

Institut Saint Thomas d'Aquin
Couvent Saint-Thomas-d'Aquin
1, impasse Lacordaire
31078 TOULOUSE Cedex 4

Année 2022-2023

Mémoire de Licence.

L'unicité de la forme substantielle

**De la cosmologie à la christologie : un débat entre saint Thomas
d'Aquin et Richard de Mediavilla**

Fr. Raphaël Boralevi

26 Septembre 2023

Tuteur: Fr. Emmanuel Perrier o.p.

Table des matières

Introduction	1
1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote	6
1.1. Éléments fondamentaux de la doctrine aristotélicienne	6
1.1.1. L'Un et les causes de l'Un	6
1.1.2. L'unité de la substance	11
1.1.3. La psychologie aristotélicienne : le <i>Περὶ Ψυχῆς</i>	17
1.2. L'héritage aristotélicien dans l'école franciscaine	21
1.2.1. Matière et forme chez Mediavilla	21
1.2.2. La matière chez Duns Scot	24
1.2.3. Principe de convertibilité de l' <i>un</i> et de l'être, distinction d'existence et d'existence dans le <i>De Gradu Formarum</i>	27
1.3. Les principes métaphysiques de saint Thomas	30
1.3.1. Matière et forme dans les substances composées	30
1.3.2. La double composition des êtres naturels	34
1.3.3. La génération et la corruption au sens absolu (<i>simpliciter</i>)	36
2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?	39
2.1. La doctrine de l'unicité de la forme substantielle chez Saint Thomas	39
2.1.1. Présentation des arguments pluralistes et principes de réfutation	39
2.1.2. La réfutation de la doctrine pluraliste	44
2.1.3. La prédisposition de la matière première	48
2.2. La théorie de la pluralité chez Richard de Mediavilla	51
2.2.1. La permanence de la forme substantielle antécédente après la mort	52
2.2.2. La permanence de la forme antécédente à la venue de l'âme intellectuelle	54
2.2.3. L'argument théologique de l'identité du corps du Christ chez Richard de Mediavilla	57
2.3. Conséquences pour la composition de l'être dans les deux théories	60
2.3.1. Articulations de concepts et notion de <i>substance incomplète</i> chez Mediavilla	60
2.3.2. Matière propre, génération absolue, et <i>esse</i> dans la doctrine de Richard	63
2.3.3. Composition et unité chez saint Thomas	66

3. Résolution des apories et perspectives théologiques	69
3.1. La permanence des accidents dans la corruption substantielle	69
3.1.1. Accidents spécifiques et accidents génériques	69
3.1.2. Approfondissement du concept de corruption <i>simpliciter</i> . . .	71
3.1.3. La théorie thomasienne de la forme incomplète	73
3.2. La double origine de l'homme et la préservation des caractères héréditaires dans la génération	74
3.2.1. L'origine des formes corporelles élémentaires	75
3.2.2. L'origine de la vie	78
3.2.3. La création de l'âme et la préservation des caractères héréditaires	82
3.3. L'identité du corps du Christ : un mystère de foi	85
3.3.1. Union hypostatique et forme substantielle dans le Christ . . .	85
3.3.2. Le statut ontologique du Christ dans la mort	91
3.3.3. L'identité numérique du corps du Christ dans la mort	94
Conclusion	98
Abréviations	101
Bibliographie	103

Introduction

La position doctrinale de l'unicité de la forme substantielle a été l'objet de vives controverses au XIII^e siècle¹. Elle met en jeu un principe fondamental de philosophie aristotélicienne et s'oppose à une vision plus platonicienne du monde dont les théologiens du XIII^e siècle étaient les héritiers dans un débat autour de la délicate question du statut ontologique des universaux². En effet, au XII^e siècle, où la partie métaphysique de l'œuvre d'Aristote est en grande partie ignorée³, le *questionnaire de Porphyre*⁴ posait des questions difficiles sans y apporter de solution.

¹ DE WULF MAURICE. « Étude Sur Le Traité Des Formes de Gilles de Lessines ». In : *De Unitate Formae*. Les Philosophes Du Moyen-Âge I. Louvain-Paris : Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1902, p. 31-34 ; Roberto ZAVALLONI. *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Philosophes Médiévaux II. Louvain : Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1951, p. 213 ; Fernand VAN STEENBERGHEN. *La Philosophie Au XIIIe Siècle*. 2e. Philosophes Médiévaux XXVIII. Louvain-Paris : Peeters, 1991, p. 428-431 ; Sylvain ROUDAUT. « Formes partielles et esse partialia. Les débuts d'une controverse (ca. 1250-1350) ». In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 101.3 (2017), p. 379-403, p. 379-380.

² VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie Au XIIIe Siècle*, op. cit., p. 451-454 ; DE WULF MAURICE, « Étude Sur Le Traité Des Formes de Gilles de Lessines », op. cit., p. 10-12. La question du statut ontologique des universaux remonte en premier lieu à la formulation de la théorie des *Idées* dans l'œuvre de Platon (Alain DE LIBERA. *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*. Paris : Seuil, 1996, p. 51-57) et à la critique aristotélicienne de cette théorie, spécialement en *Métaphysique* Z, 13 (ibid., p. 70-78). La problématique revêt, déjà chez Platon, une double nature (ibid., p. 70). Au plan épistémologique, les *Idées* platoniciennes devaient d'abord servir à fonder la possibilité de la science en réponse à la critique d'Héraclite (ARISTOTE. « Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 2. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831, A, 6, 987a-987b). Mais cette solution de formes existant dans un monde supra-sensible n'a de sens que dans une métaphysique platonicienne de l'apparence sensible. La critique d'Aristote peut donc se formuler tout à la fois comme une réponse plus adéquate à la question du fondement de la connaissance intellectuelle et comme l'établissement d'une métaphysique proprement dite, une science qui permet de penser le monde sensible comme un monde de substances, donc d'êtres réels (DE LIBERA, *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*, op. cit., p. 72). Mais si le fond du problème est ainsi posé dès l'Antiquité, c'est au prisme des traductions et des interprétations successives par les commentateurs tels que Porphyre et Boèce que ces données sont d'abord transmises au Moyen-Âge.

³ VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie Au XIIIe Siècle*, op. cit., p. 459-460.

⁴ La querelle médiévale qui court du haut Moyen-Âge jusqu'au XII^e puis au XIII^e siècle, au sujet du statut ontologique des universaux est un problème complexe qui allie l'assimilation de l'œuvre logique d'Aristote sur un fond d'interprétation néoplatonicienne. Le prologue de l'*Isagoge* de Porphyre (aussi appelé le *questionnaire de Porphyre*) en est le catalyseur. Tel qu'il pouvait apparaître dans la traduction latine de Boèce, ce questionnaire, ainsi que le commentaire de Boèce lui-même sur le traité porphyrien (DE LIBERA, *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*, op. cit., p. 125-128), a fait connaître aux médiévaux l'essentiel de la « critique aristotélicienne de Platon à une époque où ils ignoraient quasi tout du débat qui les avait opposés (idem, *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*, op. cit., p. 129 ; ce débat ne se trouve d'ailleurs pas exprimé de façon univoque à ces différentes époques et par tous ces auteurs David PICHÉ. *Le Problème Des Universaux à La Faculté Des Arts de Paris Entre 1230 et 1260*. Paris : J. Vrin, 2005, p. 147-171 ». Porphyre, traduit par Boèce, introduit cette question du manière originale dans son prologue (BOÈCE. *Categoriarum Supplementa. Porphyrii Isagoge Translatio Boethi et*

Le paradoxe voulait que soit énoncé le problème du statut ontologique des universaux que sont le *genre* (comme *animal*), l'*espèce* (comme *homme*) et la *différence* (comme *rationnel*), le *propre* et l'*accident*¹, dont Platon faisait des réalités suprasensibles, dans le même moment où sa résolution était mise de côté. Mais ces genres universels correspondent-ils vraiment à des réalités transcendant le monde sensible ? Sont-ils présents dans les corps ou sont-ils incorporels ? Porphyre voulant placer son propos en stricte science de la logique sans aborder les questions relevant de la métaphysique s'abstient de répondre. Le risque d'aborder le problème sans les outils métaphysiques adéquats est de perdre de vue l'unité d'être des choses réelles et de projeter sur les êtres une pluralité logique en la transposant dans l'ordre réel. Le corpus aristotélicien n'étant surtout connu, au XII^e s., que par les œuvres de logique, il était difficile de formuler des réponses d'inspiration aristotélicienne à ces questions au plan *métaphysique*. Au contraire, la doctrine des *Idées* de Platon et la pluralité des formes, étant bien connues dans leur version néoplatonicienne et augustinienne, avaient largement cours à cette époque². Au XIII^e siècle, avec la pénétration progressive de l'ensemble (ou presque) du corpus aristotélicien à l'université de Paris³, les données du problème se modifient quelque peu : on pouvait davantage entrer dans la complexité de ces questions avec les principes, de physique et de métaphysiques, qu'Aristote lui-même avait posés. La critique des *Idées* platoniciennes et la doctrine de l'hylémorphisme seront, en effet, les deux leviers d'une redéfinition au XIII^e siècle de l'unité d'être des composés, spécialement du composé humain d'âme et de corps. C'est la naissance de la doctrine de l'unicité de la forme substantielle⁴. Par ailleurs,

Anonymi Fragmentum Vulgo Vocatum "Liber Sex Principiorum". Sous la dir. de LORENZO MINIO-PALUELLO. Aristoteles Latinus I. 6-7. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1966, p. 5, l. 1-17 : « Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, [...] compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breuiter uelut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi; altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores uero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. »).

¹ Ce sont les termes universels d'abord prédiqués (= dits) des choses. La tradition scolastique les nomment *prédicables* pour les distinguer des *prédicaments* ou *catégories* que sont précisément les dix genres premiers de l'être tels qu'énoncés dans l'ouvrage éponyme d'Aristote (DE LIBERA, *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*, op. cit., p. 42-50)

² Etienne GILSON. *Le Thomisme. Introduction à La Philosophie de Saint Thomas*. 6^e éd. Etudes de Philosophie Médiévale I. Paris : J. Vrin, 1965, p. 269-272.

³ VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie Au XIII^e Siècle*, op. cit., p. 67-81.

⁴ Il faut attendre les travaux de saint Thomas pour que cette confrontation entre doctrine traditionnelle plus strictement augustinienne et théologie d'inspiration péripatéticienne se focalise en particulier sur cette question de l'unicité de la forme substantielle. On peut sans doute voir le point de départ de la controverse dans la discussion entre Jean de Pecham et Thomas d'Aquin qui s'est tenue vers 1270 à Paris (ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Op. cit., p. 213). À ce premier marqueur temporel il faut ajouter la condamnation de l'aristotélisme radical par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, le 10 décembre 1270 suivie quelques années plus tard, le 7 mars 1277, de la condamnation par ce

la doctrine de la pluralité des formes substantielles, héritière des débats du XII^e siècle sur le statut ontologique des universaux, présente des expressions extrêmement variées selon les auteurs de l'école franciscaine¹. Parmi eux, Richard de Mediavilla (1249-1302(8?)), théologien franciscain éminent qui enseigne à l'université de Paris durant toute sa carrière – peu après les condamnations de 1277 – propose une doctrine originale de la pluralité². Elle se distingue de celle de ses contemporains par une plus grande proximité avec l'œuvre d'Aristote³ et si elle s'insère bien dans le courant pluraliste, elle s'en démarque aussi par l'utilisation que fait Richard de la notion de *forme incomplète*, concept qui voudrait maintenir l'unité d'être substantiel malgré la pluralité des formes⁴. La doctrine de Mediavilla, construite en

même évêque de 219 propositions. Bien que la doctrine de l'unité de la forme substantielle ne soit pas directement présente dans la liste des propositions condamnées, cette condamnation pouvait toucher certaines thèses aristotéliennes de Thomas d'Aquin et jeter un nuage de suspicion sur son œuvre de façon plus générale (ibid., p. 217). Mais c'est finalement un frère dominicain, Robert Kilwardby qui, le premier, va directement condamner certaines propositions de Thomas sur la théorie de l'unité de la forme substantielle (ibid., p. 218). Son successeur sur le siège de Cantorbéry, le même Jean Pecham qui s'était opposé à saint Thomas en 1270, pourra facilement maintenir et amplifier ces condamnations (ibid., p. 219). Cette querelle s'inscrit alors au cœur des débats les plus passionnés et en fait une question incontournable pour les docteurs de cette époque (ibid., p. 219-221).

