certains théologiens et de l'évêque Étienne Tempier. Sur le même sujet, et en faveur de la théologie, on peut lire Henri dans le *Quodl.* I, q. 7-8; cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale ...* Voici la conclusion générale de Boèce : «*Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. Sermo enim magistri intelligendum est ad melius nec valet quod dicunt quidam maligni ponentes studium suum ad hoc quod possint invenire rationes repugnantes in aliquo veritati christianae fidei, quod tamen procul dubio est impossibile*» (BOETII DE DACIA, *Tractatus de aeternitate mundi*. Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata. Edidit Geza SAJÓ [*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, 4], Berlin 1964, p. 60-61). Cf. au sujet de l'opuscule et de l'auteur : F. VAN STEENBERGHEN, *Une légende tenace : la théorie de la double vérité* (1970), repris dans *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (*Philosophes médiévaux*, 18), Louvain-Paris 1974, p. 560-565.

78. Le point de vue des théologiens traditionalistes est bien reflété dans les plaintes de Jean Peckham à propos des «erreurs» introduites par certains philo-

En appliquant aux neuf genres d'êtres la distinction indiquée par Gilbert de la Porrée, on peut dire qu'ils «existent» de la même façon mais on ne peut dire qu'ils «sont quelque chose» de la même façon, car chacun d'eux, dans sa façon d'être quelque chose, répond à une autre idée de Dieu. Mais ces neuf façons d'être ne sont pas des subdivisions de cette existence<sup>79</sup>. Celle-ci est attribuée aux neuf genres d'êtres de la même façon (*eadem ratione*)<sup>80</sup>. Si on tâchait de la réduire par des différences pour distinguer ces neuf genres d'êtres, elle leur serait attribuée d'une façon équivoque<sup>81</sup>.

L'existence conçue de cette façon, voilà le premier mode d'être, dit Henri, qu'on peut attribuer à la matière : comme toute chose créée, elle existe, tout simplement, comme un effet de la Toute-Puissance divine. D'autre part, comme toute chose créée, elle «est» aussi, comme dit Gilbert de la Porrée, «quelque chose», ce qui se dédouble dans le deuxième et le troisième mode d'être. Le deuxième mode d'être qu'elle possède, c'est son essence spécifique de matière, malléable, capable de recevoir des formes (*in potentia ad formam*). Le troisième mode d'être, c'est son intégration à l'existence pleine (*existentia actualis*) ou subsistance (*esse subsistentiae*) du composé dont elle jouit par le fait qu'elle est spécifiée par une forme (troisième mode d'être)<sup>82</sup>.

sophes même jusque dans la théologie, à l'encontre de l'enseignement des «sancti», e.a. de S. Augustin, et de la saine philosophie : «*Novitates reprobamus quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologica introductae*» (Jean Peckham dans une lettre à Pierre de Conflans, le 10 novembre 1284 : cf. F. EHRLE, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 13, 1889, p. 174; HADRIANUS A KRIZOVLIAN, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, dans *Collectanea Franciscana* 27, 1957, p. 126).

79. Henri renvoie ici à sa *Somme*, a. 21, q. 3 : I, f. 125vA-127vI.

80. «Unde theologus non diceret esse simpliciter convenire aequivoce novem generibus entium, quia esse simpliciter eadem ratione habent participatum, sicut et ipsum esse divinum quod participant, est unum et idem, in quo esse ideale diversarum rerum est unum et idem, licet ideae ut respiciunt diversas essentias rerum, per quas res diversimode habent esse aliquid, dicuntur esse diversae in Deo» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 8vC).

81. Henri tâche de se distancer aussi bien de l'analogie de l'être dans le sens de l'existence comme la prône S. Thomas, que d'une sorte d'univocité de l'être comme elle sera prônée plus tard par Scot ; cf. sur cette tentative J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 56-66.

82. «*Est igitur ... in materia considerare triplex esse : esse scilicet simpliciter,*

Comme J. Paulus s'en plaint à juste titre, ces trois modes d'être ont été interprétés erronément par presque tous les exégètes du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>. Il n'y a pas lieu de craindre qu'il s'agisse d'une triple existence objective dans un seul composé. De Wulf en appelait à ce propos au principe «*Esse sunt diversa, quorumcumque essentiae sunt diversae*», qu'Henri formule ici, en concluant qu'il cherchait à faire correspondre une existence différente à chaque essence différente<sup>84</sup>. Mais ce principe est énoncé par Henri seulement à propos du deuxième mode d'être. Ce mode est le mode d'être essentiel de la matière, et il s'agit ici des essences : chaque fois qu'il y a une autre essence, il y a une réalité différente (*esse diversa*). C'est tout ce que dit ici le principe : «*Esse sunt diversa, quorumcumque essentiae sunt diversae*».

Aussi le troisième mode d'être est un «*esse essentiae*» de la matière. C'est celui d'être partie intégrante de la substance corporelle.

et esse aliquid duplex : unum quo est formarum quaedam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum. *Esse primum, quo materia habet dici 'ens simpliciter', habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus eius sicut et alia, ut dictum est. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est, differens a forma. Et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod iam capiat in se illud cuius de se capax est. Unde et id quod capit, dat ei tale esse et quia illud forma est, quae non potest dare alteri nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam...*» (*Quodl. I, q. 10 : f. 9rD*).

83. Cf. K. VON PRANTL, *Geschichte der Logik* III, 1867, p. 193; B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique* II, 2, 1880, p. 60-66; K. WERNER, *Heinrich von Gent als Representant des christlichen Platonismus im dreizehnten Jahrhundert (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bd. XXVIII, Vienne 1878)*, p. 107; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège (Mémoires couronnés de l'Académie Royale de Belgique, 8<sup>e</sup>, LI, Bruxelles 1894-1895)*, p. 87 svv.; ID., *Histoire de la philosophie en Belgique, Bruxelles-Paris 1910*, p. 112-114; R. SEEBERG, *Die Theologie des Joannes Scotus (Studien für Geschichte der Theologie und der Kirche, 5)*, Leipzig 1900, p. 608; L. ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, Paris 1925, p. 585. Chez Rougier la méprise est exprimée de la façon la plus claire : en parlant des trois *esse* de la matière, il dit : «Henri déclare qu'il y a (là) trois essences et partant trois existences réellement distinctes...»

84. Cf. M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, p. 51.

Dans le I<sup>er</sup> *Quodlibet*, Henri n'accorde donc, dans l'ordre naturel, aucune subsistance (*esse subsistentiae*) à la matière, sinon sous le manteau de la forme, comme élément intégrant de la substance corporelle. Mais par une intervention spéciale de Dieu, dont nous avons parlé, la matière peut recevoir la subsistance (le troisième mode d'être), qui est la voie d'accès à l'existence simple, directement de Dieu en participant dans sa propre essence de l'existence divine. Ce deuxième mode d'être fait fonction d'une subsistance<sup>85</sup>. Mais, par ce deuxième mode d'être, la matière était en puissance à l'existence actuelle sous le manteau de la forme (*in potentia ad actualem existentiam*)<sup>86</sup>. Quand la matière reçoit cette quasi-subsistance (*quod sit aliquid in actu subsistens*), c'est une vraie subsistance de la matière (*in actu proprio*), mais en même temps une subsistance en puissance à la subsistance plus pleine de l'état naturel (*suus actus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem*).

De nouveau cette dernière phrase a été mal interprétée. C'est une de ces phrases qui, chez Henri, sont vouées à être séparées de leur contexte et interprétées erronément<sup>87</sup>. Elle ne regarde que la matière dans l'état constitué par une intervention spéciale de Dieu, dont Henri parle ici : dans toute cette question, Henri

85. «Nihilominus tamen ipsa, ut est effectus quidam per creationem, potens est supernaturaliter, si ei detur, habere esse simpliciter, non a forma, participando in sua essentia divino esse. Ipsa etiam, Deo conservante, quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma, quia suus actus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem...» (*Quodl. I, q. 10 : f. 9rD*).

86. *Quodl. I, q. 10 : f. 9rD*.

87. Le servite H. A. BURGUS, commentateur d'Henri, se plaignait déjà des méprises au sujet de la philosophie d'Henri chez les personnes qui ne le connaissent que de seconde main : «Tam multa... Henrico tribuuntur circa essentialium aeternitatem falsa penitus et impossibilia, ut non possit Henricum non damnare qui alibi quam apud ipsum ipsius sententiam quaerit» (*Henrici Gandavensis doctoris sollemnis ordinis Servorum Paradoxa Theologica et Philosophica*, Bononiae 1627, Parad. III, c. 3, p. 116 A). J. PAULUS juge assez sévèrement «presque tous les exégètes henriciens, qui se contentent de feuilleter distraitement les in-folios de la *Somme* et des *Quodlibets*, et — bien assurés que personne n'y ira voir après eux — tirent de cette lecture en zigzags des aperçus impressionnistes, dépourvus de base sérieuse...» (*A propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, dans *Revue philosophique de Louvain* 47, 1949, p. 493-496). Ce jugement est peut-être sévère, mais pour saisir la pensée d'Henri il faut des chercheurs qui l'aient fréquenté longuement et aient dépassé le stade des premières méprises.

évite soigneusement d'appliquer le mot «existence actuelle» à autre chose qu'à l'existence pleine du composé substantiel. Même des interprètes de valeur ne semblent pas avoir suffisamment replacé cette phrase dans son contexte. De Wulf entend cette phrase, qui regarde l'état obédientiel de la matière, comme s'appliquant à son état naturel<sup>88</sup>. Il commet la même méprise pour une phrase ultérieure, dont nous reparlerons, et qui répète la même idée : «Actus proprius materiae est sic (dans son état obédientiel) in potentia ad actum formae»<sup>89</sup>. Il s'indigne ensuite du dédoublement d'existence de la matière qu'il croit discerner dans ces deux phrases<sup>90</sup>.

Il semble toutefois que la source de la méprise se trouve chez l'auteur qui s'est exprimé d'une façon peu claire. Et, si le texte écrit prête à confusion, probablement l'exposé oral le faisait-il encore plus. L'objectant, à son tour, semble s'y être mépris. Car ce qui suit s'adresse bien à un objectant concret, du moins dans le manuscrit qui pourrait être l'original du *Quodl. I*. Dans la première version de ce passage, corrigé ensuite, Henri lui dit : «Sed forte dices ad hoc». Ensuite il change cette phrase trop directe en : «Sed forte dicet aliquis»<sup>91</sup>.

88. «Il est vrai», dit M. DE WULF, «que cet *actus proprius* de la matière, que Henri appelle aussi du nom de *esse simpliciter*, n'implique pas, dans sa pensée, une existence complète. Il est bien plutôt un acheminement (*inchoatio*) vers un état plus parfait; et l'existence de la matière, tout en gardant sa valeur propre, se trouve surélevée dans l'existence définitive du composé substantiel comme tel. *Quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem*» (*Études sur Henri de Gand*, p. 49).

89. *Quodl. I*, q. 10 : f. 9vE.

90. «A mon avis, c'est là un abus de pensée. L'existence est de fait irréductible; on existe, ou on n'existe pas. Qu'est-ce donc une chose qui existe déjà, mais qui, vis-à-vis de son existence définitive, est comme si elle n'existait pas : 'Actus proprius materiae est sicut in potentia ad actum formae'?» (M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, p. 50). Notons que le texte cité se trouve dans la même question (f. 9vE), mais que l'édition critique a permis de corriger le «sicut» erroné des éditions précédentes en «sic». Il nous semble, à moins d'erreur, que l'éminent interprète de la métaphysique d'Henri qu'est J. PAULUS applique à son tour ces deux phrases à l'état naturel de la matière, alors qu'il résulte du contexte qu'elles ne s'appliquent qu'à son état obédientiel : cf. *Henri de Gand*, p. 214<sup>1</sup>.