¹ Principaux tenants de la doctrine pluraliste ibid., p. 303.

² Alain BOUREAU. « Introduction Générale ». In : RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées, Introduction générale, 1-8. Le Premier Principe, l'individuation*. T. I. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. IX-XV ; ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Op. cit., p. 244.

³ BOUREAU, « Introduction Générale », op. cit., p. XIII.

⁴ ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Op. cit., p. 307-308. La théorie de la pluralité des formes connaît de nombreuses nuances et ne constitue pas un bloc monolithique. Elle a un caractère relativement indéterminé, mais elle possède tout de même un ensemble d'éléments suffisamment stables pour être analysée de façon générale (ibid., p. 303). Zavalloni identifie trois sortes d'éléments communs : les présupposés métaphysiques, les principes, les arguments (ibid., p. 303). En ce qui concerne les présupposés métaphysiques ce sont les notions de matière première « conçue comme une entité actuelle (ibid., p. 303) » et de forme substantielle comme principe de détermination « disposant à des déterminations ultérieures (ibid., p. 304) » qui sont communs. Les partisans de la pluralité élaborent toujours deux conceptions distinctes de la matière. L'une métaphysique, l'autre physique (i.e relevant de la philosophie de la nature : ibid., p. 304). La définition métaphysique de la matière recoupe la définition de la matière chez saint Thomas (ibid., p. 305). L'autre définition, physique celle-là, doit permettre de rendre compte de la complexité des phénomènes naturels et compléter en quelque sorte la vision purement métaphysique. C'est ce que l'on trouve chez Duns Scot où la matière, comme principe réel des choses, doit avoir une existence et une actualité propres (ibid., p. 305-306). Pour ce qui est de la forme substantielle, elle est un acte qui est reçu dans un principe pour lui « conférer l'être absolument (ibid., p. 307) ». Elle a un double rôle qui est de conférer une perfection première à la matière et de la disposer à en recevoir de nouvelles. C'est la forme « infime » qui entre en composition avec la matière première pour constituer un « composé imparfait », lequel à nouveau devient matière prochaine pour une forme supérieure appelée « forme complétive (ibid., p. 308) ». Il y a donc une hiérarchie qui s'établit entre les formes et une terminologie qui se constitue en conséquence. Les pluralistes parleront ainsi de « forme complète » et de « forme incomplète » (ibid., p. 308) puis de « substance complète » et « substance incomplète ». Et l'auteur conclut : « ces conceptions divergentes de la forme sont à l'origine de doctrines métaphysiques différentes (ibid., p. 309) ». Il nous faudra donc être vigilant sur cette question des définitions.

réponse aux arguments de Thomas d'Aquin contre la doctrine de la pluralité¹, place le disciple de saint Thomas devant les difficultés les plus radicales de la doctrine de l'unicité² et force à un travail de relecture et de réassimilation des principes métaphysiques de saint Thomas ainsi qu'à un approfondissement de la compréhension de l'unité d'être des substances composées. Pour cette raison, la confrontation de la doctrine de Richard de Mediavilla avec celle du Docteur Commun permettra de mettre en lumière les points les plus délicats de la doctrine de l'unicité ainsi que les nœuds principaux de l'argumentation thomasienne. Les concepts de *forme* et de *matière* sont au cœur de ce débat dans lequel les questions peuvent se formuler de plusieurs manières : "comment la forme substantielle détermine-t-elle la matière qui la reçoit ?", "qu'appelle-t-on la matière dans un être aux multiples perfections et spécialement dans le cas de l'homme ?", "de quelle matière l'âme humaine est-elle la forme ?", "quelle est la place de la matière première par rapport à la réception de la forme ultime ?". Toutes ces questions ne sont pas toujours thématiques par nos auteurs et ne font pas l'objet de développement précis sur ce point. Nous verrons

¹ Alain BOUREAU. « Introduction au Tome VI des *Questions Disputées* ». In : RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées 38-45. L'homme*. T. VI. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. IX-X.

² Donnons ici un bref résumé de la doctrine de l'unité chez saint Thomas, en nous appuyant sur les travaux de Roberto Zavalloni (Cf. Roberto ZAVALLONI. *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Philosophes Médiévaux II. Louvain : Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1951) : celui-ci identifie comme premier point fondamental de la doctrine la définition de la matière première (ibid., p. 249). Elle est définie chez saint Thomas comme puissance pure, elle n'est pas directement connaissable, mais seulement par le moyen de l'analogie. Elle ne peut exister sans forme (ibid., p. 250). D'après l'auteur, cette doctrine est commune aux disciples de saint Thomas tel Gilles de Lessines (ibid., p. 250). Ensuite, la forme est ce qui constitue une substance selon une espèce déterminée : « la forme est l'acte constitutif de l'être particulier (ibid., p. 250) ». De plus, la forme substantielle est simple et n'admet pas de nouvelle composition. En particulier elle n'est pas composée de formes antérieures, elle advient directement à la matière (ibid., p. 251). Elle s'y unit de par son essence même et elle n'admet pas le changement (ibid., p. 252). Sur la base de ces principes, l'auteur estime que se trouve fondée la *thèse de l'unité* qu'il énonce ainsi : « dans tout être il n'y a qu'une forme substantielle, par laquelle il est un être et cet être-ci » et il l'énonce ainsi dans le cas particulier de l'être humain : « dans une personne humaine il n'y a qu'une forme substantielle ; par la seule âme humaine cette personne est donc en même temps homme, animal, vivant, corps, substance, être ». Le principe fondamentale serait le suivant : « Dans une substance il ne peut y avoir plus d'une forme substantielle, parce qu'à un sujet unique susceptible de perfection correspond une seule perfection (ibid., p. 252) ». L'auteur souligne aussi la nécessité pratique où se trouvent les tenants de l'unité d'adjoindre « une double doctrine », la théorie de la *hiérarchie* et la théorie de la *succession* des formes. La première permet d'affirmer qu'une forme plus haute peut assurer les fonctions des formes inférieures : « la forme plus imparfaite est virtuellement contenue dans la forme plus parfaite, et tout ce que peut la première, la seconde le peut aussi, et plus encore (ibid., p. 253) ». La théorie de la succession des formes permet quant à elle de rendre compte des perfectionnements successifs que peuvent connaître certains êtres au cours de leur développement. Dans le cas typique de l'homme, la génération n'a pas lieu d'un seul coup mais comporte « plusieurs changements substantiels ». Une forme plus parfaite venant *succéder* à une forme substantielle antérieure qui disparaît (ibid., p. 254-255). Enfin l'auteur identifie quatre types d'arguments utilisés par les auteurs médiévaux pour justifier l'unité de la forme substantielle. Il y a les arguments : *métaphysiques*, *physiques*, *psychologiques*, *logiques* et *théologiques* (ibid., p. 255-260).

que telles sont pourtant les véritables difficultés qui se posent et auxquelles il faut répondre pour trancher la question de l'unicité et de la pluralité. L'enjeu de cette étude sera donc d'abord d'évaluer de façon plus précise les positions respectives de Thomas d'Aquin et de Richard de Mediavilla. À une opposition de champs lexicaux que l'on trouve dans les études historiques comme celle de Maurice de Wulf et de Roberto Zavalloni, nous voudrions apporter un éclaircissement qui touche à la détermination de la vérité. La doctrine de Mediavilla prend pour point de départ des cas en apparence insolubles par la théorie de l'unicité de la forme substantielle. Avoir recours à un concept de *forme incomplète* se présente alors comme une solution à certaines apories, non seulement dans certains phénomènes du monde physique, mais même dans le cas des mystères de la foi. À ce titre, la préservation de la foi en l'identité du corps du Christ ne demande-t-elle pas une correction des principes aristotéliens au profit de la théorie de la pluralité des formes ? Pour répondre à ces questions, un retour aux sources aristotéliennes des concepts communs à nos auteurs et leur interprétation dans les diverses écoles permettra de repérer les principes des divergences. L'analyse des textes majeurs de saint Thomas et de Richard de Mediavilla sur la question spécifique de l'unité d'âme et de corps du composé humain permettra ensuite d'identifier précisément les différents lieux où se nouent les difficultés inhérentes à l'une et l'autre théorie. Au terme de ce premier travail nous serons mieux en mesure de prendre position en faveur de l'une ou de l'autre théorie. Enfin, l'étude du cas de l'identité du corps du Christ permettra de voir en théologie les implications des deux théories ainsi que la pertinence d'un approfondissement de la compréhension de l'unicité de la forme substantielle pour l'étude théologique de façon plus générale. Comme souvent, la détermination de la vérité philosophique, spécialement au niveau des principes, peut avoir de nombreuses conséquences en théologie et permet une plus grande profondeur de compréhension des mystères révélés. Le cas exemplaire de prolongement en théologie sur cette question de la pluralité des formes substantielles est celle de l'identité du corps du Christ au moment de sa mort qui sera donc le point de mire de cette étude. Peut-on préserver le mystère de l'identité du corps du Christ avant et après sa mort si l'on tient avec Thomas la doctrine de l'unicité de la forme substantielle ?

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

1.1. Éléments fondamentaux de la doctrine aristotélicienne

Les principes aristotéliens sollicités par nos deux auteurs sont la doctrine de l'unité chez Aristote, sa conception de la substance comme composé de matière et de forme et de l'âme comme forme du corps. Revenir aux sources de ces concepts sera utile pour mieux évaluer les positions respectives de Thomas et de Mediavilla.

1.1.1. L'Un et les causes de l'Un

§ 1. L'un suit l'être

Une première détermination de la nature de l'*un*, dans la *Métaphysique*, se trouve au début du livre Γ¹. Après avoir énoncé la doctrine des sens multiples pour l'être², Aristote rappelle en quelques mots son hypothèse sur l'*un* : « Si l'être et l'*un* sont la même chose et une seule nature par quoi ils se suivent l'un et l'autre comme principe et cause [...], l'*un* n'est rien d'autre à côté de l'être, alors l'essence de chaque chose est *une* non par accident mais comme précisément un certain être³ ». À cet endroit Aristote explique que l'être et l'*un* ont autant d'espèces l'un que l'autre et qu'ils relèvent donc de la même science⁴. L'*un* et l'être vont ensemble, ils sont une seule chose et une seule nature, pour tel être déterminé. Dans le cas de l'être, la pluralité de ses formes – la qualité, la quantité, la relation, etc. tout ce qui s'y rapporte, comme génération, privation, altération – est ramené à un seul principe : la substance⁵. Il en sera de même pour l'*un*. L'*un* n'est pas un accident

¹ ARISTOTE. « Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 2. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831, 2, 1003b, 20 - 1005a, 15.