91. Ms. Paris, Nat. lat. 15848, f. 6<sup>a</sup> : cf. R. MACKEN, *Les corrections...*, p. 10; ID., *Hendrik van Gent's «Quodlibet I»...* II, p. 102\*. Le procédé est courant dans les corrections qu'Henri a apportées à ses *Quodlibets* : les expressions de la première rédaction sont souvent plus directes et révélatrices des circonstances concrètes de la dispute, mais elles ont été dépersonnalisées et tempérées pour la

L'objectant est donc probablement le même que celui du début, lequel était proche de la position thomiste. Il semble avoir mal compris des expressions analogues dans la dispute orale, et en tire le même reproche que De Wulf<sup>92</sup>. Henri lui répond de la même façon que nous en disant que ces expressions concernent non l'état naturel de la matière, mais bien son état obédientiel<sup>93</sup>.

Pour dissiper la méprise, il dit que, dans l'état normal de la créature corporelle, la matière n'a accès à l'existence que sous le manteau de la forme (elle n'a donc que l'*actus formae*). Elle n'a un *actus proprius* que dans l'état obédientiel, comme les espèces du pain et du vin qui, par une intervention spéciale de Dieu, subsistent dans l'Eucharistie. L'expression employée, que l'acte propre de la matière est en puissance à l'acte de la forme, souligne la relation entre les deux états, et l'étrange mélange, dans l'état obédientiel, dont il veut souligner le caractère précaire, d'acte véritable et de puissance<sup>94</sup>. Dans cet état, dit-il dans son IV<sup>e</sup> *Quodlibet*, q. 13, la matière est dénuée de toute forme, et n'est

rédaction définitive : cf. R. MACKEN, *Les corrections...* p. 36-37. Henri s'est ici conformé à l'usage de presque tous les auteurs, mais il en résulte que cette première rédaction semble être particulièrement intéressante, non seulement à cause des traces possibles de l'évolution doctrinale d'Henri, mais aussi à cause des incidences historiques qu'elle pourrait révéler. L'étude de Hödl nous a donné d'ailleurs un bel échantillon de l'usage qu'on pourrait en tirer : cf. L. HÖDL, *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*, dans *Scholastik* 39 (1964) *passim*.

92. «Sed forte dicet aliquis quod, si materia de se habet aliquem actum existentiae, quamvis perfectiorem habet a forma, saltem duplex erit actus in composito: unus perfectus formae, alter imperfectus materiae, quem non includit in sua essentia ille actus perfectus, sicut nec ipsa formae essentia includit in se essentiam materiae; et ita nullo modo poterit compositum esse unum nisi aggregatione, et ita per accidens» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 9rE).

93. «Dicendum secundum praedicta quod verum esset, si materia actum suum, quem potest habere actione divina supernaturali oboedientia, nata esset habere ex sua natura et haberet illum in composito ad modum quo materia artificialium, quia de se habet actum proprium quem habet sub forma artificiali...» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 9rE). La critique que M. DE WULF fait de cette réponse, montre qu'il n'en a pas saisi la portée : «Tantôt le docteur solennel affirmait le fait de l'existence de la matière dans toute substance concrète. Ici, pour éluder des objections gênantes, il s'abrite derrière la possibilité du même fait» (*Études*, p. 53).

94. «... *actus proprius materiae est sic in potentia ad actum formae*, et quod est actu, in quantum huiusmodi, vere est, quod autem solum est in potentia, in quantum huiusmodi, non est, non tamen est purum non ens, quia tunc nec in potentia esset...» (*Quodl.* I, q. 10 : f. 9rE).

pas «cette chose», ni un suppôt, si ce n'est de la manière la plus incomplète et en puissance à son état naturel, et *elle n'a de la subsistance (esse subsistentiae) que d'une manière très imparfaite*, mais elle possède d'une manière parfaite son caractère propre de matière<sup>95</sup>.

### III. — EXISTENCE SUBALTERNE DE LA MATIÈRE

Cependant, comme l'observe Paulus<sup>96</sup>, Henri semble avoir évolué après cette q. 10 du *Quodl. I*. Ayant examiné plus profondément les mêmes convenances théologiques, et s'étant rendu compte plus qu'auparavant des exigences de sa philosophie essentialiste, il s'est rendu compte qu'il était difficile d'éluder l'attribution d'une existence à une essence reconnue comme telle qui a été réalisée de fait. Il dédouble donc désormais l'existence, d'une part en une existence simple, réelle mais subalterne, qu'il accorde aux parties intégrantes, potentielle dans la matière, et actuelle dans la forme, d'autre part la vraie existence au sens plein (la subsistance), qui revient au composé substantiel. La substance concrète devient alors, comme il convient dans une philosophie essentialiste, un conglomérat d'essences ayant une existence et une unité<sup>97</sup> subalternes, maintenues cependant par le puissant lien de l'unité supérieure du suppôt sur le plan de l'essence et de l'existence.

Cette évolution, selon Paulus, se situe très vite après le *Quodl. III*, q. 2, où sa conception de l'existence de la matière est encore inchangée<sup>98</sup>. Il la trouve pour la première fois dans la *Somme*,

95. «... materia si ponatur divina potentia agente secundum se existere in actu naturae suae sine omni forma, tamen non est hoc aliquid neque suppositum nisi incompletissimum et in potentia, et nullum habet esse subsistentiae nisi imperfectissimum, esse autem perfectum habet suae naturae...» (*Quodl. IV*, q. 13 : f. 114rF).

96. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 218-219.

97. «... quaecumque in eodem existunt differentia per essentiam, proprias unitates habent sub unitate totius, nec propter unitatem totius amittunt proprias unitates...» (*Quodl. X*, q. 8 : f. 423vS).

98. «... esse actualis subsistentiae ei (supposito) potest principaliter attribui» (*Quodl. III*, q. 2 : f. 49vE). «... sciendum quod (esse actualis existentiae) nulli proprie attribuitur nisi illi quod ipsum habet in se et absolute, tamquam ens distinctum ab alio, non autem illi quod habet ipsum in alio, vel ex unione cum alio quod habet ipsum per se et de se» (*ibid.* : f. 49vF). «*Materia... et forma differunt in esse essentiae, licet non in esse actualis existentiae. Hoc enim forma communicat materiae in composito, non autem primum*» (*ibid.* : f. 50rH).

art. 27, q. 1. Henri commence à considérer l'existence simple, qu'il a toujours accordée aux parties intégrantes de la substance, comme une existence subalterne, en la distinguant de l'existence pour soi (la subsistance), qui ne revient qu'au suppôt<sup>99</sup>. Dans le *Quodl.* IV, q. 13, il distingue clairement l'existence des parties intégrantes du composé (donc aussi de la matière) de l'existence pleine et supérieure (qui est en même temps une subsistance), qui revient au suppôt<sup>100</sup>. Il est intéressant de remarquer comment la conception mûrie d'Henri sur la relation matière-forme est proche de celle de Suárez<sup>101</sup>.

99. «... esse existentiae in re extra animam... est duplex. Quoddam enim est esse existentiae simpliciter dictum, quod est rei extra animam sed in alio, ut sunt esse materiae et formae in composito; quoddam vero est esse subsistentiae, quod est esse suppositi rei in re subsistentis. ... non est perfecta existentia nisi in perfecta actualitate subsistentiae suppositi... Esse autem simplicis existentiae duplex est: unum materiae, quod est potentiale, alterum formae, quod est actuale...» (*Summa*, a. 27, q. 1 : I, f. 163rT-V). Selon la chronologie de J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronologia...*, p. 116, et *Ser participado...*, p. 270, cet article se situe entre les *Quodl.* III et IV. Selon J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 219, cet article doit suivre de très près, puisqu'il se réfère au *Quodl.* III, q. 2, et que le *Quodl.* IV, q. 5, cite les qq. 28 et 29 de la *Somme*. Il est frappant que cette même période marque aussi un revirement doctrinal important dans la noétique d'Henri : cf. Th. NYS, *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, Louvain 1949, p. 70-88; R. MACKEN, *La théorie de l'illumination...*, p. 92-94.

100. «Diversificatur (esse existentiae) et in eodem et in diversis secundum diversitatem naturarum et sic in composito ex una forma et pura materia habet in se diversa esse existentiae, secundum quod diversae sunt naturae materia et forma existentes in composito» (*Quodl.* IV, q. 13 : f. 113rD). Dans ce passage, De Wulf voit à tort une attribution aussi de la subsistance aux parties intégrantes du composé, et il en conclut que l'individu, chez Henri, devient «un agrégat d'existences, dont la juxtaposition paraît inconciliable avec l'unité du composé» : cf. M. DE WULF, *Henri de Gand*, p. 54. Bien au contraire, Henri souligne très fort l'unité complète du composé, qui seul possède la subsistance. Ainsi dans l'homme «... unicum est esse suppositi et eius quod est 'hoc aliquid' in homine constituto in esse ex unica materia et duplici forma; quod quidem esse sub ratione existentiae absolutae triplex est, secundum quod sunt tres naturae re differentes. Et sic illae formae duae in constituendo suppositum rationem unius formae habent et unum suppositum in unico esse subsistentiae constituunt...» (*Quodl.* IV, q. 13 : f. 113rC). A partir de ce passage, l'éminent interprète qu'est J. PAULUS pense aussi qu'Henri accorde une subsistance aux parties intégrantes du composé : cf. *Henri de Gand*, p. 219<sup>1</sup>. Mais dans le fragment qu'il cite, Henri ne parle que de leur existence simple (*existentia absoluta*).

101. «*Quamvis in materia variabuntur formae, non variatur essentialiter ratio vel habitus materiae. Quod etiam est clarum argumentum materiam non habere entitatem essentiae ab informatione formae* (Fr. SUÁREZ, *Metaphysica* XII, sect. 4, n° 11). «... dicimus materiam esse... velut quandam inchoationem entis quae

Cette position d'Henri ne semble plus avoir changé. Il la répète et l'approfondit dans le *Quodl.* X, q. 8<sup>102</sup>. Dans une philosophie essentialiste, le supposé est toujours vu en tant qu'idée, ensuite en tant qu'idée réalisée effectivement. C'est ce qu'Henri souligne dans cette question, et la synthèse de la substance corporelle qu'il y donne semble définitive dans sa philosophie. Mais il y souligne encore que la subsistance ne revient qu'au supposé, même quand on le considère comme contenu mental<sup>103</sup>.

Pourquoi cette insistance sur le contenu mental (*esse essentiae*) répercutant à la substance? Plus Henri se rendait compte de la richesse essentielle et existentielle de la substance corporelle, plus il tendait à en marquer l'unité foncière. Depuis le début, il n'avait accordé la subsistance qu'à elle, mais, puisque nous sommes en philosophie essentialiste, il marque ici que le fondement ultime de cette unité foncière se trouve dans le contenu mental du composé : l'idée du composé (p. ex. de l'homme) prime celle de ses parties intégrantes<sup>104</sup>.

naturaliter inclinatur et per se coniungitur formae ut complenti integrum ens» (*ibid.*, XIII, sect. 5, n. 17). «Sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra existentia eiusdem substantiae componitur ex partialibus existentibus materiae et formae» (*ibid.*, XII, sect. 4, n. 13).

102. J. PAULUS a tendance à y voir une nouvelle évolution, qui serait de considérer la subsistance sur le plan des essences non moins que des existences (*Henri de Gand*, p. 219<sup>1</sup>). Mais est-ce nécessaire? Dans le passage même du *Quodl.* IV, q. 13, qu'il cite à titre de comparaison, Henri parle déjà du supposé considéré sur le plan des essences, et cela dans les mots imprimés en italiques : «... unicum est esse suppositi et eius quod est «*hoc aliquid*» in homine» (f. 113rC).

103. «Si... loquamur de esse quod est subsistentiae, tunc si unumquodque essentialiter subsistit per unam formam vel differentiam ultimam essentialem quae dat rei esse subsistentiae, si secundum se habet esse separatum, sic dico quod unumquodque subsistens esse subsistentiae vel per essentiam in solo intellectu, tantum unicum habet esse, quotcumque sint in eo esse essentiae vel existentiae simpliciter dicta. Hoc enim in solo intellectu existens suppositum unum est hominis, habens unum esse suppositi per formam. Existens vero extra non nisi unicum suppositum est per existentiam unum habens esse existentiae suppositi. Cuius unitas in nullo repugnat pluralitati esse per essentiam et per existentiam simpliciter dictam, sicut nec unitas compositi repugnat unitati formae et unitati materiae» (*Quodl.* X, q. 8 : f. 423rR).

104. «... compositum enim est illud cuius principaliter est idea, et quod est principaliter aliquid per essentiam, sive quod quid est. Et ideo est id quod principaliter in intellectu est ut eius per se obiectum, est etiam id quod principaliter existit in re extra» (*Quodl.* VII, q. 13 : f. 278rT).

## IV. — LA DISTINCTION D'INTENTION ENTRE MATIÈRE ET FORME

*L'existence de l'être créé comparée à la forme dans la substance corporelle*

A partir du *Quodl. I*, dont nous avons étudié la q. 10 en premier lieu<sup>105</sup>, jusqu'à la 3<sup>e</sup> question du XI<sup>e</sup> *Quodlibet*, que nous examinons maintenant, ont eu lieu les disputes bien connues d'Henri et de Gilles de Rome concernant la structure métaphysique de l'être créé<sup>106</sup>. Ces disputes avaient permis à Henri de développer pleinement sa doctrine sur la distinction d'intention entre l'essence et l'existence dans la créature, et cette dernière question clôt la série. Son intérêt pour nous consiste en ce qu'elle traite en parallèle, sous le signe de la distinction d'intention, les couples essence-existence et matière-forme.

On avait demandé, si dans la substance corporelle composée d'une matière et d'une forme produite de la puissance de la matière, la matière ou bien la forme était créée dans un sens plus authentique (*verius*) et à titre primordial (*principalius*).

En faveur de la forme, on faisait valoir que la création était un changement dans la direction de l'être. Ce qui reçoit dans la création l'être dans son sens le plus authentique (*verius*), est aussi créé dans le sens le plus authentique. C'est le cas de la forme : elle a, en effet, l'être dans un sens plus authentique et plus primordial (*principalius*) que la matière<sup>107</sup>.

En faveur de la matière, on avançait que ce qui fait le caractère spécifique de la création par rapport aux autres changements, c'est le fait qu'elle produit quelque chose à partir de rien, et sans présupposer quoi que ce soit. Ce qui est créé de telle façon, est créé dans un sens plus authentique (*verius*) et plus primordial

105. A moins que la dispute mentionnée plus haut (p. 140<sup>40</sup>) n'ait précédé le *Quodl. I* : cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, p. 226<sup>74</sup>.

106. Cf. E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)*, dans *Gregorianum* 8 (1927) p. 358-384; J. PAULUS, *Les disputes...*, p. 323-358.

107. «Creatio est mutatio ad esse. Quod ergo verius per creationem recipit esse, debet dici verius creari. Sed forma est huiusmodi, quia verius et principalius habet esse quam materia, secundum Philosophum VII Metaph. Ergo etc.» (*ibid.* : f. 440vH).

(*principalius*). C'est le cas de la matière première : la forme la présuppose, mais la matière ne présuppose rien<sup>108</sup>. Henri se servait de cette question pour administrer une réponse ultime à Gilles de Rome dans leurs disputes bien connues<sup>109</sup>. Mais la transposition est défendable : la question se pose aussi pour l'essence et l'existence de chaque être créé<sup>110</sup>.

Dans la conclusion de cette question<sup>111</sup>, après un long détour, Henri joint à cette question plus générale celle de la structure hylémorphique de la créature corporelle. Toute la discussion avait été dirigée contre la distinction réelle trop poussée entre l'existence et l'essence dans la créature, qu'avait introduite Gilles de Rome, et qui dépassait celle de S. Thomas<sup>112</sup>. On comprend qu'Henri s'opposait à une distinction analogue qui serait appliquée à la matière et la forme.

Le suppôt est créé et existe en soi, non dans un autre, au contraire de la matière ou de la forme qui, dans l'ordre naturel, ne sont créées et n'existent que dans le suppôt : Dieu les crée, l'une (la matière) *sous* l'autre, et l'une (la forme) *dans* l'autre. Cela n'empêche que chacune d'elles est créée et existe dans une existence subalterne à l'existence pleine du composé.

L'essence de la créature (qui ne s'identifie pas avec l'idée mais en est un décalque) ne saurait pas non plus exister sans l'existence,

108. «... proprium est creationis respectu mutationum aliarum, quod producat aliquid de nihilo nihil praesupponendo : quod ergo de nihilo omnino producitur minus praesupponendo aliquid, verius et principalius debet dici creari. Sed forma est huiusmodi, quia verius et principalius habet esse quam materia, secundum Philosophum, VII<sup>o</sup> Metaph. Ergo etc.» (*ibid.*).

109. On ne connaît pas de réponse directe de Gilles, mais celui-ci reprend sa doctrine dans des exposés généraux ultérieurs, sans répondre spécialement à cette mise au point d'Henri : cf. J. PAULUS, *Les disputes...*, p. 356-357 ; on y trouve une analyse détaillée de cette mise au point, où Henri reprend encore une fois les divers arguments proposés dans les ouvrages de Gilles et les réfute d'une façon claire et systématique (p. 345-356). Pour un exposé plus structuré de la doctrine d'Henri concernant la structure métaphysique du créé, voir l'ouvrage du même auteur : *Henri de Gand*, p. 269-326.

110. «Quia quaestio tangit etiam creationem substantiarum simplicium, in quibus essentiae per creationem acquiruntur esse, et aliqui dubitant de esse et essentia, utrum illorum verius habet creari et principalius, sicut in proposito dubitatur de materia et forma. (Essentia enim se habet ad esse, ut videtur, sicut materia ad formam), ideo quaestionem altius extollendo...» (*Quodl.* X, q. 3 : f. 440v1).

111. *Quodl.* XI, q. 3 : f. 450r1-K.

112. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 322.

comme, dans l'ordre naturel, la matière ne reçoit l'existence que si elle est informée par une forme. Une relation, par laquelle elle participe à l'existence de Dieu, suffit, et l'essence n'en est distinguée que par une distinction d'intention. Il ne faut donc pas ajouter à l'essence un principe spécifique d'existence, qui en soit distingué de la façon que propose Gilles.

Il n'a donc pas de sens, ni pour le couple essence-existence, ni pour le couple matière-forme, de se demander lequel des deux est créé dans un sens plus authentique et à titre primordial : les deux ne forment, au fond, qu'un être qui existe en soi : le composé, et leur distinction n'est que d'intention<sup>113</sup>.

*Dans la créature, l'essence est informée par l'existence ...*

Ce parallèle avec le couple matière-forme nous ouvre des perspectives intéressantes pour la relation essence-existence dans la métaphysique d'Henri. Paulus souligne que la distinction d'intention d'Henri est plus proche de la distinction métaphysique de Thomas que de la distinction très réaliste de Gilles<sup>114</sup>. Mais la philosophie de S. Thomas est une philosophie de l'existence. Quelle est la place de l'existence dans la philosophie d'Henri?

Il compare l'existence à la forme, *l'essence à la matière*<sup>115</sup>. Cela doit nous prémunir contre toute interprétation trop idéaliste

113. «... creare essentiam, vel materiam, vel formam, vel esse, si sit res aliqua absoluta, est facere ipsam essentiam, vel materiam, vel esse, vel formam; creare vero compositum est creare unum illorum sub alio et unum in alio, quae tamen creatio in alio et sub alio supponit creationem uniuscuiusque eorum secundum se, quamvis etiam alterum eorum non sit natum creari separatim. Et sic super essentiam simplicem creaturae non oportet ponere ad hoc ut sit in existentia actuali aliud quam ipsam factionem divinae actionis, per quam in eo secundum actum fundatur saepe dictus respectus ad Deum. Et sic nec oportet nec est possibile imaginari imaginatione recta quod esse existentiae super essentiam creaturae aliquid nominet re diversum ab ipsa, sed solummodo respectum praedictum» (*Quodl.* XI, q. 3 : f. 450rI-K).

114. «... la distinction réelle telle que la combat Henri, n'est point du tout la distinction thomiste, mais la sorte de 'monstre' imaginé par Gilles; la distinction d'intention prônée par le maître belge est d'autre nature que simplement logique, et comparable par certains côtés à la distinction métaphysique que suggère le thomisme» (J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 284).

115. «Essentia... se habet ad existentiam, ut videtur, sicut materia ad formam» (*Quodl.* XI, q. 3 : f. 440vI).

de sa philosophie. L'essence n'est qu'une sorte de décalque de l'idée existant en Dieu. Une fois «réalisée à l'extérieur», elle y joue un rôle analogue à celui que joue la matière dans la substance corporelle. C'est l'existence qui y remplit le rôle principal, celui de la forme dans la substance corporelle : elle est réalisée *dans* l'essence, qui se trouve *sous* elle.

Dans les substances corporelles, c'est l'existence pleine du composé qui permet seule à la forme d'avoir une existence (subalterne) *dans* la matière et à la matière d'avoir une existence (subalterne) *sous* la forme. Seulement, et c'est pour cela qu'il s'agit d'une philosophie essentialiste, l'essence complète, c'est-à-dire l'essence du composé substantiel, bien qu'amoindrie parce que réalisée dans une créature, vis-à-vis de son modèle, l'idée divine, n'est pas moins l'élément dynamique dans ce composé, précisément parce qu'elle est amoindrie<sup>116</sup>. Participant par une relation à l'existence de son modèle qui lui est supérieur, l'essence, qui porte en soi le non-être et l'image d'une vérité supérieure, subit la tension entre son existence amoindrie dans la créature et l'existence idéale de son modèle en Dieu. Cela provoque une sorte de dynamisme de l'essence, à condition d'entendre par là l'essence supérieure et complète du suppôt. Quand nous considérons donc l'ordre dynamique des relations entre la créature et le Créateur, c'est une philosophie idéaliste, pour autant qu'on envisage le mouvement qui descend de Dieu à la créature, car c'est l'idée que le Créateur réalise au dehors. Quand on considère le mouvement qui remonte de la créature vers Dieu, c'est une philosophie essentialiste, parce que l'essence prime, et provoque la tendance fondamentale de chaque créature à réaliser de mieux en mieux l'idée dont son essence est le décalque amoindri, marqué par le non-être. Cette tendance fondamentale, quand elle devient consciente dans une substance spirituelle ou dans un être mixte (comme l'homme), devient «la volonté», qui est selon Henri la faculté la plus élevée de l'homme, plus élevée même que l'intelligence<sup>117</sup>. Pourquoi?

116. Cf. R. MACKEN, *La théorie de l'illumination divine ...*, p. 107-110. J. PAULUS a souligné à juste titre la place importante qu'occupe la doctrine du suppôt dans la philosophie d'Henri qu'il nomme «un réaliste d'intention» (*Henri de Gand*, p. 378; cf. p. 326-378).

117. Cf. R. MACKEN, *La volonté, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 42 (1975) p. 5-51, *passim*.

Parce que la volonté nous rapproche de l'être suprême dans la réalité de son existence, et ne se contente pas de nous en donner une connaissance qui est à notre mesure, c'est-à-dire également créée<sup>118</sup>. Le rapprochement de ces deux existences prime la connaissance, même de Dieu.