² Ibid., Γ, 2, 1003a, 35 : « Τὸ δὲ ὃν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως » (=L'*être* se dit de plusieurs façons mais par rapport à une unique chose et une seule nature et non pas de manière homonyme).

³ Ibid., 1003b, 20-35 : « Εἰ δὴ τὸ ὃν καὶ τὸ ἐν ταῦτόν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον [...] οὐδὲν ἕτερον τὸ ἐν παρὰ τὸ ὃν, ἔτι δ' ἡ ἐκάστου οὐσία ἐν ἑστίν οὐ κατὰ συμβεβηχός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὃν τι. ».

⁴ Ibid., 1003b, 33-34 : « Ὡσθ' ὅσα περ τοῦ ἐνὸς εἶδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος· περὶ ὧν τὸ τί ἐστὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι » (= de sorte qu'il y a autant de forme de l'*un* qu'il y en a de l'*être*. Il appartient à la même science quant au genre de considérer la quiddité à leur sujet).

⁵ Ibid., 1003b, 5-10 : « τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ

supplémentaire de la substance mais celle-ci est *une* en raison même du fait qu'elle est un être déterminé. L'essentiel de la preuve réside en ce que la prédication de l'*un* à un être déterminé (« homme »), comme dans « un homme », n'ajoute rien d'extérieur au concept qui peut tout aussi bien s'exprimer ainsi « homme », « être homme¹ ». L'*un* n'est pas séparable de l'être dont il est prédiqué². De même que pour l'être, la multiplicité des sens de l'*un* doit être comprise dans son rapport à un sens premier et plus fondamental de l'unité³ qui fonde celle de la science elle-même ; il reviendra, en effet à une unique science d'étudier tous les sens de l'*un* aussi bien que de l'être dans leurs diverses acceptions⁴. Ce principe de consécution de l'*un* et de l'*être* sera au point de départ de la démonstration de saint Thomas de l'unicité de la forme substantielle. Pour bien comprendre ce point il faut identifier ce qui dans l'être est cause de l'unité dans les choses. Il faut donc voir, parmi les différents sens de l'*un* évoqués plus haut, le sens le plus fondamental.

§ 2. La pluralité des sens de l'*un*

Au chapitre 6 du livre Δ des *Métaphysiques*, Aristote expose les différents sens de l'*un* pour en dégager le sens premier. Il procède par divisions successives. La première division est établie entre l'*un* par accident (κατὰ συμβεβηχός) et l'*un* qui se dit par soi (καθ' αὐτό)⁵. C'est une distinction qui jouera à plein dans la querelle sur l'unicité⁶. Aristote fait la distinction de la prédication accidentelle de l'unité par rapport à l'individu (Coriscos musicien, c'est l'unité de l'accident et de son sujet individuel), et celle qui prédique l'universel mais par accident comme « homme musicien, » qui peut former une unité accidentelle de deux manières : 1) soit en tant qu' *homme* est une substance *une* ayant tel accident (*musicien*), 2) soit en tant qu'

ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. (= l'être se dit de plusieurs manières mais tous [ses sens] sont dits par rapport à un unique principe. Les uns sont appelés êtres comme substance, les autres comme changement de la substance, d'autres encore comme chemin vers la substance ou comme des corruptions, des privations ou comme des qualités, des actions, des générations ou des relations à la substance ou par négation d'une de ces choses ou de la substance même ; c'est pourquoi on dit que le non-être *est* non-être) ».

¹ Ibid., 1003b, 26-27 : « ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος » (= c'est la même chose en effet qu'*un homme*, et *homme* et *être homme* et *homme*).

² Ibid., 1003b, 29-30 : « δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' [30] ἐπὶ φθορᾷ ».

³ Ibid., 1004a, 20-30 : « Ὡστ' ἐπειδὴ πολλαχῶς τὸ ἐν λέγεται, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται, ὅμως δὲ μιᾷς ἅπαντά ἐστι γνωρίζειν. [...] Ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἐν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἐν, ... » (= De sorte que puisque l'*un* se dit de plusieurs façons il faudra en parler de multiples façons, mais pourtant cela relève d'une seule [science] [...]. Puisque tous se rapportent à un premier [sens], tout ce qui est dit *un* l'est par rapport à un premier *un*).

⁴ Ibid., 1004b, 5 : « Ἐπεὶ οὖν τοῦ ἐνὸς ἢ ἐν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταῦτα καθ' αὐτά ἐστι πάθη, [...], δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηχότ' αὐτοῖς » (= Puisque donc les propriétés de l'*être* en tant qu'*être* et de l'*un* en tant qu'*un* sont par soi les mêmes, il est clair qu'il appartient à une même science de connaître à la fois leur quiddité et leurs accidents propres).

⁵ Ibid., Δ, 1015b, 15-20 : « ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηχός τὸ δὲ καθ' αὐτό » (= L'*un* est dit par accident d'une part, et *par soi* d'autre part).

⁶ Le reproche fait aux pluralistes est justement de réduire le composé humain à une unité accidentelle.

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

homme et *musicien* sont prédiqués d'un même sujet individuel (comme Coriscos). Dans ce dernier cas, *homme* dit le genre de la substance (il arrive à Coriscos d'être un homme) tandis que « musicien » est la prédication d'une qualité (ou passion) de la substance (πάθος τῆς οὐσίας)¹. Aristote veut montrer par là que la prédication de l'unité accidentelle revêt des formes variées et peut être trompeuse spécialement dans le cas où elle s'apparente à une prédication de l'universel dans le genre de la substance. Les choses sont dites *unes* par soi (καθ' ἑαυτὰ ἔν) dans quatre cas distincts : 1) en raison de l'essence du *continu* (τῷ συνεχῆ εἶναι) qui est en elles (Aristote prend l'exemple du fagot de bois, un par le lien δεσμῶ, ou d'un assemblage de bois un par la colle κόλλῃ²), 2) lorsque le *sous-jacent* (ὑποκείμενον) de la chose – le substrat (premier ou dernier³) – ne diffère pas par l'espèce (εἶδει), 3) lorsque le genre (γένος) de la chose est *un*⁴ (Aristote rapproche ce sens du précédent car cela dit, dans tous les cas, l'unité d'une certaine matière⁵), 4) du fait que la définition de la chose (ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι) – ou mieux encore la pensée de la chose (νόησις) – est indivisible⁶. Tous ces sens se ramènent en fait à un seul : c'est l'unité de la *substance*, qui est *une* soit par continuité (comme le vin ou l'eau pour prendre un exemple d'un continu par nature), soit par l'espèce du substrat, soit par la définition (point de vue logique)⁷. L'unité se dira donc de multiples manières selon chaque catégorie mais

¹ Ibid., 1015b, 20-30 : « πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἅμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ δὲ ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας. » (= sauf que cela n'arrive pas de la même manière pour les deux, mais pour l'un c'est une similitude de genre et dans la substance pour l'autre c'est selon une disposition ou une passion de la substance).

² Il est étonnant de trouver dans l'*un par soi* et par continuité, l'assemblage de bois. C'est que comme tout c'est une unité par soi. Ce n'est pas une unité par nature (φύσει) mais une unité par l'art (τέχνῃ). C'est donc plus qu'une unité accidentelle même si la forme d'un artefact est une forme accidentelle par rapport à la forme de sa matière naturelle qui, elle, est substantielle.

³ 1016a, 19-20 ARISTOTE, « Métaphysiques (Bekker) », op. cit., « τὸ δ' ὑποκείμενον ἢ τὸ πρῶτον ἢ τὸ τελευταῖον πρὸς τὸ τέλος » (= le substrat ou premier ou dernier par rapport à l'[être] ultime [en acte]).

⁴ Ibid., 1016a, 25-27 : « Λέγεται δ' ἐν καὶ ὦν τὸ γένος ἐν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς - καὶ ταῦτα λέγεται πάντα ἐν ὅτι τὸ γένος ἐν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς (οἶον ἵππος ἀνθρώπος κύων ἐν τι ὅτι πάντα ζῷα) » (= On dit encore *un* ce dont le genre est *un* mais dont il y a variété par des différences spécifiques et tout cela est dit *un* car le genre *un* est sujet des différences [spécifiques] – comme le cheval, l'homme et le chien sont *un* d'une certaine manière car tous sont des animaux).

⁵ Ibid., 1016b, 27-28 : « καὶ τρόπον δὲ παραπλήσιον ὥσπερ ἡ ὕλη μία. » (= ce cas est semblable à celui de la matière *une*).

⁶ Ibid., 1016a-1016b : « τῶν δὲ καθ' ἑαυτὰ ἐν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι, [...] ἄλλον τρόπον ἐν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον· ἀδιάφορον δ' ὦν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἰσθησιν, [...], ἐν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος, [...], ὅλως δὲ ὦν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἐν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι. » (= parmi les sens de l'*un par soi*, est dit *un* ce qui est continu [...] d'une autre façon, ce qui ne diffère pas par le sujet ou par l'espèce : c'est ce qui est indivisible selon l'espèce par la sensation [...] on appelle encore *un* ce dont le discours, qui dit l'être essentiel, est indivisible [...] et de façon générale c'est ce dont la pensée – qui appréhende l'essence – est indivisible [...] et ce qui ne peut être séparé ni dans le temps, ni quant au lieu, c'est cela qui est surtout *un* et parmi ces choses les substances.)

⁷ Ibid., 1016b, 5-10 : « τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἐν ὦν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἢ συνεχείᾳ ἢ εἶδει ἢ λόγῳ. » (= mais de tout ce qui est dit *un*, en premier, c'est ce dont la substance est une, une par continuité, ou par l'espèce, ou par la définition).

c'est dans le genre de la substance que l'unité est dite par soi¹. Il y a encore une autre manière de diviser les sens de l'*un* qui recoupe cette première division. Ainsi, l'*un* par le nombre (ἀριθμῶ) est ce dont la matière est *une*, l'*un* par l'espèce, c'est ce qui est *un* par la définition, par le genre c'est ce qui entre dans la même catégorie (τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας), selon l'analogie c'est tout ce qui se dit par rapport à un principe (comme dans l'analogie de l'être)². Dans tous ces cas-là, il s'agit de dire l'unité sous un certain rapport. L'*un* par le nombre dit l'identité du sujet donc par rapport à la matière désignée (ou individuelle). L'unité d'espèce dit l'unité par rapport à la forme substantielle. L'unité par le genre dit un rapport à la matière non désignée (ou universelle). L'unité d'analogie dit le rapport à un sens premier. Cette division des sens de l'*un* permet de voir qu'il y a, dans tous les cas, un rapport à la substance de la chose : la substance entendue comme matière désignée (l'individu), comme forme, comme matière universelle, et comme genre premier de l'être.

L'*un* se dit également, de manière plus générale, de tout ce qui n'a pas de division, en raison même de son indivisibilité³; en particulier, l'*un*, comme indivisible est principe du nombre⁴, il est mesure première dans chaque genre et de la nature même du genre dont il est la mesure⁵. Il faut voir plus en détail cet aspect d'*indivisibilité* de l'*un*.