Nous avons parlé de l'ordre dynamique des relations entre le Créateur et la créature, où le couple idée-essence domine. Mais dans l'ordre statique, quand on considère à part les deux termes de l'ordre dynamique, l'existence prime, car elle est comparée, vis-à-vis de l'essence, à la forme vis-à-vis de la matière. Dans la créature, l'existence prime l'essence, parce que celle-ci n'est qu'un décalque créé de l'idée. Elle n'a été créée qu'en participant par la relation (*respectus*), qui est son existence, à l'existence (*Actus*) divine. Le Créateur, lui, est Acte pur. L'idée appartient à l'essence divine. En Dieu, l'essence et l'existence s'identifient, même selon l'intention<sup>119</sup>, mais l'existence est sa propriété la plus élevée<sup>120</sup>. Dans l'homme, bien que l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles de l'homme, ne se distinguent qu'intentionnellement, c'est la volonté qui est plus élevée<sup>121</sup>. L'intelligence en l'homme est, chez Henri, la faculté de l'essence, surtout intéressée par l'ascension essence créée-idée divine<sup>122</sup>. Mais la volonté, expression d'une tendance fondamentale dans chaque créature, est plus élevée que l'intelligence : serait-ce la faculté de l'existence, intéressée à l'ascension existence créée-Acte divin ? Qu'est-ce qui prime en Dieu, se demande Henri dans la *Somme*, a. 48, q. 2 : vouloir ou

118. «*Cum... multo perfectius et altius est transformari in ipsum bonum ut in se est secundum suam naturam, quam assimilari ipsi vero ut est in intelligente per modum intelligentis, et ita modo inferiori...*, multo perfectior ergo et altior est operatio voluntatis quam intellectus, quanto melior est amor et dilectio Dei quam cognitio eius» (*Quodl.* I, q. 14 : f. 11rK).

119. «... omnino essentia divina est ipsum esse divinum et e converso, et sunt omnino idem in Deo, non solum re sed etiam intentione...» (*Summa*, a. 21, q. 4 : f. 127vS).

120. «... nobilissima dispositio Dei est qua dicitur esse, et ipsum esse, quam quod sit ens aut essentia quaedam...» (*Summa*, a. 21, q. 4 : f. 128rX).

121. «*Utrum voluntas sit potentia superior intellectu, an e converso*» (*Quodl.* I, q. 14). Cf. R. MACKEN, *La volonté, faculté plus élevée...*, *passim*.

122. Elle est aidée en cela par l'illumination divine : cf. R. MACKEN, *La théorie de l'illumination divine...*, *passim*.

comprendre<sup>123</sup>? Il répond qu'il n'y a qu'à appliquer et transposer ce qu'il dit dans le *Quodl.* I, q. 14, concernant la même question pour l'homme. Cela revient à ce que, pour lui, la volonté est par excellence la faculté de l'existence, qui s'enrichit de l'objet aimé même, tandis que l'intelligence reste une sorte de faculté de l'essence, qui se contente de recevoir en soi un décalque de l'objet connu<sup>124</sup>. Il conclut en disant qu'en Dieu aussi l'acte de vouloir prime l'acte de comprendre<sup>125</sup>. Nous constatons donc dans l'ordre statique la priorité de l'existence, aussi bien dans le Créateur que dans la créature.

Nous voyons ainsi dès la création (et même avant, dans la science divine) un ordre dynamique d'échanges vitaux dominé par le couple idée-essence, établi entre deux termes où l'existence se tient plus ou moins vis-à-vis de l'essence comme la forme vis-à-vis de la matière. On peut donc qualifier à juste titre la philosophie d'Henri de philosophie essentialiste, mais par certains aspects elle est aussi une philosophie de l'existence. On se demande donc avec Paulus, si la différence qui sépare son option philosophique de celle de S. Thomas, est vraiment si grande.

*... comme dans la substance corporelle la matière par la forme*

Après avoir répondu à la question pour le couple essence-existence, Henri répond dans le même sens pour le couple matière-forme. Puisque Dieu a *de fait* créé la matière *sous* la forme et la forme *dans* la matière, cela n'a pas de sens de se demander laquelle des deux a été créée dans un sens plus vrai (*verius*) et

123. «Utrum velle in Deo sit actio principalior quam intelligere» (*Summa*, a. 48, q. 2 : f. 28vA).

124. «... voluntas debet dici simpliciter principalior potentia quam intellectus, et actus illius principalior quam actus intellectus...» (*Summa*, a. 48, q. 2 : f. 31rN).

125. «... intellectum non habet esse in intellectu nisi secundum rationem luminis diffundentis se in intellectu, et sic per modum disponentis intellectum : quemadmodum lumen in aere est solummodo sicut quaedam dispositio aeris. Volitum autem habet esse in voluntate secundum rationem flammae convertentis in se voluntatem, et sic non per modum disponentis aut dispositionis, sed per identitatem et per modum in se voluntatem convertentis, quemadmodum flamma existens in aere in se convertit aerem ut per identitatem unum sit in altero, et sic voluntas habet esse in volitum sicut ei immersum per amorem, cum intellectus sit quasi omnino extra intellectum, dicente Hugone super VII<sup>o</sup> cap<sup>o</sup> Caelestis Hierarchiae : 'Dilectio intrat ubi cognitio foris stat'» (*Summa*, a. 48, q. 2 : f. 32rT).

primordial (*principalis*). Cela ne contredit pas ce qu'Henri a dit dans le *Quodl.* I, q. 10 : que la matière a été créée plus directement (*immediatus*) que la forme, qu'elle a précédé, non dans le temps, mais bien par nature et par origine.

#### V. — LA PLÉNITUDE DU MONDE CORPOREL ET LA POSSIBILITÉ DU VIDE

Comme Paulus le souligne à juste titre, une des tendances fondamentales d'Henri en cosmologie est la préservation de la liberté d'action de la Toute-Puissance divine contre les entraves qu'on voudrait lui imposer au nom de l'aristotélisme. C'est une tendance par laquelle il annonce déjà Ockham<sup>126</sup> et qui lui était dictée, d'une part par son souci de sauvegarder la base philosophique requise pour le donné révélé, d'autre part par les exigences mêmes de sa philosophie essentialiste. Dans son *Quodl.* I il avait déjà traité dans ce sens la question de savoir si Dieu peut conserver la matière d'un corps sans la forme. Dans son dernier *Quodlibet*, disputé au temps de Noël 1291<sup>127</sup> ou au temps de Pâques 1292<sup>128</sup>, on remettait sa solution en question, mais à l'occasion d'un autre problème : Dieu peut-il produire un vide dans l'univers existant?<sup>129</sup>

Il ne s'agissait pas de la création possible d'autres corps (ou mondes) en dehors de l'univers existant. Une telle création impliquerait aussi la constitution d'un vide entre ces corps (ou mondes) et cet univers, mais entraînerait encore d'autres problèmes supplémentaires. Cette autre question, examinée par Henri dans le *Quodl.* XIII, q. 3, nous ne l'évoquons ici qu'en passant<sup>130</sup>.

#### *Une position récente*

De Wulf, qui propose le nom de S. Thomas comme l'auteur contre qui Henri détermine cette question, ne semble pas avoir

126. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 380-381, 388.

127. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronologia...*, p. 116; ID., *Ser participado...*, p. 270.

128. Selon J. PAULUS dans *Henri de Gand*, p. 380-381.

129. Voir une étude de cette question d'Henri chez P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* II, Paris 1909, p. 449-450.

130. «Utrum Deus possit facere corpus aliquod extra caelum quod non tangat caelum» (*Quodl.* XIII, q. 3 : f. 574vS-576rE).

remarqué qu'Henri parle ici d'une position récente (*nuper*)<sup>131</sup>. Mais S. Thomas était mort depuis 1274; il faut donc chercher ailleurs l'auteur de ce raisonnement complètement reproduit par Henri.

Le voici. L'auteur visé prétendait prouver le contraire de ce qu'Henri défend dans son *Quodl.* I, q. 10. La matière, à son avis, ne peut subsister sans sa forme et sa quantité, même par une intervention spéciale de Dieu<sup>132</sup>. Il avait apporté de nouveaux arguments tirés de l'impossibilité d'un vide dans l'univers existant. Il s'agit, bien entendu, d'un vide produit par une intervention spéciale de Dieu, car un vide dans l'ordre naturel, tous deux l'excluent.

A cette instance, Henri répond dans cette question, mais il examine d'abord la position récemment mise en avant, source de l'argument *contra*.

Pour montrer l'impossibilité d'une subsistance possible de la matière par une intervention de Dieu, l'auteur disait qu'une telle intervention de Dieu ôterait un objet situé entre deux parties de l'univers corporel, ce qui y constituerait un vide. Or un vide dans l'univers est totalement impossible, même avec une intervention spéciale de Dieu. Et pour échapper à la constitution d'un vide, il n'y a d'autre possibilité que d'admettre un mouvement local sans déroulement de temps, qui comblerait le vide. Mais un tel mouvement local sans déroulement de temps est également impossible.

Cette dernière impossibilité, Henri la concède, mais pas la première : l'impossibilité pour Dieu d'intervenir pour causer un vide dans l'univers existant. Il ne nie pas que l'air qui entoure le vide se mettrait en mouvement pour le combler dans un certain espace de temps, mais entre-temps le vide aurait existé<sup>133</sup>.

131. « Cette phrase à l'adresse d'un adversaire, qui n'est autre que saint Thomas, en est une preuve suffisante : 'Ista quaestio, ut existimo, introducta est, quia aliquis posuit quod materia non potest esse sine forma et quantitate, et quod Deus hoc non potest facere' » (M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, p. 40). Mais le texte dit : « ... aliquis *nuper* posuit... » (*Quodl.* XV, q. 1 : f. 574vP).

132. Cf. *supra*, p. 135-154.

133. « Et illud posuit ea videlicet ratione, quia sequeretur aut quod vacuum poneretur esse, aut motus esse in instanti... Et supposuit... quod motus non potest esse in instanti, quod proculdubio verum est etiam in proposito, posito quod vacuum

L'auteur tâche de prouver cette impossibilité, et son argumentation dans ce but est devenue l'argument *contra* de cette question. Le vide, dit-il, ayant été constitué par Dieu de cette façon, ces parties seraient jointes, puisque rien ne se trouverait entre elles; en même temps elles ne seraient pas jointes, car elles seraient distantes par le vide : n'étant pas jointes avant la dénudation de la matière, pourquoi le seraient-elles après cette dénudation, puisque rien n'a changé dans les corps environnants? Mais réaliser deux contradictoires en même temps n'est pas possible même à Dieu<sup>134</sup>.

*Henri défend la possibilité du vide*

Henri est donc amené à défendre non seulement la subsistance possible de la matière sans la forme, mais aussi la possibilité d'un vide dans l'univers. L'argumentation opposée est bien faible, dit-il, appliquons-la à un autre cas. Dieu pourrait-il annihiler *complètement* (matière et accidents y compris) un objet entouré d'air des deux côtés? Ou même tous les corps situés entre la terre et la zone

sit secundum dictum modum (une intervention spéciale de Dieu). Licet enim in vacuo posset esse motus gravis aut levis secundum se, sed tantummodo motus progressivus animalium secundum Commentatorem IV<sup>11</sup> Phys., posita tamen materia subito spoliata forma et quantitate secundum tactum modum, dictae partes aeris in vacuo quod ibi procul dubio partibus dictis intercederet, per motum concurrerent, quia non concurrerent nisi manentes connexae in continuo, et hoc non nisi per suam rarefactionem, quae non subito in instanti, sed successive et in tempore fieri posset, quousque toto spatio repleto omnino exclusum esset vacuum» (*Quodl.* XV, q. 1 : f. 574vP).

134. «Probavit autem ille quod vacuum omnino esse non potest Deo agente et hoc per secundum argumentum». (C'est l'argument *contra*, qui suit :) «Si Deus facere posset quod vacuum esset, posset facere quod essent contradictoria simul, puta quod partes continentes vacuum essent simul et non simul, quod Deus non potest facere, quia est omnino infactibile. Ergo, etc. Probatio consequentiae suppositi est : quod si vacuum factum esset a Deo dicto modo, partes dicti continentis essent simul, eo quod ipsarum nihil est medium per definitionem eius quod est simul, V<sup>o</sup> Phys. Nihil autem est medium inter partes dicti continentis, quia nihil est medium nisi vacuum, et vacuum nihil est secundum Philosophum, III<sup>o</sup> Phys. Partes etiam dicti continentis non essent simul : tum quia vacuum est medium per quod distant, tum quia materia manens est medium, tum quia ipsae ante materiae denudationem non erant simul, quare nec ipsa denudata statim sunt simul, cum nihil ex illa materiae denudatione circa partes continentis immutatum sit». «Ex quo ulterius conclusit impossibilitatem illius quo posito sequeretur vacuum esse, cuiusmodi est materiae denudatio a forma et quantitate etiam Deo agente» (*ibid.* : f. 574vO-P).

du feu, tandis qu'il contiendrait le feu en haut, pour qu'il ne descende pas, et la terre et l'eau en bas, pour qu'elles ne montent pas. Le feu, qui est léger, ne descendrait pas, parce qu'il est léger; la terre et l'eau, qui sont lourds, ne monteraient pas. Il est clair que Dieu pourrait le faire.

Il est indéniable que Dieu peut faire pareilles choses et d'autres semblables, puisqu'il peut annihiler l'univers matériel à n'importe quel moment<sup>135</sup>. En prolongeant l'argumentation de l'auteur, on pourrait facilement en découvrir le motif caché : il est impossible selon Aristote qu'il y ait un vide dans l'univers matériel, donc il est impossible que Dieu puisse annihiler une de ces choses<sup>136</sup>. Quel catholique admettrait pareilles conclusions? Ici comme à propos d'autres doctrines, Henri s'oppose à l'emprise trop grande du déterminisme des philosophes antiques sur certains contemporains<sup>137</sup>. Ici encore, le donné révélé, appartenant au domaine du réel, nous aide, dans sa conception, à rectifier et nuancer la philosophie : si ses préoccupations théologiques sont indéniables, la conviction qui est à la base est celle-là<sup>138</sup>.

Un tel vide, dit-il, est d'ailleurs parfaitement pensable. Il y en a même quatre possibilités différentes : le vide n'est rempli par rien dans la suite; les parties environnantes concourent, mais dans un mouvement progressif, et combleront enfin ce vide; Dieu crée de toute pièce un corps qui prend la place du corps annihilé; Dieu ne fait que dénuder la matière jusqu'à l'existence, et lui restitue dans la suite sa forme et sa quantité<sup>139</sup>. Dans la dernière

135. «Omnis enim creatura ex se caderet in nihilum sicut de nihilo facta fuit, nisi manu conditoris teneretur in esse : qui manum suam potest subtrahere, sive a toto universo, sive a quacumque parte eius ad libitum suae voluntatis, quia non de necessitate ullam creaturam conservat in esse, sicut de necessitate ullam in esse produxit, sed solummodo libertate arbitrii voluntatis suae» (*ibid.* : f. 575rQ).

136. «... impossibile est vacuum secundum Philosophum, ergo impossibile est illud ex quo hoc sequitur, scilicet Deum posse aliquid praedictorum annihilare» (*ibid.* : f. 575rR).

137. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale* ... p. 240-241.

138. Malgré cette conviction, R. ZAVALLONI estime que ces préoccupations théologiques d'Henri et d'autres ont plutôt nui à la controverse : cf. *Richard de Mediavilla* ..., p. 492-493.

139. «Deus posset facere si vellet, quod vacuum esset et hoc sic, ut perseveraret in esse absque omni spatii separati repletionem, aut per partium corporis circumstantis concursum, aut per aliquod corpus quod Deus de novo produceret loco corporis annihilati, aut per materiae prius denudatae restitutionem per formam et

possibilité, on retrouve la dénudation de la matière, comme l'avait étudiée le *Quodl.* I, q. 10.

Mais n'est-ce pas une solution purement verbale? Comment localiser un tel vide sans porter atteinte à la plénitude d'être de l'univers matériel? Le vide, de fait, n'existe pas.

Henri répond que de soi le vide n'existe pas mais qu'il a une existence par accident, comme il l'a expliqué dans le *Quodl.* XIII, q. 3, où il a traité la question : Dieu pourrait-il produire un corps (ou un monde) nouveau en dehors du ciel, sans que celui-ci touche le ciel<sup>140</sup>? Entre ce corps (ou ce monde) et l'univers existant, il y aurait également un vide, car il n'y aurait aucun corps entre les deux. Peut-on en conclure qu'il n'y aurait pas de distance?

Deux corps, dit Henri, peuvent être distants de deux façons. Normalement la distance est réalisée (*positiva*) par la dimension d'un corps interposé. Par accident ils sont distants aussi quand aucun corps n'est interposé, quand à côté d'eux ou hors d'eux, il y a un objet de dimension donnée (*positiva*), qui permet de mesurer la distance entre les deux autres corps. Ces deux corps toucheraient, p. ex., l'un le haut, l'autre le bas d'un mur de trois pieds. Même s'il n'y a rien entre ces deux corps, il y a distance, qui consiste en ce qu'un corps d'une certaine dimension pourrait y être reçu<sup>141</sup>.

Le vide ainsi constitué n'est donc qu'une dimension, ou plutôt un espace entre deux corps où il n'existe aucun corps. Ce vide n'aurait donc qu'une existence par accident, parce qu'un corps de mêmes dimensions pourrait y prendre place<sup>142</sup>.

quantitatem, licet natura hoc facere non posset, quia ipsa materiam non potest omnino denudare, nec corpus aliquid annihilare» (*Quodl.* XV, q. 1 : f. 575rS).

140. Pour cette autre question, cf. P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci* II, p. 447-451. Selon Duhem, Henri introduit dans cette dernière question une distinction intenable entre le vide tel qu'il l'avait défini, et le néant, qui continue à exister hors du monde. Il voulait concilier par là le pouvoir de Dieu de créer un corps hors du monde, avec la conception d'Aristote qu'il n'y aurait, hors du monde, ni plein ni vide. Cette interprétation pêche par le trop grand respect qu'elle a encore pour la cosmologie d'Aristote : cf. *op. cit.* II, p. 450-451.

141. «... aliqua contingit distare dupliciter. Uno modo per se, scilicet quia est aliqua distantia positiva dimensionis corporalis in medio eorum. Alio modo per accidens : quia etsi non sit aliqua distantia positiva inter illa, tamen iuxta vel inter illa potest esse aliquid quod habet in se dimensionem positivam per quam potest adverti distantia illorum...» (*Quodl.* XIII, q. 3 : f. 525rV).

142. «Est... vacuum dimensio sive distantia inter duo corpora... et hoc per

VI. — LA MATIÈRE PEUT ÊTRE DÉPOUILLÉE JUSQU'À L'EXISTENCE  
PAR L'AGENT INCRÉÉ

Dans le même dernier *Quodlibet*, nous trouvons la dernière question explicite qu'Henri a vouée à la matière. On lui posait la question : un agent créé pourrait-il atteindre par son action la substance de la matière d'un corps.

Dans toute transformation, dit Henri, l'agent atteint ce qui demeure à travers la transformation. Dans toute altération simple, l'agent naturel ne pénètre donc pas jusqu'à la substance de la matière, mais seulement jusqu'au sujet réellement existant en acte, composé d'une matière et d'une forme substantielle.

Le seul cas où l'agent créé peut atteindre la substance de la matière, est la génération (naturelle ou violente) d'une nouvelle forme. Ici la réponse dépend de la manière dont on conçoit cette génération. Henri énumère six conceptions différentes de la génération d'une nouvelle forme dans l'univers matériel, dont la sixième est la conception aristotélicienne, qu'il adopte.

L'aristotélisme d'Henri dénote ici une forte emprise de l'interprétation thomiste, car, parmi les conceptions refusées, la deuxième est la doctrine de la pluralité des formes<sup>143</sup>, la quatrième celle des formes imparfaites (*inchoationes formarum*), que certains, dit-il, imputent à Augustin<sup>144</sup>. Henri s'est surtout occupé de cette dernière conception dans le *Quodl.* IV, a. 14, où il examine la question :

*accidens : vel quia dimensio positiva est iuxta vel nata est esse infra aut iuxta. Ipsum autem vacuum habet esse per accidens, quia corpora aliqua inter quae est, sic situata sunt quod dimensio aliqua corporis nata est esse inter illa sed non est» (ibid. : f. 525rY).*

143. «Secundus [modus] est ponentium gradum formarum substantialium in quolibet generabili et corruptibili, et aliquam formam symbolam manentem communiter in generato et corrupto. Qui ponebant generationem fieri per appositionem formarum posteriorum, quibus generatum et corruptum inter se distinguuntur» (*Quodl.* XV, q. 7 : f. 579rS). La principale prise de position d'Henri à ce sujet est au *Quodl.* IV, q. 13 : «Utrum in quidditate rerum sensibilibus materialibus cadant plures formae substantiales re differentes». Cf. concernant cette théorie : R. ZAVALONI, *Richard de Mediavilla* ..., p. 448-456.

144. «Quartus [modus] est ponentium inchoationes formarum in materia, quas vocabant potentias activas in materia, praecedentes omnino transmutationem generationis, quas quasi excitatas per actum generationis ponebant pullulare in formas perfectas, et ipsas non esse formas, sed quaedam semina formarum, quod aliqui ponebant sensisse Augustinum» (*Quodl.* XV, p. 7 : f. 579rS). Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 216; R. ZAVALONI, *Richard de Mediavilla* ..., p. 447-450.

dans la matière y a-t-il des raisons séminales, qui sont des formes imparfaites? Il y prend position contre toute forme imparfaite dans la matière. Cependant il estime qu'il y a lieu d'admettre trois sens successifs, selon lesquels on peut admettre l'existence de raisons séminales dans la nature. C'est seulement dans le dernier sens qu'il s'agit à proprement parler de raisons séminales. D'abord dans les éléments au début de la création, comme dans des causes éloignées de la génération, après le passage par les mixtes (certains minéraux, animaux et plantes en sont formés directement). Ensuite dans les mixtes formés de ces éléments, comme la terre et l'eau, pour produire directement les premières plantes et animaux, à l'état adulte, contenant les semences nécessaires pour commencer la série ultérieure des générations de chaque espèce. En troisième lieu, dans les semences mêmes, produites par ces êtres vivants parfaits (plantes et animaux). Seulement dans le troisième sens on peut vraiment les appeler des raisons séminales; dans le premier et le deuxième ce sont plutôt des raisons productrices (*rationes causales*)<sup>145</sup>. C'est dans ces trois sens successifs qu'il interprète les expressions de S. Augustin<sup>146</sup>.