§ 3. L'*un* comme l'indivisible dans chaque catégorie

Dans le livre I (iota) des *Métaphysiques*, spécialement consacré à l'étude de l'*un*, Aristote ramène tous les sens de l'*un* à une forme d'indivisibilité. En effet, au sein de la pluralité des sens de l'*un* – et de l'*un* par soi (καθ' αὐτό) non par accident – il existe en définitive quatre sens fondamentaux qui les résument tous⁶ : le continu

¹ Idem, « Métaphysiques (Bekker) », op. cit., 1016b, 5-10 : « τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἐν λέγεται τῷ ἑτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἢ ἀσχεῖν ἢ πρὸς τι εἶναι ἔν, τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἐν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἡ συνεχεῖα ἢ εἶδει ἢ λόγῳ » ; traduction : ARISTOTE. « Métaphysique ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de PIERRE PELLEGRIN. Paris : Flammarion, 2014, p. 1808 : « Donc la plupart des choses sont dites unes en ce qu'elles font, ont ou subissent quelque chose d'autre qui est *un* ou qu'elles sont en relation avec quelque chose qui est un, mais celles qui sont dites une de façon première sont celles dont la substance est *une*, *une* soit par continuité, soit par l'espèce, soit par la définition ».

² Idem, « Métaphysiques (Bekker) », op. cit., 1016b, 30-1017a : « ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἔν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. » traduction : idem, « Métaphysique », op. cit., p. 1809 : « Certaines choses sont dites une selon le nombre, d'autres selon l'espèce, d'autres selon le genre, d'autres selon l'analogie : selon le nombre, celles dont la matière est une ; selon l'espèce, celles dont l'énoncé est un ; selon le genre, celles qui ont la même figure de prédication ; selon l'analogie, toutes celles qui sont comme une chose en relation avec une autre ».

³ Idem, « Métaphysiques (Bekker) », op. cit., 1016b4 : « καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἐν λέγεται (= en général, tout ce qui n'a pas de division en tant qu'il n'en a pas est dit *un*) ».

⁴ Ibid., 1016b18 : « Τὸ δὲ ἐν εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι ».

⁵ Ibid., 1016b20ss.

⁶ Ibid., 1052a, 15 : « Τὸ ἐν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον· πλεοναχῶς δὲ λεγόμενου οἱ συγκεφαλαιούμενοι τρόποι εἰσὶ τέτταρες τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγόμενων ἐν ἄλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηχός. » (= Que l'un se dise de plusieurs manières a déjà été

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

(συνεχές) en général (ἀπλῶς) ou par nature (φύσει)¹ et spécialement celui qui est plus indivisible², le tout (τὸ ὅλον) – spécialement celui qui est tel par sa forme (ἔχον τινὰ μορφήν καὶ εἶδος) et portant en lui la cause de son unité qu'est l'indivisibilité de son mouvement³ –, l'indivisible (ἀδιαίρετος) par l'espèce (εἶδει), l'indivisible par le nombre (ἀριθμῷ)⁴. Aristote explique en détail chacune de ces espèces d'indivisibilité. En particulier, ce qui est *un* par le nombre c'est l'*individu* singulier (τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον⁵) et ce qui est *un* par l'espèce, c'est ce dont la connaissance est une⁶ et qui, à ce titre, peut aussi être désigné par le terme d'« *universel* » (τὸ καθ' ὅλου), l'indivisible par l'espèce⁷. Finalement, c'est là l'essence même de l'*un* : l'indivisibilité (ἐν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι), soit une indivisibilité de mouvement (τῶν μὲν τὴν κίνησιν), soit une indivisibilité de notion ou de pensée (τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον)⁸. C'est l'être du singulier (τῷδε ὄντι [εἶναι]) et de ce qui est séparé ou par le lieu, ou par l'espèce, ou par la pensée, c'est encore l'être du tout indivisible⁹. À ce titre de l'indivisibilité Aristote dégage le sens premier de l'*un* selon l'analogie du mot appliqué ensuite à toutes les unités qui ont été énumérées. L'*un* est, en effet, ce qui est la mesure première dans chaque genre et d'abord dans le genre de la quantité : « Mais, plus que tout, [l'être de l'un] est ce qui constitue la mesure première (μέτρον πρῶτον) de chaque genre, et au sens le plus propre, de la quantité ; car c'est de là que [son sens] s'est étendue aux autres choses. Car la mesure est ce par quoi la quantité est connue¹⁰ ». C'est l'énoncé du premier analogué. L'*un* tire son sens

expliqué dans le livre *Des sens multiples*. Mais de tous ces sens il y en a quatre qui les résument tous de ce qui est dit en premier *un* et par soi et non par accident).

¹ Ibid., 1052a, 19-20 : « Τό τε γὰρ συνεχές ἢ ἀπλῶς ἢ μάλιστα γὰρ τὸ φύσει » (= En effet, [est *un*] le continu ou au sens simple ou surtout par nature).

² Ibid., 1052a, 21-23 : « μᾶλλον ἐν καὶ πρότερον οὐ ἀδιαίρετωτέρα ἢ κίνησις καὶ μᾶλλον ἀπλῆ. » (= ce qui est le plus *un* et en premier c'est ce dont le mouvement est plus indivisible et plus simple).

³ Ibid., 1052a, 25-26 : « ἔτι τοιοῦτον καὶ μᾶλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφήν καὶ εἶδος, [...] ἔχει ἐν αὐτῷ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ συνεχές εἶναι. Τοιοῦτον δὲ τῷ μίαν τὴν κίνησιν εἶναι καὶ ἀδιαίρετον τόπῳ καὶ χρόνῳ » (= spécialement le tout et ce qui a une forme et une espèce, [...] ayant en lui-même la cause propre de sa continuité. C'est ce qui a un mouvement unique et indivisible par le lieu et le temps).

⁴ Ibid., 1052a, 20-35 : « [...] τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἷς ἦ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαίρετου εἶδει ἢ ἀριθμῷ » (= Ainsi ce qui est *un* de cette manière c'est ou le continu, ou le tout, et ce dont la définition est une, c'est, en fait, ce dont la pensée est une, c'est ce qui est indivisible, indivisible soit par la forme soit par le nombre).

⁵ Ibid., 1052a, 31-32 : « ἀριθμῷ μὲν οὖν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον » (= [L'*un*] par le nombre c'est l'individu particulier).

⁶ Ibid., 1052a, 32-33 : « εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ ».

⁷ Ibid., 1052a, 35-36 : « Λέγεται μὲν οὖν τὸ ἐν τοσαυταχῶς, τό τε συνεχές φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου » (= L'*un* est donc dit d'autant de façons, le continu par nature et le tout, l'individu et l'universel).

⁸ Ibid., 1052a, 36-1052b, 1 : « πάντα δὲ ταῦτα ἐν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον » (= Toutes ces choses sont dites *unes* comme indivisibles les unes par le mouvement, les autres par la pensée et la définition).

⁹ Ibid., 1052b, 16-18 : « ὅπερ τῷδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῷ ἢ τόπῳ ἢ εἶδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαίρετῳ, »

¹⁰ Ibid., 1052b, 18-20 : « μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν. »

premier de son application comme mesure première à une quantité et s'étend de là aux autres catégories pour désigner ce qui est principe de connaissance et de mesure dans chaque catégorie. Il n'est pas une nature en soi comme aucun universel ne l'est ¹, mais comme prédicat il a toujours la nature de l'être qui constitue un principe dans un genre donné ². L'être de l'*un* est donc le même que celui de la chose dont il est prédiqué, c'est l'être de l'individu ³ : « De sorte que sera le *premier un* (ἐν πρῶτον) ce qui est la cause de l'unité (τὸ αἴτιον τοῦ ἐνός) pour les substances (ταῖς οὐσίαις) ⁴ ». Ce qui donne à la substance son unité est son être mais nous ignorons encore la cause de l'être pour la substance, donc la cause de son unité. C'est cette cause qu'il nous faut découvrir spécialement dans le cas des substances composées.

1.1.2. L'unité de la substance

La cause de l'unité de la substance et particulièrement de la substance sensible, dont il va falloir dégager les principes avec Aristote, entre au premier chef dans cette étude sur l'unicité de la forme substantielle. C'est l'étude de la génération qui va permettre à Aristote de dégager les principes de la substance sensible.

§ 1. La recherche des principes et des causes de la substance

Au tout début de son enquête, Aristote rappelle un point de méthode important qui est au seuil de toute recherche. Notre connaissance suit en quelque sorte l'ordre inverse de celui de la Nature. Ce qui nous apparaît en premier ce sont les « choses confuses (τὰ συγκεχυμένα⁵) ». Considérant, en effet, un tout *confus* donné directement par la sensibilité ⁶, ce n'est que dans un second temps que nous sommes capables d'en identifier les parties et les éléments qui le composent et qui en sont les principes ⁷. Pourtant les *principes* (ἀρχαί) sont bien par nature (φύσει) antérieurs au

¹ Ibid., 1053b, 16-20 : « Εἰ δὲ μὴδὲν τῶν καθόλου δυνατόν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατόν εἶναι κοινὸν γὰρ ἀλλ' ἢ κατηγορημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἐν· τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. (= Mais si aucun universel ne peut être substance, comme on l'a dit dans nos recherches sur la substance et sur l'être, et l'*Être* ne peut pas être substance comme une chose particulière parmi de multiples autres, il n'est commun que comme prédicat seulement, c'est clair que l'un non plus [n'est pas substance].) »

² Ibid., 1054a, 9-11 : « Ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐν ἐν ἅπαντι γένει ἐστὶ τις φύσις, καὶ οὐθενὸς τοῦτο γ' αὐτὸ ἢ φύσις τὸ ἐν, φανερόν » (= C'est donc clair que l'*un* dans tout genre est une certaine nature, mais la nature même de l'*un* n'est de rien d'un *en soi*).

³ Ibid., 1054a, 17-19 : « Ὡςπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποῖον ἢ πόσον καὶ τῷ εἶναι τὸ ἐν εἶναι τὸ ἐκάστω εἶναι. » (= Comme l'être n'est rien en dehors de la substance, ou de la qualité ou de la quantité, ainsi l'être de l'*un* c'est l'être de chaque chose particulière).

⁴ Ibid., 1052a, 33-34 : « Ὡςθ' ἐν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἐνός. »

⁵ ARISTOTE. *Physique* (I-IV). Trad. par HENRI CARTERON. Fifth. T. I. Paris : Les Belles Lettres, 1973, 184a, 22-23, p. 29 : « Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον. »

⁶ Ibid., 184a, 24, p. 29 : « τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον. »

⁷ Ibid., 184a, 22-23, p. 29 : « Ὑστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι τὰῦτα. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

tout. Les découvrir permet d'expliquer le tout, d'en rendre compte en en identifiant les causes, ce qui est le but de toute recherche scientifique¹. Cette méthode est appliquée ensuite à l'étude de la nature, et spécialement de la génération au sens le plus général².