145. «... *primo in elementis tamquam in causis remotis penes secundum genus causae: quae primo inditae erant eis per creationem ad generationem primorum animalium et plantarum, et usque modo imprimuntur a virtute caelesti ad generationem mineralium et quorundam animalium et plantarum, sicut dictum est. Et non debent dici ipsa elementa vere semina generatorum ex eis: quia semina proprie dicta non sunt nisi ex perfectis sui generis, ... sed solum sunt quasi semina. Secundo debemus ponere rationes seminales in mixtis generatis ex elementis, ex quibus secundum tertium genus praedictum [f. 119vM: dans des plantes et animaux déjà formés] habent produci semina ad generationem sibi similium, sicut prodixerunt post mixta plantae et animalia producta a Deo ex terra et aqua. In quibus quodam modo consummata sunt opera Dei circa rerum productiones, et quodam modo inchoata, secundum quod dicit (Augustinus) sexto super Genesim: Consummata quidem, quia nihil habent illa alia ex istis producta in naturis propriis quibus suorum temporum cursus agunt, quod in istis causaliter factum non sit. Inchoata vero, quoniam erant quasi semina futurorum per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda. Ipsius enim scripturae verba sunt: Et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit. Et rursus: In illa die requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus, ut faceret. Non alia consummavit, alia inchoavit. Consummasse quidem intelligimus Deum qui creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset. Inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectus. Tertio vero debemus ponere rationes seminales in ipsis seminibus productis a perfectis ad producendum similia. In quibus proprie rationes seminales dicuntur. In aliis vero magis proprie dicuntur rationes causales» (Quodl. IV, q. 14: f. 120rO-120vO).*

146. «... quod dicunt..., quod dictis eorum congruunt dicta Augustini de

La *Lectura ordinaria super sacram scripturam*, attribuée à Henri, expose les raisons séminales dans les trois sens successifs exposés dans le *Quodl.* IV, q. 14. Dès le premier jour, on parle de raisons séminales dans le premier sens indiqué dans le *Quodl.* IV, q. 14 : les éléments simples, raisons séminales ou plutôt causales éloignées (*remotae*) de la génération naturelle. En tant qu'élément simple (*corpus elementare*)<sup>147</sup>, la terre est sèche (*arida, terra pura*)<sup>148</sup>, et donc sans semences<sup>149</sup> et sans puissance de générer<sup>150</sup>. Dès le troisième jour, le deuxième sens se réalise : les mixtes sont formés à partir des éléments simples, en vue de la génération et propagation des substances corporelles<sup>151</sup>. Ainsi e.a. la terre pure est mélangée d'humidité et devient la terre sans plus, apte à produire les plantes et les arbres<sup>152</sup>. Alors vient la description de la production directe à partir des mixtes, des plantes<sup>153</sup>, des animaux<sup>154</sup> et de l'homme<sup>155</sup>. A cette intention, le mixte reçoit de Dieu en ce moment le pouvoir direct de produire des êtres vivants, qui, eux, contiennent les semences des êtres postérieurs de la même espèce<sup>156</sup>. Le troisième sens successif n'est pas décrit dans les six jours de

rationibus seminalibus, hoc patet ex dictis illis iam expositis (f. 119vL-120rO) non esse verum» (*ibid.* : f. 123rD).

147. Cf. *Lect. ord.*, p. 94, l. 29.

148. «'Arida' vero est nomen terrae proprium, ut pura consistit in sua natura» (*Lect. ord.*, p. 97, l. 22-23; cf. l. 23-27).

149. «... inanis ab interiori, quia germine producendi fructum infecunda : quod datum fuit ei cum dictum fuit ei a Domino, infra eodem : 'Germinet terra', etc.» (*Lect. ord.*, p. 65, l. 27-28).

150. «... caruit interius potentia generandi et virtute...» (*Lect. ord.*, p. 65, l. 33-34; cf. l. 32-36).

151. Cf. *Lect. ord.*, p. 94, l. 29-30.

152. «... agriculturae... non esset apta arida nisi commixtione humoris partes eius continuarentur... Nec... esset arida apta ut reciperet vim generativam, nisi sic facta esset terra». (*Lect. ord.*, p. 97, l. 36-41; cf. l. 20-44).

153. Cf. *Lect. ord.*, p. 99, l. 70-114, l. 66.

154. Cf. *Lect. ord.*, p. 128, l. 95-143, l. 21.

155. Cf. *Lect. ord.*, p. 143, l. 22-172, l. 14.

156. Ainsi pour la terre : «prima rerum productio non est ex semine cui naturaliter sunt inesse principia generationis propinqua : activum scilicet et passivum, sed ex terra cui quantum est ex se non insunt nisi a remotis : eget enim multa transformationes ut fiat semen. Sed in hac prima rerum productione recepit principia illa in dispositione propinqua et habuit vim seminis in summo dispositi ad generationem...» (*Lect. ord.*, p. 101, l. 62-68).

la création, puisqu'il ne vient que dans la suite : c'est le sens des semences, seules « raisons séminales » dans le sens strict du terme<sup>157</sup>.

Retournons à la sixième conception de la génération, la conception aristotélicienne qu'Henri adopte. Son principe central est que dans la génération *tout* change : aucune forme ne reste en place ; il n'y a aucune forme imparfaite (*inchoatio formae*)<sup>158</sup> et aucun accident lié seulement à l'une des formes substantielles qui se succèdent. Seule, la substance de la matière reste identique. L'agent qui lui est proportionné, y fait éclore une nouvelle forme, comme la figure du sceau s'imprime dans la cire molle, aussi bien dans le cas de la génération naturelle, qui se fait selon le cours normal de la nature, que dans le cas de la « génération » d'une nouvelle forme imposée violemment du dehors. Un tel agent créé atteint la substance nue de la matière, dépouillée de tout ce que nous avons mentionné<sup>159</sup>.

Mais de cette façon la matière n'est pas encore dépouillée jusqu'à l'existence<sup>160</sup>. Pour cela il faudrait aussi la dépouiller, ne fût-ce que pour un moment, de toute forme substantielle, et en outre des accidents qui restent identiques sous le changement de forme. Or, puisque seul un être marqué par la quantité est sujet à la génération et à la corruption, le caractère quantitatif de la matière lui reste conservé à travers la génération : il consiste en ce qu'elle a des parties hors les unes des autres et peut donc être mesurée et divisée<sup>161</sup>.

157. Cf. e.a. sur la différence entre le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> sens : *Lect. ord.*, p. 184, l. 43-52.

158. Henri explique le mot « semina » par « inchoationes » : cf. *supra*, p. 168<sup>144</sup>.

159. Cf. ARISTOTELES, *Metaph.* XII (A), 1 (1069b 6-7) ; *De gener. et corr.* I, 6 (322b 16) ; A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne (Aristote. Traductions et études)*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain-Paris 1945, p. 242 ; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla ...*, p. 459-460.

160. «... re vera substantiam materiae nudam, ut habet esse sub ratione simplici et indivisibili, absque omni ratione partibilis eius, quod est praeter suam substantiam, nullum agens naturale sua actione attingere potest... Sic enim ipsam attingere et eam denudare, ut etiam maneat in esse existentiae denudata, solummodo possibile est agenti increato». (*Quodl.* XV, q. 7 : f. 579vV).

161. «Sed agens naturale ipsam solummodo ab omni forma substantiali, et etiam accidentali determinata formae substantiali denudare potest, non tamen sic, ut ipso agente in existentia maneat denudata etiam per momentum absque omni forma substantiali, quia nihil corrumpere potest nisi generando, nec sic etiam denudare potest, ut omni forma accidentali indeterminata spoliatur, immo necesse est, ut

Il s'agit, bien entendu, d'une quantité indéterminée. La forme substantielle impose à la matière une quantité déterminée, mais, en soi, le fait que la matière a une quantité continue n'implique pas nécessairement qu'elle soit déterminée. En effet, une intervention surnaturelle peut ne garder aux accidents que leur caractère quantitatif (non leurs dimensions déterminées), comme cela se passe avec les espèces eucharistiques. Aussi dans la génération d'une forme nouvelle, les dimensions de la nouvelle forme, qui chronologiquement ne sont précédées que par les dimensions déterminées de la forme substantielle précédente, sont selon la nature précédées par les dimensions indéterminées dans la matière.

Seule une intervention spéciale de l'agent incréé peut aller plus loin, et dépouiller la matière jusque dans son noyau simple, où elle n'est même plus marquée par la quantité indéterminée<sup>162</sup>. C'est cette dénudation qu'Henri appelle «dépouiller la matière jusqu'à l'existence» (*esse existentiae*).

## VII. — LA MATIÈRE PREMIÈRE ET LA MÉTAPHYSIQUE D'HENRI

Henri de Gand est avant tout un métaphysicien. En étudiant les autres parties de sa philosophie, il faut toujours tenir compte des interférences de sa métaphysique, comme J. Paulus l'a bien souligné concernant sa noétique<sup>163</sup>. Il faut dire de même concernant sa philosophie naturelle.

### *La richesse du concret et son unité foncière*

Dans tout ce qui précède, nous avons vu Henri préoccupé de sauvegarder la richesse essentielle et existentielle de la substance corporelle. On comprend les critiques de certains thomistes comme

omnes dispositiones accidentales symbolae generato et corrupto sub esse indeterminato maneat... In omni autem generatione dispositio symbola utriusque est quantitas, quia non generatur aut corrumpitur nisi quantum. Idcirco ergo in omni generatione commune manens generato et corrupto necessario est quantitas indeterminata, et sic necesse est quod subiectum generationis sit quantum interminatum sive indeterminatum...» (*ibid.*).

162. «... agens naturale creatum non attingit substantiam materiae, ut est omnino indivisa et simplex atque impartibilis, sed solummodo ut est sub ratione quanti indeterminati et partibilis sub partibus talis quanti...» (*ibid.* : f. 597vX).

163. Cf. J. PAULUS, *A propos de la théorie*..., p. 493, 495-496.

De Wulf<sup>164</sup> et Rougier<sup>165</sup>, qui craignaient qu'Henri, par toutes ces distinctions, n'affaiblît l'unité d'existence du composé<sup>166</sup>. Cependant Paulus souligne que la métaphysique d'Henri, partie de l'abstrait, s'est ensuite imposé comme grande tâche de rejoindre le concret<sup>167</sup>.

Henri ne cherche à exprimer la richesse du concret ni par une analogie poussée de l'existence, comme le fait le thomisme, ni par la théorie de la pluralité des formes, comme le font un Alexandre de Halès, un Bonaventure, un Marston, un Bacon, un Richard de Mediavilla, un Olivi<sup>168</sup>. Il cherche une solution intermédiaire, qui rappelle plus ou moins, dans le domaine de l'hylémorphisme, le modalisme de Suarez; il cherche notamment à bien décrire les modes existentiels et essentiels du concret<sup>169</sup>.

En ce qui concerne la substance corporelle, il ne distingue que deux sortes d'existence: l'existence pure et simple des parties intégrantes du composé, et l'existence pleine (*esse subsistentiae*) de ce dernier, et il signale la possibilité obédientielle de la matière de recevoir une sorte de subsistance précaire par une intervention spéciale de Dieu.

Mais Henri est tout aussi préoccupé de l'unité foncière du concret, et notamment, dans le domaine qui nous occupe ici, de la substance corporelle. C'est cette préoccupation qui l'amène, sous l'influence de S. Thomas et contre les partisans de la pluralité des formes, à admettre l'unité de la forme substantielle dans toutes les substances corporelles, ce qui pour lui résoud le problème sur le plan strictement cosmologique.

C'est la même position qui l'inclinait à l'admettre même pour

164. Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruxelles 1910, p. 94-97, 112-114.

165. Cf. L. ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, Paris 1925, p. 583-586: l'auteur se base sur l'exposé de De Wulf.

166. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 217<sup>3</sup>.

167. Cf. *op. cit.*, p. 199.

168. Cf. au sujet des partisans de la doctrine pluraliste: R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 303-342.

169. Selon J. PAULUS, la démarche par laquelle Henri explore les substances corporelles, montre qu'il part plutôt d'une métaphysique de l'intelligible: cf. *Henri de Gand*, p. 14-18. Cependant il ne manque pas de souligner également les efforts d'Henri pour atteindre le concret réellement existant: cf. p. 376-378.

l'être mixte qu'est l'homme. Dans le *Quodl.* I, q. 4, il évite de prendre position<sup>170</sup>.