L'étude de la génération dans les *Physiques* s'ouvre sur une première précision de vocabulaire. La génération d'une chose à partir d'une autre peut s'entendre de plusieurs manières. En effet, on peut dire de l'*homme* qu'il devient *instruit* (γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν³), ou que le *non-instruit* devient *instruit*. C'est la première manière. Dans ce cas, on a employé des termes simples (τὰ ἀπλᾶ), mais attention pas tout à fait de la même manière et Aristote va y revenir. L'autre manière d'exprimer la génération est de l'exprimer par des termes composés (τὰ συγχείμενα)⁴ : « l'homme non-instruit devient homme instruit »⁵. Aristote veut insister sur le fait que dans tous ces cas où l'on emploie le même mot de « devenir » (γίγνεσθαι), on ne dit pas tout à fait la même chose. Dans certains cas, on aura bien précisé le point de départ de la génération et le point d'arrivée⁶ mais dans d'autres ce n'est pas clair. En particulier, dire de l'*homme* qu'il devient *instruit* ne donne pas le point de départ de la génération mais le sujet de celle-ci, car l'homme est ici ce qui demeure et non pas directement ce à partir de quoi (ἐκ τοῦδε) quelque chose advient (le point de départ aurait été ici le *non-instruit*) : « ce n'est pas, en effet, de l'homme (ἐξ ἀνθρώπου) que vient l'instruit, mais c'est l'homme (ἄνθρωπος) qui devient instruit »⁷. Cette première étape permet déjà d'identifier les éléments ou, mieux, les trois principes, de la génération. Aristote remarque que dans toute génération il y a quelque chose qui demeure identique (l'homme), quelque chose qui advient (l'*instruit*) et quelque chose qui disparaît (le *non-instruit*)⁸. Ce qui retient d'abord l'attention d'Aristote

¹ Ibid., 184a, 10, p. 29 : « τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων » (= Nous estimons, en effet, connaître chaque chose quand nous [en] pouvons saisir les première causes, les premiers principes et jusqu'aux éléments).

² Ibid., 189b, 30-32, p. 43 : « Ὡδ' οὖν ἡμεῖς λέγωμεν πρῶτον περὶ πάσης γενέσεως ἐπελθόντες· ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν. » (= Ainsi donc nous parlerons d'abord de toute génération. C'est, en effet, plus naturel de commencer par ce qui est commun avant de considérer les particularités de chaque chose). Cette analyse minutieuse du processus de la génération est fondamentale et servira de fondement à toute la *physique* aristotélicienne. Elle aboutit, en effet, à la détermination des principes de la substance sensible comme matière/sujet, forme et privation.

³ H. Carteron traduit ce mot par « lettré », dans le même sens nous traduirons ici μουσικός par "instruit", cf. M.A. BAILLY. *DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS. Rédigé Avec Le Concours de M.E. EGGER*. Sous la dir. de Gérard GRECO. Avec la coll. d'A. CHARBONNET, M. de WILDE et B. MARÉCHAL. 2020, « μουσικός »

⁴ ARISTOTE, *Physique* (I-IV), op. cit., 189b, 32-33, p. 43 : « Φαμέν γὰρ γίγνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἀπλᾶ λέγοντες ἢ τὰ συγχείμενα. »

⁵ Ibid., 190a, 1, p. 43 : « τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν. »

⁶ Ibid., 190a, 5-6, p. 43 : « οὐ μόνον λέγεται τότε γίγνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦδε. »

⁷ Ibid., 190a, 6-7, 43-44 : « οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο μουσικός. »

⁸ Ibid., 190a, 10-12, p. 44 : « ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικός γιγνόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντεθειμένον ὑπομένει. »

est le terme qui demeure inchangé et qui est le sujet de la génération, c'est cela qui constitue la conclusion de cette première recherche : « Dans toutes les choses qui sont engendrées, il faut quelque chose qui demeure toujours [par rapport à] ce qui est engendré »¹. Et Aristote précise que *le sujet* qui demeure est *un* par le nombre (ἀριθμῶ) mais non par l'espèce (εἶδει)². Ceci étant établi, Aristote opère une nouvelle distinction entre la génération de telle qualité (τόδε τι) et la génération au sens absolu (ἀπλῶς) qui est celle de la substance même³. C'est elle qui est le sujet qui demeure dans toutes les générations accidentelles⁴ et elle même ne peut être dite d'aucun autre sujet⁵. Mais s'il est vrai que la substance n'est dite d'aucun autre sujet, en revanche, dans la génération absolue elle vient elle aussi d'un certain sujet (ἐξ ὑποκειμένου τινός)⁶. Ce point délicat donne lieu à la détermination, par induction⁷, de l'existence d'un sujet (ὑποκείμενος) dans tout ce qui est soumis à la génération⁸ et à la détermination définitive du nombre des principes de la génération. Ils sont au nombre de deux si l'on considère le sujet et ce qui advient (la forme)⁹, mais ils sont aussi trois¹⁰ si l'on considère également le *contraire* (ἐναντίον) qu'est la privation de forme : « quand on dit, par exemple, l'instruit et le non-instruit, le chaud et le froid, l'harmonieux et le non-harmonieux¹¹ ». À ce point de la recherche on voit donc émerger les principes de la substance sensible que sont la *matière*, la *forme*, et

¹ Idem, *Physique (I-IV)*, op. cit., 190a, 13-15, p. 44 : « ἐξ ἀπάντων τῶν γιγνομένων [...] δεῖ τι αἰεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γενόμενον » ; la traduction de H. Carteron s'éloigne du texte à cet endroit et commet à la fin un contresens en prenant τὸ γενόμενον pour le sujet de la phrase. « on peut saisir, dans tous les cas de génération, [...] la nécessité [...] d'un certain sujet, *ce qui* est engendré ». Mais il est clair dans la suite du texte que, ce qui demeure c'est le sujet (par exemple l'*homme*) qui est distinct de ce qui est engendré (l'*instruit*). Aussi le sens est parfaitement rendu si l'on prend τὸ γενόμενον comme complément à l'accusatif de relation du verbe ὑποκεῖσθαι, ce qui correspond mieux, du reste, à la syntaxe de la phrase ; cf. E. RAGON et A. DAIN. *Grammaire Grecque*. J. de Gigord, 1988, p. 147.

² ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, op. cit., 190a, 15-16, p. 44 : « ἀριθμῶ ἐστὶν ἓν, ἀλλ' εἶδει γε οὐχ ἓν ».

³ Ibid., 190a, 32-33, p. 44 : « τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι, ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον » (= [Parmi les sens de la génération] il y a ce qui n'est pas engendré [absolument] mais *de telle manière*, alors que ce sont seulement les substances qui sont engendrées absolument).

⁴ Ibid., 190a, 33-34, p.44 : « καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίγνεται ὑποκειμένου τινός » (= en effet, la quantité, la qualité, la relation, le lieu et le temps n'adviennent qu'à partir d'un certain sujet.)

⁵ Ibid., 190a, 35-36, p. 44 : « διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα » (= c'est pourquoi seule la substance ne se dit d'aucun autre sujet mais tout le reste se dit [par rapport à elle]).

⁶ Ibid., 190b, 1-2, p. 45 : « καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινός γίγνεται » (les substances aussi et les autres êtres simples viennent d'un certain sujet).

⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN. *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis : Ad Codices Manuscriptos Exacta*. Romae : Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1884, cap. VII, Lect. XII, n. 10, p. 42 : « hic probat tantum per inductionem ».

⁸ ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, op. cit., 190b, 3-4, p. 45 : « Αἰεὶ γὰρ ἔστι ὁ ὑπόκειται, ἐξ οὗ τὸ γινόμενον ».

⁹ Ibid., 190b, 20, p. 45 : « ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς » (= car tout advient à partir d'un sujet et d'une forme).

¹⁰ Ibid., 190b, 29-30, p. 46 : « ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς ».

¹¹ Ibid., 190b, 31-32, p. 46 : « οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμοσμένον καὶ τὸ ἀνάρμοστον ».

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

son opposé, la *privation* (στέρησις). Aristote a d'ailleurs précisé que toutes choses engendrées est un composé (συνθετόν)¹ et que dans celui-ci seul le sujet et la forme sont principes substantiels tandis que la privation est accidentelle² mais il faut voir cela d'un peu plus près.

§ 2. Matière et privation : entre l'être et le non-être

Après avoir identifié le nombre des principes qui composent toute substance soumise à génération, Aristote commence par examiner, avec plus de précision et en procédant par analogie, le *sujet* du changement. C'est ce qui est « pour tout ce qui possède une forme, la matière (ἡ ὕλη), ce qui est sans forme (τὸ ἄμορφον ἔχει) » avant de recevoir la forme (πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν)³. Sa nature (φύσις) ne constitue pas une substance *une* (μία οὐσα) ni un étant en soi comme le singulier (τὸ τόδε τι) avant de recevoir une forme, mais elle est *une* comme principe (μία ἀρχή) et une unité selon la définition (ὁ λόγος)⁴. Cela sera un point d'achoppement pour Duns Scot et les pluralistes⁵. Aristote établit ensuite une distinction très nette entre *matière* et *privation*. Il reproche à certains auteurs, et à Platon notamment, de n'avoir pas su distinguer ces deux principes. La matière n'est pas un *non-être* par soi, comme l'est au contraire la *privation*. Si l'on peut dire que la matière est *non-être* (οὐκ ὄν) c'est seulement *par accident* (κατὰ συμβεβηχός), mais sa nature est autre que le *non-être* par soi (καθ' αὐτήν), comme l'est la *privation*. Au contraire, elle est « proche (ἐγγύς) [d'être] » et « en quelque manière substance (οὐσίαν πως) » alors que la privation n'est rien de tout cela⁶. Le statut ontologique de la matière comme "intermédiaire" entre l'être et le non-être fait l'objet de débats parmi les

¹ Ibid., 190b, 11-13, p. 45 : « δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μὲν τι γιγνόμενον, ἔστι δὲ τι ὃ τοῦτο γίγνεται » (= Il est clair à partir de ce que l'on a dit que tout [être] engendré est toujours composé, et il y a ce qui devient quelque chose et la chose qui est engendrée telle).

² Ibid., 190b, 17-20.26, p. 45-46 : « Φανερόν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρῶτων εἰσὶ καὶ γεγόνاسι μὴ κατὰ συμβεβηχός ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς. [...] ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηχός » (= Il est donc évident, s'il y a des causes et des principes des choses naturelles, à partir desquels elles existent et sont engendrées non par accident mais chacune comme on l'a dit, selon la substance, que tout est engendré à partir du sujet et de la forme [...] mais la privation et l'opposition de contraire sont accidents).

³ Ibid., 191a, 8-10, p. 46 : « Ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν [...] πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν ἢ ὕλην καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν ».

⁴ Ibid., 191a, 12-13, p. 46 : « Μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὐσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἥς ὁ λόγος » (= [La matière] est donc un principe *un* mais non comme une substance *une* ni comme un étant à la manière d'un *être ceci*, mais elle est *une* selon la définition).

⁵ cf. Introduction, p. 3.

⁶ ARISTOTE, *Physique* (I-IV), op. cit., 192a, 3-6, p. 49 : « Ὑλὴν καὶ στέρησιν ἑτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηχός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς » (= Nous disons que la matière et la privation sont des êtres distincts, et l'une est *non-être* par accident, tandis que la privation l'est *par soi*, et la matière est proche d'être, et en un sens même est, substance, tandis que la privation ne l'est pas du tout).

commentateurs. On distinguera une tendance, chez certains auteurs, à attribuer à la matière une certaine actualité¹ tandis que chez saint Thomas elle est bien définie comme étant *puissance* par essence². C'est cette distinction opérée ici par Aristote entre privation et matière, entre non-être par soi et non-être par accident, qui semble bien être la clé pour trancher ce débat en faveur de saint Thomas. La matière est *proche d'être* non en tant qu'elle possède une actualité mais en tant qu'elle est justement *puissance d'être* et non *privation d'être par soi*. Il suffit qu'elle soit puissance. Aristote énonce ensuite sa définition de la matière de façon encore plus explicite : « J'appelle matière le premier sujet pour chaque chose, à partir duquel est engendré quelque chose d'immanent (τι ἐνυπάρχοντος), non de manière accidentelle³ ». Il s'agit bien du sujet premier, réceptacle d'une forme et donnant lieu à une génération substantielle, ce n'est pas le sujet au sens de la substance pour les accidents, d'où la précision (τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός).

§ 3. L'unité substantielle : unité de puissance et d'acte

La recherche de la cause de l'unité substantielle fait ensuite l'objet d'une double recherche. La difficulté se pose d'abord au sujet d'une chose dont on ne voit pas, de prime abord, la composition, de ce qui fait, par exemple, de l'homme, un être *un*, comme composé. La recherche portera d'abord sur la cause qui donne à la matière sa détermination spécifique⁴. Dans les composés, la cause de l'être n'est rien d'autre que la forme substantielle : « Ce qui est objet de la recherche c'est donc la cause de la matière (τὸ αἴτιον τῆς ὕλης) et cela c'est la forme, l'être essentiel (τὸ τί ἐστίν) et c'est cela la substance⁵ ». Cette dénomination de la forme comme *cause de la matière* est fondamentale pour comprendre le rôle de la forme substantielle dans

¹ Ghislain-Marie GRANGE. *La Matière Première Chez Saint Thomas d'Aquin*. Revue Thomiste. Paris : Parole et silence, 2020, p. 39-46.

² Idem, *La Matière Première Chez Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 47-50 : « La définition de la matière en elle-même est d'être en puissance à l'acte substantiel [...]. La matière première s'identifie donc à sa puissance, et ceci au sens où elle est principe dans le genre de la substance » ; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Com. in Physic.* Op. cit., lib. 1, l. 15, n. 3, p. 52 : « potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non igitur potentia materiae est aliqua proprietas addita super essentiam eius ; sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale. »

³ ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, op. cit., 192a, 31, p. 50 : « λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐχάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός ».

⁴ Idem, « Métaphysiques (Bekker) », op. cit., 1041b, 4-5 : « οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τὰδε τὰδε [...]. Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὲ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν. » (= Comme poser la question qu'est-ce que l'homme c'est se demander par quoi il est simple mais sans distinguer qu'il y a ceci et cela. Puisqu'il faut qu'il y ait ce qui possède l'être et ce en quoi il est reçu, il est évident qu'il faille chercher à propos de la matière, par quoi elle est *un ceci*).

⁵ Ibid., 1041b, 7-9 : « Ὡστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. » (= De sorte que c'est la cause de la matière que l'on recherche et cela c'est la forme, ce par quoi quelque chose est. Et cela c'est la substance).

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

son union à la matière¹. Ainsi le principe d'union et d'unité du tout composé est la substance formelle qui est la cause première de l'être pour chaque chose (αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)². D'autre part, la recherche de la cause de l'unité substantielle doit aussi rendre compte de ce qui fait l'unité de la définition. La définition est l'énoncé de la forme et de la matière exprimées sous la forme logique du genre et de la différence spécifique qui en fait également un tout composé de parties. Qu'elle est donc la cause de son unité ? C'est le même mode d'interrogation qu'il faut suivre et il peut donc être appliqué à tous :

« Quelle est la cause de l'unité ? En effet, de tout ce dont il y a pluralité de parties et qui n'est pas comme un simple amas mais qui est comme un tout au-delà de la somme de ses parties, il y a une certaine cause [...] Qu'est-ce donc qui fait de l'homme une unité³ ? »

La réponse est l'unité de la puissance et de l'acte, de la matière et de sa forme substantielle⁴. Et Aristote conclut ainsi :

« Comme on l'a dit, la matière dernière et la forme sont une seule et même chose, en puissance d'un côté, en acte de l'autre ; de sorte que c'est la même chose que de chercher quelle est la cause de l'unité et ce qu'est l'être de l'un. Chaque chose, en effet, est une, et ce qui est à la fois en puissance et en acte est une sorte d'unité⁵. ».

L'unité substantielle résulte donc de l'union de l'acte et de la puissance dans un même être composé de ses deux principes. Si la forme est acte et la matière puissance, on voit mal comment insérer dans les composés hylémorphiques une forme substantielle supplémentaire sans par le même coup créer un double composé l'un substantiel et l'autre accidentel selon le mode de l'unité de deux actes juxtaposés (la substance et l'accident). En effet, la seule forme qui peut s'ajouter à une substance en acte est la forme accidentelle par définition. Par ailleurs, il faut noter dans le texte précédent l'expression de matière *dernière* (ἡ ἐσχάτη ὕλη) utilisée par Aristote. Cet adjectif (ἐσχάτη, dernière) laisse supposer l'existence d'un ordre entre la

¹ Ce sera un point déterminant dans l'exposé de saint Thomas pour montrer la dépendance de la matière prochaine vis-à-vis de la forme substantielle ultime quand Richard verra au contraire la matière prochaine comme une matière déjà informée par une forme imparfaite.

² Ibid., 1041b, 11-12.27-28 : « Ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν, [ἀν] μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβὴ [...] Οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι » (= Puisque le composé de quelque chose est un comme le *tout*, non comme un amas mais comme la syllabe, c'est la substance qui en est la [cause], car c'est la cause première de l'être).

³ Ibid., 1045a, 8-11.14 : « τί αἴτιον τοῦ ἐν εἶναι. Πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἶον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μέρη, ἔστι τι αἴτιον, [...] Τί οὖν ἐστὶν ὁ ποιεῖ ἐν τὸν ἄνθρωπον ».

⁴ Ibid., 1045a, 23-25 : « εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκ ἐστὶ ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον » (= S'il y a, comme on l'a dit, la matière d'une part et la forme de l'autre, et que l'une est puissance l'autre est acte il n'y a plus de difficulté dans cette recherche [de l'unité]).

⁵ Ibid., 1045b, 18-21 : « Ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν, καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, ὥστε ὁμοίον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνός τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι. ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἐν πῶς ἐστίν ».

matière *première* et une matière qualifiée de *dernière*. Cela pose la question de leur principe de hiérarchisation et de distinction. La forme s'unirait-elle à une matière *dernière* (déjà organisée par une forme antérieure ?) ou s'unit-elle directement à la matière *première* ? La question se pose avec acuité dans le cas de l'union de l'âme et du corps organique dans le composé humain. C'est ce que l'étude de la psychologie aristotélicienne va permettre d'éclaircir.

1.1.3. La psychologie aristotélicienne : le *Περὶ Ψυχῆς*

§ 1. La définition de l'âme comme acte (*ἐντελέχεια*)

Au chapitre 1 du livre II de son traité *De l'Âme*, Aristote expose, en la justifiant, sa définition de l'âme. Il commence par rappeler le genre qu'est la substance et sa composition en matière et forme, puissance et acte¹. Le rappel du genre premier de l'être, la substance (*οὐσία*), permet à Aristote de considérer ensuite les différentes substances qui s'offrent à notre expérience commune et en particulier les corps naturels², parmi lesquels certains ont la vie et d'autres ne l'ont pas³. Les corps doués de la vie sont donc des substances parmi les corps naturels⁴ et, pour cette raison, ils sont également des composés (*συνθέτη*)⁵ de matière et de forme. De plus, puisque le corps peut être de telle façon et d'une autre, c'est-à-dire qu'il peut posséder la vie ou pas, le corps n'est évidemment pas l'âme (qui est précisément ce principe vital – donc un certain acte – dans le corps)⁶. À ce titre, le corps apparaît davantage comme le sujet (*ὑποκείμενον*) et la matière (*ὕλη*)⁷. L'âme (*ἡ ψυχὴ*), au contraire, sera plutôt substance au sens de forme, elle est la forme d'un corps naturel en puissance à la vie⁸. Puisque la forme est acte (*ἐντελέχεια*), l'âme est l'acte de ce corps bien spécifique qu'est le vivant. Aristote distingue ensuite deux manières d'être acte. Il y a l'action elle-même en exercice (la considération, *τὸ θεωρεῖν*) et la puissance à l'origine de cette action (la science, *ἡ ἐπιστήμη*) qui est l'acte premier capable

¹ ARISTOTE. « *Περὶ Ψυχῆς* ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831, II, 1, 412a 5-10 : « Λέγομεν δὲ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἥδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια... » (= « Nous disons donc que la substance est un certain genre *un* pour les êtres et que celle-ci est, d'une part, comme la matière, qui par soi n'est pas un être ceci (τόδε τι), d'autre part, [la substance est] forme et espèce, selon laquelle on a déjà affaire à un être ceci (τόδε τι), et enfin il y a ce qui est le composé. La matière est puissance (δύναμις), la forme est acte (ἐντελέχεια) »).

² Ibid., 412a11-12 : « Οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά ».

³ Ibid., 412a13 : « Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δ' οὐκ ἔχει ».

⁴ Ibid., 412a15 : « Ὡστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη ».

⁵ Ibid., 412a16 : « οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη ».

⁶ Ibid., « Ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχὴ ».

⁷ Ibid., 412a17-19 : « οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. »

⁸ Ibid., 412a19-20 : « Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

d'exercer à tout moment cette action¹. L'âme est donc, en ce sens, l'acte premier d'un corps ayant la vie en puissance².

§ 2. L'unité de l'âme et du corps

La question de l'unité de l'âme et du corps doit ensuite être bien posée et Aristote écarte certaines apories à ce sujet :

« C'est pourquoi il ne faut pas non plus chercher si l'âme et le corps sont *un* comme on ne doit pas le faire non plus pour la cire et la figure ou de façon générale pour la matière de chaque chose avec ce qui n'est pas la matière. En effet, l'*un* et l'*être* se disent de plusieurs manières, mais ce qui est principal c'est l'acte (έντελέχεια)³. »

La question de l'unité de la matière et de ce qui n'est pas la matière, c'est-à-dire la forme, risque d'être mal posée si l'on ne voit pas qu'il s'agit d'une unité d'acte et de puissance. Aristote ne veut pas dire que la recherche de l'unité n'a pas sa place mais qu'il ne faut pas poser la question sans tenir compte de l'analogie des mots *un* et *être*. En donnant l'exemple de la cire et de la figure, Aristote montre qu'il n'y a pas de cire en soi sans les dimensions et la configuration immédiatement inhérente à ce corps inanimé. La configuration spatiale est comme l'âme de la cire, c'est sa forme. C'est du reste ce qu'Aristote va expliquer au sujet de l'âme qui est comme la définition ou l'être essentiel du corps animé :

« [L'âme] est essence selon la définition (κατὰ τὸν λόγον), elle est l'être essentiel (τὸ τί ᾗν εἶναι) pour un tel corps, comme ce serait le cas si un outil, comme la hache, était un corps naturel. L'être de la hache c'est son essence, c'est son âme. Si celle-ci était séparée il n'y aurait plus de hache sinon par homonymie, mais on parle d'une hache ici. Ce n'est pas de ce genre de corps que l'âme est l'être essentiel (τὸ τί ᾗν εἶναι) et la définition (ὁ λόγος) mais des corps naturels qui ont un principe de mouvement et de repos en eux-mêmes⁴. »