L'auteur de la *Lectura ordinaria super sacram scripturam* prône une conception spiritualiste de l'homme. Il refuse de considérer l'homme en tant qu'être mixte comme une image de Dieu; seul, l'esprit dans l'homme, abstraction faite du corps, est l'image de Dieu<sup>171</sup>. Cependant l'homme complet peut être dit créé à l'image de Dieu<sup>172</sup>. Et encore cette image se réalise-t-elle seulement dans l'esprit humain quand celui-ci contemple les choses éternelles<sup>173</sup>. D'autre part l'âme humaine est à la fois rationnelle, sensitive et végétative<sup>174</sup>. Tout cela correspond à la doctrine du *Quodl.* I et des premiers articles de la *Somme*, car la forme de corporéité, dont nous n'avons pas trouvé de mention dans la *Lectura ordinaria*, est admise définitivement par Henri dès le *Quodl.* II seulement.

Mais dès le *Quodl.* II (temps de Noël 1277), q. 2-5, Henri opte définitivement pour une des solutions proposées dans le *Quodl.* I, q. 4: la forme de corporéité<sup>175</sup>. Que s'est-il passé?

Dans l'original probable de la q. 5 du *Quodl.* X d'Henri, un passage de la première rédaction donne le compte rendu des instances du légat pontifical Simon de Brion auprès d'Henri pour

170. Cf. *supra*, p. 138-139.

171. «... cavendus est error hominum carnalium, qui non nisi hominem exteriorum factum in corpore sensibili vel principaliter ipsum attendant, ne etiam secundum corpus intelligamus hominem factum 'ad imaginem et similitudinem' Dei». (*Lect. ord.*, p. 146, l. 10-13); «... cum ex testimonio scripturae hic et infra V°, et Sap. II°: 'Ad imaginem similitudinis suae fecit illum', concedere oportet 'hominem' factum 'ad imaginem et similitudinem' Dei, et hoc nullo modo convenit ei secundum corpus, oportet concedere quod hoc conveniat ei secundum spiritum. ... Dicendum ... quod li 'hominem' supponit per se pro homine interiori, sumendo totum pro parte, et hoc quia ille est nobilior pars hominis et quasi totus et verus homo, quia per ipsum homo verus in esse constituitur» (*Lect. ord.*, p. 147, l. 49-148, l. 66).

172. «... quia esse 'ad imaginem' non solum attribuitur animae, sed toti homini per animam, inquantum est eius actus et perfectio, ideo homo totus quodam modo vere poterit dici 'factus ad imaginem Dei'. Sicut tamen non vere potest dici 'anima', sed 'habens animam', sic non vere potest dici totus homo proprie imago, sed habens imaginem» (*Lect. ord.*, p. 148, l. 77-81).

173. Cf. *Lect. ord.*, p. 158, l. 93-2.

174. Cf. *Lect. ord.*, p. 161, l. 92-162, l. 2. A comparer avec *Quodl.* III, q. 6: f. 54rB.

175. Cf. P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik* ..., p. 216-219. Cf., concernant l'origine et l'évolution de cette théorie dymorphique chez Henri: R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla* ..., p. 287-296.

se prononcer clairement contre l'unité de la forme substantielle dans l'homme<sup>176</sup>. Simon avait eu une entrevue avec Henri en présence de l'évêque de Paris Étienne Tempier, de Ranulphe d'Homblières, qui lui succéderait comme évêque, et de maître Jean d'Orléans, entré plus tard chez les Dominicains. Le légat, qui lui avait demandé si personnellement il pensait qu'il y a plus d'une forme substantielle dans l'homme, ou bien une seule, recevait d'Henri une réponse hésitante, montrant qu'il estimait plutôt qu'il y en a plusieurs. Après une brève consultation avec ces personnes, le légat prit Henri à part et lui imposa d'enseigner dorénavant clairement qu'il y a dans l'homme plus d'une forme substantielle, parce qu'en matière de foi il ne pouvait épargner personne. Henri explique dans ce passage, barré par la suite, qu'il avait considéré cette déclaration jusqu'au *Quodl. X* comme une sorte de condamnation privée de cette doctrine.

La condamnation de la théorie de l'unité de la forme substantielle par l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, promulguée

176. Ce passage se trouve dans le ms. *Paris, Nat. lat. 15350*, f. 170<sup>va</sup>, et a été publié par L. HÖDL dans *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*, dans *Scholastik* 39 (1964) p. 183-189. Cf. aussi R. MACKEN, *Les corrections d'Henri de Gand...*, p. 36. Avant l'article de Hödl, plusieurs érudits avaient mentionné une rétractation d'Henri de Gand, mais tous semblent se référer à la même affirmation de Roger Marston dans son *Quodl. IV*, q. 11. E. LONGPRÉ signalait dans *La philosophie du B. Duns Scot*, 1924, p. 260-261, une telle rétractation, attestée dans un document inédit de la *Biblioteca Comunale* d'Assise. Il s'agit sans doute de la même affirmation de Roger Marston dans le ms. 118 de cette bibliothèque, qui contient ses *Quodlibets*, au f. 134<sup>b</sup>. R. ZAVALLONI, dans *Richard de Mediavilla...*, p. 491, fait allusion à la même affirmation de Marston. Mais Marston parle d'une rétractation publique, ce qui s'applique mieux peut-être à une dispute publique, p.ex. une dispute *de quolibet*. Voici cette affirmation de Marston, comme elle se trouve dans l'édition critique: «Hanc igitur opinionem (l'unicité de la forme substantielle dans l'homme) tenere non audeo, cum sit contraria documentis, propter quod retractata fuit Parisius solemniter a magistro Henrico de Gandavo et a magistro Adenulpho, sicut aliqui hic praesentes propriis auribus audierunt» (Fr. ROGERI MARSTON O.F.M. *Quodlibeta quatuor* ad fidem codicum nunc primum edita studio et cura G. F. ETZKORN et I. BRADY, dans *Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*, 26, Quaracchi 1968, p. 389). Cf. concernant la figure d'Adénulphe d'Anagni: M. GRABMANN, *Adenulf von Anagni, Probst von St-Omer († 1290). Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, III, Munich 1956, p. 306-322. Il y a cependant une exception: A. WALZ mentionne dans *S. Thomas d'Aquin (Philosophes médiévaux, 5)*, Louvain-Paris 1962, p. 156-157, le même fait que L. Hödl, mais sans mentionner sa source: peut-être est-elle la même.

à Oxford en mars 1277, peut avoir constitué pour Henri un avertissement de plus<sup>177</sup>.

Dans le *Quodl.* III, q. 6-8, Henri expose systématiquement sa théorie de la forme de corporéité dans l'homme et prend position contre les doctrines contemporaines<sup>178</sup>. Et il la répète dans le *Quodl.* IV (temps de Noël 1279)<sup>179</sup>, q. 13, où l'influence des raisons théologiques se fait encore clairement sentir : il dit que l'unité de la forme substantielle dans l'homme entraîne des conséquences qui sont « fausses et contre la foi »<sup>180</sup>. Dans cette question, élaborée comme un petit traité, Henri examine d'une façon approfondie le problème de l'unité ou pluralité des formes, et y donne un exposé systématique et définitif de sa théorie dymorphique, en la défendant contre deux ouvrages qui avaient paru récemment : le *De unitate formae* de Gilles de Lessines (juillet 1278) et le *Contra gradus* de Gilles de Rome (probablement du début de 1278)<sup>181</sup>. Jusqu'à la défense publique de la 5<sup>e</sup> question du *Quodl.* X, il semble avoir été convaincu que l'unité de la forme substantielle dans l'homme, bien qu'elle ne fût pas condamnée publiquement à Paris, comme elle l'avait été à Oxford par l'archevêque Jean Peckham, méritait d'y être condamnée, ainsi qu'il le dit clairement dans la rédaction du *Quodl.* X qui précède l'ultime correction<sup>182</sup>. Mais dans cette

177. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 218-219; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 488-489.

178. Cf. P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik*..., p. 293-294; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 216-219.

179. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronologia*..., p. 116; ID., *Ser participado*..., p. 270. Ou temps de Pâques 1280 selon J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. XV<sup>1</sup>.

180. « *Nisi enim talis forma substantialis ibi ponatur praeter animam, seclusa anima et accidentibus omnibus et divinitate secundum intellectum, de humanitate Christi nihil manet quod substantia est nisi pura materia, quae non potest dici corpus nisi in potentia, et ita non verum corpus, quia quod est in potentia, hoc nondum est illud secundum actum. Et ita aut non fit transsubstantiatio panis in verum corpus sed in puram materiam; aut est in eo ponere aliam formam praeter animam, et si in ipso, ergo eadem ratione in omnibus aliis, ut dictum est. Illud autem falsum est et contra fidem. Ergo etc.* » (*Quodl.* IV, q. 13 : f. 110rL).

181. Sur les polémiques d'Henri et des deux Gilles dans cette question, lire : E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, p. 454-477. Cf. aussi sur cette question : P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik*..., p. 209, 219-229; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 294.

182. « *Quae (opinio), etsi nondum sic fuerit damnata usque ad tempora ista, quin sustineri poterit (et potest adhuc) pro opinione, secundum quod dixi alias et adhuc dico, mihi tamen videtur et diu visum est, quod (début du texte supprimé :)*

dernière correction il a changé d'opinion : tout en maintenant la forme de corporéité à côté de l'âme dans l'homme, il se contente de la justifier par les Pères et les théologiens, et il change son texte en conséquence<sup>183</sup>, en s'expliquant sur ses motifs<sup>184</sup>.

Il est intéressant de voir comment Gilles de Rome, au début de sa carrière, a subi une évolution analogue, mais en sens contraire. Dans son *De anima*, écrit avant son baccalauréat en théologie, il est hésitant concernant l'unité de la forme substantielle dans l'homme et ne risque pas de se prononcer clairement, parce que c'est une question théologique<sup>185</sup>. Dans les *Theoremata de corpore Christi*, écrits, selon Hocedez, pendant son baccalauréat en théologie, donc en 1276<sup>186</sup>, il est encore hésitant<sup>187</sup>. Mais dans le *Contra gradus* (écrit avant juillet 1278), Gilles a vaincu ses hésitations précédentes et est arrivé à la certitude de l'unité de la forme substantielle dans l'homme, donc à l'option opposée à celle qu'Henri avait choisie dès son *Quodl. II* (temps de Noël 1277).

Dans le *Quodl. IV*, q. 13, Henri avoue qu'il était porté à admettre aussi l'unité de la forme substantielle en l'homme, si d'autres considérations ne s'y opposaient<sup>188</sup>. Il veut dire : d'autres arguments que ceux avancés par les partisans de la pluralité de formes pour les substances corporelles, car ces arguments sont tout aussi inefficaces pour le cas de l'homme. Et Henri de dédoubler ces

merito damnabilis tamquam erronea et redundans in doctrinam fidei, maxime ad corpus Christi naturale et sacramentale...» (ms. Paris, Nat. lat. 15350, f. 171<sup>va</sup> : éd. L. HÖDL, *Neue Nachrichten*..., p. 185). Cf. E. HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, p. 40-41.

183. Cf. L. HÖDL, *Neue Nachrichten*..., p. 185.

184. Cf. *op. cit.*, p. 195.

185. Cf. *supra*, p. 136<sup>19</sup>.

186. Cf. E. HOCEDEZ, *op. cit.*, p. 465; J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 281; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 273.

187. «Videtur quod ponendo unam formam in composito est facile sustinere propositum. Tamen quia de veritate huius non constat, huic positioni non assentio» (AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de corpore Christi*, Roma 1554, dans le *Tomus primus Operum D. AEGIDI*..., 1555, f. 19r; cf. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, p. 462-465; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*..., p. 273).

188. «Unde nisi aliud obstaret in homine, competenter ponendum est quod in ipso esset unica forma, scilicet anima rationalis... oportet procedere aliter probando gradus formarum in homine, quam praedicti probabant eos in omnibus rebus, scilicet ex diversitate operationum formae : haec enim nullam habet efficaciam, neque in homine, neque in aliis, ut supra tactum est» (*Quodl. IV*, q. 13 : f. 108vF).

« autres arguments » en arguments d'ordre philosophique et théologique<sup>189</sup>.