L'exemple de la hache est plus significatif qu'il n'y paraît. La hache est un artefact dont la matière et la forme n'ont pas une union substantielle mais seulement accidentelle. Pourtant, l'analogie vaut en tant que la hache n'a pas d'existence si on prive la matière d'une telle forme. Aristote précise que l'exemple est limité car ici

¹ Ibid., 412a22-23 : « Αὐτὴ δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. Φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη. »

² Ibid., 412a27-28 « Διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. »

³ Ibid., 412b6-9 : « Διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχεια ἐστὶν. »

⁴ Ibid., 412b10-15 : « οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. Τοῦτο δὲ τὸ τί ᾗν εἶναι τῷ τοιῷδὲ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ᾗν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ᾗν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ᾗν, ἀλλ' ἡ ὁμωνύμως, νῦν δ' ἔστι πέλεκυς. Οὐ γὰρ τοιοῦτου σώματος τὸ τί ᾗν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιοῦδὲ, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ. »

on ne parle pas d'un être naturel, c'est-à-dire que dans le cas de l'union du corps et de l'âme on est bien dans le cas du rapport d'une matière à une forme *substantielle*. L'exemple de l'œil, bien connu des médiévaux est aussi fort éclairant :

« Si, en effet, l'œil était un animal, son âme serait la vue. C'est bien cela qui est l'essence de l'œil, selon sa définition, tandis que l'œil est la matière (ὕλη) de la vue. Si on enlève [la vue] il n'y a plus d'œil, sauf de façon homonyme, comme l'œil en pierre ou en peinture¹. »

On peut appliquer ce raisonnement au corps sensible tout entier dont l'âme est la forme² :

« Ce n'est pas ce qui est privé de l'âme qui est l'étant en puissance à la vie de cette manière mais ce qui possède [une âme]. Ainsi la semence et le fruit ne sont qu'en puissance de tels corps. De sorte que, de même que dans le cas de l'action de couper et de la vision, la veille est acte (ἐντελέχεια), quant à la vue elle est puissance de l'organe tout comme l'âme [est puissance de la veille]. Or le corps est un étant en puissance. Mais de même que l'œil c'est la pupille et la vue ainsi l'animal c'est l'âme et le corps ; il est donc clair que l'âme n'est pas séparée du corps³. »

Trois affirmations importantes sont à retenir ici. Le corps sans l'âme n'est pas ce qui est en puissance à la vie mais c'est ce qui possède déjà une âme qui l'est. De plus, l'animal (ζῷον) est corps et âme inséparablement. L'âme est donc à la fois un acte, l'acte premier du corps, et elle est, comme acte premier, en puissance à d'autres actes ou actions comme l'état de veille (ἐγρήγορις) mentionné ici par Aristote. L'âme n'est pas séparée du corps en tant qu'elle est son acte, mais si effectivement elle s'en sépare ce n'est plus un corps organique sinon par homonymie. Il y a pourtant une partie de l'âme qui est séparée de tout organe corporel : l'intellect. C'est ce que semble déjà évoquer Aristote à cet endroit : « Mais rien n'empêche que certaines [parties] soient [séparées] si elles ne sont l'entéléchie d'aucun corps⁴. » La séparation de l'intellect est à bien comprendre pour ne pas se méprendre ensuite sur l'unité du composé humain dont l'intellect est, par assimilation de l'âme à sa plus haute faculté, comme la forme substantielle.

¹ Ibid., 412b18-21 : « Εἰ γὰρ ᾗν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ᾗν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἥς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος. »

² Ibid., 412b22-25 « Δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ᾗ τοιοῦτον. » (= Il faut donc rapporter [ce qui a lieu pour] la partie au tout du corps vivant. Il y a en effet analogie de la partie [de la sensation] à la partie [qu'est l'organe sensible] comme du tout de la sensation au tout qu'est le corps sensible en tant que tel).

³ Ibid., 412b25-413a3 : « Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. 11 Ὡς μὲν οὖν ἡ τμήσις καὶ ἡ ὅρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορις ἐντελέχεια, 413a ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, ἀνακεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῶν. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. »

⁴ Ibid., 413a6-7 : « Οὐ μὴν ἀλλ' ἐνία γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. »

§ 3. La nature séparée de l'intellect

« J'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit »¹. Au chapitre IV et V du livre III du *Περὶ Ψυχῆς*, Aristote étudie de façon concise et extrêmement dense la question de la nature de l'intellect². On pourra remarquer qu'Aristote situe d'emblée cette recherche sur le terrain de l'étude de l'âme humaine et il s'agit pour lui de rendre compte de « cette partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et réfléchit »³. Pour bien identifier la nature de l'intellect comme puissance de l'âme Aristote établit d'abord une analogie avec la faculté de connaissance sensible : « L'intellect est par rapport aux intelligibles comme le sens par rapport aux sensibles »⁴, ceci pour traduire le caractère passible de l'intellect vis-à-vis des intelligibles⁵ mais aussi sa capacité à les recevoir⁶. Et pour pouvoir être en puissance à tous les intelligibles⁷, sa nature ne doit être rien d'autre que puissance⁸ et être totalement incorporelle, sans organe associé et, par conséquent, séparée (*χωριστός*)⁹. La séparation dont il est question est celle de l'intellect avec tout organe *corporel* mais il est bien une partie de l'âme humaine, une puissance de l'âme individuelle¹⁰. En tant que pure puissance aux intelligibles l'intellect est le *lieu des Idées* (*τόπον εἰδῶν*) et Aristote précise qu'il s'agit bien des *Idées* non pas en acte mais en puissance¹¹. La distinction que fait Aristote de l'âme et de sa partie *noétique* (*νοητική*)¹² et ce qu'a déjà

¹ Idem, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., Γ, 4, « λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ » ; traduction : ARISTOTE. *De l'Âme*. Trad. par J. TRICOT. Paris : J. Vrin, 1947, III, 4, p. 175.

² Ce texte a posé d'épineux problèmes à la tradition des commentateurs d'Aristote spécialement au sujet de la nature de la séparation de l'intellect : François-Xavier PUTALLAZ. « Notes Philosophiques ». In : *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. L'Âme Humaine. Ia Q.75-83*. Paris : Cerf, 2018, p. 706.

³ ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., Γ, 4 : « Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ ».

⁴ Idem, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a17 : « ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. » SAINT THOMAS D'AQUIN. *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de Anima commentarium*. Sous la dir. d'op P.F. ANGELI M. PIROTTA. Taurini : Marietti, 1925, n° 675.

⁵ ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a14 : « πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ » ; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Com. De Anima*, op. cit., n° 676.

⁶ ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a15 : « δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν ».

⁷ Ibid., 429a18 : « ἐπεὶ πάντα νοεῖ ».

⁸ Idem, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a, 21-22 : « ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός » ; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Com. De Anima*, op. cit., n° 680-682.

⁹ Cette idée de *séparation* a fait l'objet de débats chez les commentateurs, débats dont nous ne pouvons pas reprendre ici toutes les subtilités cf. PUTALLAZ, « Notes Philosophiques », op. cit., p. 698-712

¹⁰ ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a24 : « διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλόγον αὐτὸν τῷ σώματι » et 429b5 : « τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὃ δὲ χωριστός. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Com. De Anima*, op. cit., III, lectio 7, n° 689-691 ; cf. PUTALLAZ, « Notes Philosophiques », op. cit., p. 706ss.

¹¹ ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a25ss : « Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Com. De Anima*, op. cit., n° 686.

¹² ARISTOTE, « Περὶ Ψυχῆς », op. cit., 429a, 28-29 : « πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. »

dit Aristote au sujet de l'âme doit suffire pour montrer que cette séparabilité de l'intellect touche à sa nature propre comme partie de l'âme à laquelle il appartient comme puissance. L'âme n'étant pas séparable du corps, l'intellect comme partie de l'âme est bien entéléchie de l'entéléchie, mais l'acte premier reste l'âme¹.

1.2. L'héritage aristotélicien dans l'école franciscaine

L'hylémorphisme aristotélicien et son application spécifique au composé humain sont repris à des degrés divers par les théologiens médiévaux à partir du XIII^e siècle. Cela pose la question de l'interprétation d'Aristote dans les différentes écoles et tout spécialement dans l'école franciscaine.

1.2.1. Matière et forme chez Mediavilla

Richard de Mediavilla expose sa conception de la forme substantielle et de la matière première à l'article 2 de la *Question Disputée 6* qui s'intitule « Est-ce que la substance de l'ange est composée de matière et de forme² ? ». Dans cet article Richard prend le temps de donner, en les justifiant, ses définitions de la forme comme acte et de la matière comme *nature potentielle*.

§ 1. La forme substantielle

Voici la manière dont il expose sa conception de la forme substantielle :

« Je dis donc que la forme substantielle dont la nature est de parfaire la matière est un acte dont la nature est d'être *reçu en autre chose* et de donner à ce en quoi il est reçu l'être de manière absolue (*esse simpliciter*). "Acte" s'entend ici par différence avec [le terme] "puissance" ; "ce dont la nature est d'être reçu dans un autre" s'entend par différence avec l'acte qui n'est pas par nature reçu dans un autre, ce qui est le cas de l'acte qui ne complète pas une nature potentielle. "Donner à ce en quoi il est reçu l'être de manière absolue" est mis ici par distinction avec l'acte accidentel qui ne donne pas à ce en quoi il est reçu l'être de manière absolue mais l'être de manière relative (*esse secundum quid*)³. »

¹ Établir rigoureusement la distinction aristotélicienne entre intellect agent et intellect possible dépasserait le cadre de cette étude, il suffit pour nous de voir que la puissance intellectuelle, même séparée de tout organe corporel, reste une puissance de l'âme qui, elle, est unie au corps, la séparation en acte n'a lieu qu'au moment de la mort, donc au moment où le composé humain a perdu son unité substantielle.

² Alain BOUREAU. « Introduction Générale ». In : RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées, Introduction générale, 1-8. Le Premier Principe, l'individuation*. T. I. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. 210 : « Utrum substantia angeli sit composita ex materia et forma ».

³ Ibid., p. 228 : « Dico ergo quod forma substantialis nata perficere materiam est actus natus recipi in alio et dare illi in quo recipitur esse simpliciter. "Actus" dicitur ad differentiam portentie. "Natus recipi in alio" ponitur ibi ad differentiam actus qui non est natus recipi in alio, cuius modi est

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

Richard s'appuie sur Aristote pour justifier cette définition de la forme comme acte¹ et il a recouru au traité du *De Generatione* pour justifier que la forme donne l'être de façon absolue². Cette définition de la forme substantielle semble bien répondre à la définition aristotélicienne classique dans son rapport à la matière (*nata perficere materiam*) mais elle est aussi présentée de manière originale par un *propre* ("être reçu dans un autre"). Elle n'est pas définie à strictement parler comme *principe* de la substance sensible mais elle est bien décrite comme celle qui communique l'*esse* de manière absolue par différence avec ce qui ne donne que l'*esse secundum quid*, autrement dit, la forme accidentelle.