Comme Paulus l'observe à juste titre, l'évolution d'Henri vers l'admission d'une forme de corporéité dans l'homme se double d'une évolution en noétique, qui répond à une tendance profonde de sa philosophie<sup>190</sup>. La position de l'âme humaine y est centrale. Dans la génération de l'homme, l'âme, substance autonome et spirituelle, introduite de l'extérieur dans un corps constitué qu'elle n'organise pas, est tournée vers l'intelligible plutôt que vers le sensible. Il suffit de penser aux conceptions semblables d'Augustin et d'Avicenne<sup>191</sup>. Pour Henri, qui admet l'illumination divine<sup>192</sup>, l'âme humaine est, du moins par sa partie supérieure, une ouverture, si réduite soit-elle, vers le monde des intelligibles, mais elle est aussi vitale; la forme de corporéité organise ce qui est strictement corporel. Comme l'observe Zavalloni, la forme de corporéité cadre bien avec sa métaphysique: c'est une solution intermédiaire pour sauvegarder la génération humaine, effet de deux agents<sup>193</sup>. Les partisans de l'unité ont tendance à exclure toute forme ne provenant pas de la puissance de la matière, et ils ne sont donc pas à même d'expliquer ce qui se passe à la génération d'un nouvel homme. Les pluralistes posent dans l'homme des formes superflues et dépassent ce qui est nécessaire pour expliquer cette génération. Henri cherche donc, ici comme ailleurs, une voie moyenne pour sauvegarder la richesse essentielle et existentielle du concret en même temps que son unité foncière. Puisque dans

189. L'interprétation de la phrase citée donnée par E. HOCEDEZ ne semble pas exacte: « Les principes métaphysiques le poussaient à n'admettre qu'une forme: 'Unde nisi aliud obstaret in homine, competenter ponendum est quod in ipso esset unica forma', mais le dogme, surtout la nécessité de maintenir l'identité du corps de Jésus vivant et mort, semble exiger une exception pour l'homme. C'est un scrupule théologique, paraît-il, qui dicte à Henri sa solution hybride » (*Richard de Middleton*, p. 470). Mais R. ZAVALLONI est d'un autre avis: cf. *Richard de Mediavilla* ..., p. 292-293.

190. Cf. J. PAULUS, *A propos de la théorie* ..., p. 493, 495-496.

191. Cf. G. VERBEKE, *Le « De anima » d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, dans AVICENNA LATINUS. *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV-V. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. VERBEKE, Louvain-Leiden 1968, p. 1\*-73\*.

192. Cf. R. MACKEN, *La théorie de l'illumination divine* ..., *passim*.

193. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla* ..., p. 294.

l'homme deux mondes voisinent, il a la conviction que la forme de corporéité n'y rompt pas l'unité foncière de l'élément corporel, mais la confirme plutôt.

Si Henri, dans sa doctrine de l'homme, s'efforce ainsi d'établir une voie moyenne, il en est de même en cosmologie, où il s'agit de la substance corporelle, comme nous l'avons vu ci-dessus. Cette voie moyenne se manifeste déjà par les modes essentiels et existentiels qu'il y introduit<sup>194</sup>.

Il nous semble que la conception de la matière que prône Henri, se veut encore intermédiaire. S'il oppose à la conception thomiste et égidiennne, qui fait de la matière de la pure puissance, les conceptions de Platon, d'Augustin et d'Avicenne, ce n'est pas qu'il les identifie entre elles, ni qu'il les identifie à la sienne. La matière n'est pas, pour lui, de la pure puissance, puisque c'est une essence, mais il n'admet pas que la création ait produit une matière sans aucune forme (possible en soi), ni une matière ayant une forme commune, sur laquelle d'autres formes seraient venues se superposer. Sa distinction d'intention entre la matière et la forme dans les substances corporelles s'insère entre la «relation transcendente» du thomisme, où la matière n'est que pure puissance, et l'attribution d'une subsistance exagérée à la matière.

Cette position intermédiaire dénote une forte influence de S. Thomas. Tout comme lui, Henri restreint le domaine de la matière au monde corporel et opte pour le sens original (selon l'interprétation courante) de l'hylémorphisme aristotélicien, qui semble avoir été élargi par Avicenne et Bonaventure en l'étendant au royaume des esprits<sup>195</sup>. Il s'oppose également, avec S. Thomas,

194. Cf. *supra*, p. 172-174.

195. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 421-423, 442-443. L'auteur de la *Lectura ordinaria super sacram scripturam* expose d'abord la théorie de ceux qui disent que la phrase «Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre» doit s'entendre d'«*informis materia et spiritualium et corporalium*» (p. 56, l. 59-60; cf. p. 56, l. 61-58, l. 9). Mais il expose une seconde interprétation proposée par Bède, qui ne parle plus d'une matière des esprits, mais dit qu'il faut entendre 'caelum et terram' de: «*ipsa substantia, sive spiritualis sive corporalis, perfecta forma substantiali in esse primo, carens dispositionibus quibus informari habet per formas accidentales et perfici in bene esse*» (p. 58, l. 9-12). C'est à cette interprétation qu'il se rallie: cf. p. 60, l. 90-61, l. 7. Quant aux substances spirituelles, cet état équivaut à «*spiritualis vita angelica sicut potest esse in se, non conversa ad creatorem: tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis manet*» (p. 61, l. 00-2).

dans tout le monde matériel, à la pluralité des formes, et donc à la théorie des germes de formes (*inchoationes formarum*)<sup>196</sup>.

Mais d'autre part il s'oppose au thomisme pour l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Celui-ci, créature mixte, participant à deux mondes, possède deux formes superposées. Il s'oppose également à la matière, pure puissance, telle que le thomisme la propose : dans son statut naturel, sous le manteau de la forme qui l'informe dans la substance corporelle, elle jouit cependant d'une existence vraie subalterne; elle possède aussi la possibilité d'avoir une subsistance précaire pour elle-même par une intervention spéciale divine. Ces changements d'Henri ont provoqué les critiques de l'école thomiste<sup>197</sup>, mais ont exercé de l'influence sur Duns Scot, Ockham et leurs disciples<sup>198</sup>.

Il nous semble qu'on peut caractériser à juste titre la position générale d'Henri en cosmologie comme une position intermédiaire<sup>199</sup>. Attardons-nous encore un moment à cette subsistance obédientielle possible de la matière et sa base métaphysique chez Henri.

#### *L'idée, base d'existence*

La matière représente une essence ou nature (*essentia, res, natura*) et n'est donc pas de la pure potentialité<sup>200</sup>. L'essence, chez Henri, procède d'une idée distincte de Dieu, que rien n'empêche le Créateur de faire passer du plan des possibles au plan de l'existence.

196. Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 216; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 447-450; *supra*, p. 173-176.

197. Cf. P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.* 7 (1913) p. 46-70 et 245-262, en particulier p. 64; Ft. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque (Iowa) 1964, p. 240-244, 284-287, 290-296.

198. Voir E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 66-73; 264-268 (matière et formes); 73-75 (raisons séminales); P. DONCŒUR, *La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d'Occam*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.* 10 (1921) en particulier p. 27-36 (matière), 43-44 (pluralité des formes); J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 388, où il souligne la parenté entre Henri de Gand et Ockham pour cette insistance sur la liberté de la Toute-Puissance divine vis-à-vis des exigences de la cosmologie aristotélicienne; elle n'est limitée que par le principe de non-contradiction.

199. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, p. 496.

200. Cf. *supra*, p. 138<sup>30</sup>.

Au moins théoriquement, la matière ne peut donc pas seulement exister, mais même exister par soi, c'est-à-dire subsister<sup>201</sup>. Bien que, dans l'ordre naturel existant, la matière ait passé complètement sous le manteau de la forme, Dieu peut, par une intervention spéciale, aussi bien la créer à part que la conserver à part.

Ce qui est important, ce ne sont pas les faits obédientiels de la théologie, que d'autres expliquent autrement, mais la conception et la justification philosophique de ces faits. Faisant de l'idée même de Dieu la base de l'existence possible ou réelle, Henri cherche à échapper à la contrainte de l'«ordre naturel» aristotélicien et à restituer à la Toute-Puissance divine sa complète liberté, limitée seulement par le principe de non-contradiction. Il semble, comme Duhem l'accentue avec force, que le donné révélé ait joué ici un rôle libérateur contre le déterminisme de la cosmologie aristotélicienne. Bien entendu, l'ordre naturel subsiste et est respecté. Mais le Créateur, qui l'a institué, garde sa liberté vis-à-vis de cet ordre<sup>202</sup>.

Aussi les accidents, p. ex. dans l'Eucharistie, représentent une essence, et de la rencontre de cette métaphysique essentialiste et des données de la foi, naît une solution analogue pour leur possibilité de subsistance en soi.

Quant à la matière, dans la conception mûrie d'Henri, elle est douée d'une essence propre et d'une existence subalterne. Elle possède donc toutes les conditions requises pour subsister, à condition que Dieu supplée le rôle de la forme; celle-ci ne lui fournit pas son essence propre, mais lui fournit dans l'ordre naturel son être spécifique en tant que partie intégrante d'une substance corporelle.

En général, la Toute-Puissance divine n'est pas du tout limitée par l'ordre naturel existant, mais par la non-contradiction, c'est-à-dire par le possible. Seule, l'idée divine est le fondement et la limite de toute existence créée.

201. «(materia) est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris» (*Quodl.* I, q. 10: f. 8vB).

202. Toute opinion contraire est qualifiée par Henri de «limitatio divinae potentiae»: cf. *Quodl.* IV, p. 14: f. 123vH.

## VIII. — CONCLUSION

Il est important de bien connaître les positions traditionnelles en matière de philosophie de la nature, et surtout celles du thomisme, qui ont exercé une si grande influence. C'est une des raisons pour lesquelles ses critiques méritent aussi notre attention. Henri de Gand, lui-même fortement influencé par la conception de S. Thomas concernant la philosophie naturelle, s'y est opposé sur plusieurs points, et notamment concernant le statut philosophique de la matière, qui est l'objet de ces pages. Il est important de savoir comment et pourquoi. Nous avons tâché d'expliquer la position intermédiaire qu'il occupait entre le thomisme et des penseurs qui prônaient ce qu'on peut appeler un «augustinisme». Nous avons essayé en outre de faire ressortir sa préoccupation constante de contrôler en ce domaine sa synthèse philosophique par le donné révélé d'une part et d'autre part par les exigences de sa métaphysique.

A titre subsidiaire, nous avons comparé la doctrine de l'hylémorphisme qu'on trouve dans la *Lectura ordinaria super Sacram Scripturam* attribuée à Henri de Gand, à celle de l'Henri de Gand authentique, que nous trouvons dans les *Quodlibets* et la *Somme*. Cette comparaison limitée à une doctrine bien déterminée semble plaider plutôt en faveur de l'attribution à Henri, mais elle ne nous permet pas encore toutefois de nous prononcer avec certitude : il faudra pour cela comparer aussi les doctrines en d'autres domaines de la philosophie et de la théologie. Dans cette comparaison, il faudra tenir compte du fait que la *Lectura ordinaria* est d'une autre nature que les *Quodlibets* ou la *Somme*. C'est un commentaire littéral de l'Écriture sainte : l'auteur est lié aux faits de la Bible qu'il doit expliquer, aux textes de la Bible qu'il doit valoriser, et aux opinions des exégètes précédents, partant souvent d'autres conceptions philosophiques, qu'il doit tâcher d'exploiter dans le cadre de sa propre synthèse. Si la *Lectura ordinaria* a Henri comme auteur, il faut la dater du début de sa maîtrise. Il faudra donc en plus tenir compte de l'évolution postérieure d'Henri : il s'agira de comparer avant tout les doctrines de la *Lectura ordinaria* à celles du *Quodl. I* et des articles 1-22 de la *Somme*, qui, dans cette éventualité, se situent dans la même période.