§ 2. La matière première

Pour le concept de la matière première, Richard procède de manière similaire en donnant d'abord une définition dont il justifie ensuite chaque terme :

« La matière est une nature potentielle faite pour recevoir en soi autre chose par quoi elle obtient l'être de façon absolue (*esse simpliciter*). Et elle est dite : "nature potentielle" par différence avec l'acte ; "faite pour recevoir en soi autre chose" pour montrer la différence entre la possibilité de la matière et la possibilité de la forme, car la possibilité de la forme consiste en ce qu'elle peut être reçue dans un autre, alors que la possibilité de la matière consiste en ce qu'elle peut recevoir un autre. Et on pose ici "par quoi elle obtient l'être de façon absolue" par différence avec le *sujet* qui est en puissance à recevoir en lui autre chose, non par quoi il obtient l'être de façon absolue mais par quoi il obtient l'être relativement (*esse secundum quid*)³. »

La matière est définie par le terme *natura potentialis*. Richard semble vouloir simplement l'opposer par là à ce qui est en *acte* et il est difficile à ce point de voir toutes les implications de ce terme de "nature potentielle". Il s'efforce d'établir un parallèle entre la forme et la matière par le biais du terme générique de *possibilitas* pour montrer l'opposition entre ces deux termes. La forme est apte à être reçue tandis que la matière est une capacité à recevoir. La différence entre la matière et le

actus qui non est natus perficere potentialem naturam. "Dare illi in quo recipitur esse simpliciter" ponitur ibi ad differentiam actus accidentalis qui non dat illi in quo recipitur esse simpliciter, sed esse secundum quid. [...]. »

¹ Ibid., p. 228-230 : « Quod autem forma substantialis sit actus, hoc probatur per Philosophum, qui in pluribus locis vocat eam "endeliciam" [sic], id est actum ».

² Ibid., p. 230 : « Quod autem illi in quo recipitur det esse simpliciter, hoc probatur per Philosophum I *De generatione*, qui dicit quod generatio que terminatur ad formam substantialem est generatio simpliciter ».

³ Ibid., p. 230 : « Materia autem est natura potentialis nata in se recipere aliud quo esse simpliciter sortiatur. Et dicitur "natura potentialis" ad differentiam actus, et dicitur "nata in se recipere aliud" ad ostendendum differentiam inter possibilitatem materie et possibilitatem forme, quia possibilitas forme consistit in posse recipi in alio, possibilitas autem materia consistit in posse recipere aliud. Et ponitur ibi "quo esse simpliciter sortiatur" ad differentiam subiecti quod est in potentia ad recipiendum in se aliud, non quo esse simpliciter sortiatur, sed quo sortiatur esse secundum quid ».

sujet (*subjectum*) est établie par la différence d'*esse* que reçoivent l'une et l'autre. Le sujet ne reçoit qu'un *esse secundum quid*, il est sujet pour des accidents, tandis que la matière reçoit l'*esse* au sens absolu. Cette définition de la matière semble donc satisfaisante mais la terminologie de *natura potentialis* suscite tout de même quelques remarques.

§ 3. Le terme original de *natura potentialis*

L'expression bien spécifique de "nature potentielle" (*natura potentialis*) pour définir la matière amène un certain lot de questions. L'usage de ce terme est d'autant plus frappant que pour justifier cette définition Richard s'appuie sur un passage des *Métaphysiques* d'Aristote où il peut pourtant lire le terme *potentia*¹. Richard a donc conscience de l'originalité de cette terminologie qu'il justifie par la tradition philosophique et dont il tente d'éclaircir le sens :

« Et il y a beaucoup d'autorités, parmi les saints et les philosophes, que l'on voit appeler la matière "nature potentielle" (*natura potentialis*), par quoi il faut sans doute comprendre que la matière dit un degré infime et indéterminé d'entité à qui n'appartient pas d'acte d'être (*actus essendi*) par soi, à tout le moins de manière naturelle, ni d'acte de mouvoir (*actus movendi*) notre intellect par soi, et il ne lui appartient même pas par soi une quelconque action réelle extérieure (*actio realis exterior*). Et c'est pourquoi elle est appelée par les saints et les philosophes *nature potentielle*, et non pas parce qu'elle importe une pure possibilité (*puram possibilitatem importet*)². »

Ce "degré infime d'entité" et cet emploi de l'expression "nature potentielle" au lieu du simple mot *potentia* ouvre donc une brèche dont nous verrons l'aboutissement dans l'*aliquid positivum* de Duns Scot. Il est pourtant difficile de dire que Richard fait de la matière première quelque chose en acte quand il précise lui-même qu'elle en est privée. Peut-être que cette manière d'énumérer les formes d'actes dont elle est justement privée lui donne comme une consistance et une position dans l'être que l'expression plus juste de *principe de la substance* permet d'éviter ? Un principe entendu en ce sens n'est rien en dehors de ce dont il est le principe³ et c'est précisément ce qu'est la matière. Tout comme la forme d'ailleurs, qui bien qu'elle

¹ Ibid., p. 230 : « Quod autem materia sit natura potentialis, hoc patet per Philosophum, qui in pluribus locis vocat eam potentiam. Et IX *Metaphysice* dicitur quod : "Materia potentia est donec veniat speciem; quando vero in actu est, tunc est in specie" ».

² Ibid., p. 230-232 : « Multe autem sunt auctoritates sanctorum et philosophorum que videntur materiam naturam potentialem vocare, que forte ita intelligi debent quod materia dicit infimum gradum entitatis et indeterminatum cui non competit actus essendi per se, saltem naturaliter, nec actus movendi intellectum nostrum per se, nec etiam sibi competit per se aliqua actio realis exterior. Et ideo forte a sanctis et philosophis natura potentialis vocatur, et non quia puram possibilitatem importet. »

³ Michel BASTIT. « Revue Thomiste ». In : *Revue Thomiste* CVIII.III (juill. 2008), p. 403-422, p. 421-422.

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

communiquant l'acte d'être n'existe pas en dehors de ce dont elle est la forme, elle n'est pas un acte séparé mais l'acte de cette matière. Le terme *natura* semble donc trop fort ici dans la mesure où il désigne normalement pour Aristote la quiddité d'un être naturel. Mais il semble que Richard veuille par-là distinguer la matière de ce qui est puissance pure (*pura possibilitas*), c'est-à-dire puissance dans un sens plus général que la matière (toute matière est puissance mais toute puissance n'est pas matière). Cette première approche par les définitions reste donc insuffisante à ce stade. La définition de la matière, ici la matière première, et de la forme sont originales dans leur formulation mais sans que l'on puisse déceler de réelle divergence avec la doctrine d'Aristote : "La matière est puissance, la forme est acte", semble dire Richard.

1.2.2. La matière chez Duns Scot

Pour mieux situer la doctrine de Mediavilla sur la matière, il n'est pas inutile de la mettre en perspective avec celle d'un auteur plus tardif. Duns Scot va plus loin et nous permettra de mieux saisir la spécificité de la position médiavillienne.

§ 1. L'existence de la matière première

À la distinction XII de sa *Lectura* sur le 2^e livre des *Sentences*, Jean Duns Scot analyse la *matière première*. Il formule plus exactement cette question de la manière suivante : « Est-ce que dans la substance générable et corruptible il existe une certaine entité positive, distincte de la forme, que l'on dit être la matière¹ ? ». En d'autres termes, il s'intéresse à la position même de la matière comme principe de la substance sensible distinct à côté de la forme. Cette question est l'occasion pour lui de donner son enseignement sur la matière comme *entitas positiva*. Duns Scot structure sa réponse en trois temps : « Autour de cette question trois points sont à clarifier : d'abord que la matière existe, ensuite quel est son type d'*esse* et quel *étant* elle constitue, et troisièmement si elle est réellement différente de la forme² ». Duns Scot établit l'existence de la matière en s'appuyant sur les passages classiques tirés de l'œuvre d'Aristote³, elle est le sujet du changement substantiel dans la génération, comme ce qui demeure entre les formes qu'elle reçoit⁴. Cependant à cet endroit, Scot

¹ JEAN DUNS SCOT. « *Lectura in Librum Secundum Sententiarum. d. 7-44* ». In : *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia. Iussu et Auctoritate Rmi P. Hermann Schälück*. T. XIX. Civitas Vaticana : Typis Vaticanis, 1993, p. 69 : « *Utrum in substantia generabili et corruptibili sit aliqua entitas positiva distincta a forma quæ dicatur esse materia* ».

² Ibid., p. 71 : « *Circa istam quæstionem tria concurrunt declaranda : primo quod materia est, secundo quale esse habeat et quale ens sit, et tertio quod realiter sit a forma diversa* ».

³ Ibid., p. 72-73 : « *Hæc est ratio Philosophi I Physicorum, I De Generatione et XII Metaphysicæ cap. 1, et alibi pluries* ».

⁴ Ibid., p. 72 : « *oportet in generatione quod generans transmutet aliquid a forma in formam, manens idem sub utraque ; illud dicitur esse materia* ».

réfute également l'opinion selon laquelle la matière n'est pas « une réalité absolue (*realitas absoluta*)¹ » distincte de la forme. Bien sûr, la matière est un principe réel distinct de la forme, mais doit-on dire pour autant qu'elle est une « réalité absolue » ? C'est toute l'ambiguïté de la compréhension scotiste de la matière comme principe.

§ 2. La matière comme *ens in potentia*

Le deuxième point permet d'y voir un peu plus clair sur cette question. La matière est bien selon Scot « *ens in potentia*² » mais dans un sens que Scot établit ici par la distinction suivante :

« une chose peut être dite en puissance de deux manières : d'une première façon parce que c'est le terme d'une puissance, comme ce *vers quoi* il y a puissance, et cela c'est ce que l'on dit être en puissance *objective* (comme [...] la blancheur qui doit être engendrée), d'une autre façon, on dit que quelque chose est en puissance comme sujet de puissance, c'est-à-dire ce *en quoi* il y a puissance, – et c'est ce que l'on dit être en puissance *subjective*, ce qui est en puissance à autre chose qui pourtant n'est pas encore achevé (comme la surface à blanchir) »³.

Il écarte le premier sens qui, attribué à la matière, équivaut à en faire un non-étant⁴. En effet, si la matière est "en puissance" comme "ce qui doit advenir", elle n'est pas. Il rattache donc la matière au second sens de l'être *en puissance* :

« [La matière] est donc *étant en puissance* de la deuxième manière, comme un être positif (*ens positivum*), fait pour recevoir un acte et elle est *étant en puissance* à tous les actes qu'elle peut recevoir. Et ainsi elle est davantage en puissance que ne l'est le sujet pour les accidents parce qu'il y a moins d'actualité en elle et qu'elle est capable de plus d'actualité⁵ ».

Duns Scot semble bien par là écarter la définition de la matière comme *potentia tantum*, il la place du côté de ce qu'il nomme le *subjectum potentiae*. Elle est donc un *sujet*. Cela, en ferait donc une réalité en acte. Duns Scot est peut-être confronté à cette difficulté par un objectant auquel il répond :

« Mais si tu cherches [à savoir] si [la matière] doit être dite *acte* ou non,

¹ Ibid., p. 77-78 : « Opinatur quod materia non est alia realitas absoluta a forma ».

² Ibid., p. 80 : « Ex his autem apparet quale "ens in potentia" sit materia et quomodo materia dicitur ens in potentia ».

³ Ibid., p. 80 : « Nam aliquid dicitur esse in potentia dupliciter : uno modo, quia est terminus potentiae, sive ad quod est potentia, – et istud dicitur esse in potentia objective (sicut [...] albedo generanda) ; alio modo, dicitur aliquid esse in potentia ut subiectum potentiae sive in quo est potentia, – et sic dicitur aliquid esse in potentia subjective, qui est in potentia ad aliud, quo tamen nondum perficitur (ut superficies dealbanda) ».

⁴ Ibid., p. 80 : « Qui dicunt materiam esse ens in potentia primo modo, dicunt eam simpliciter esse non-ens, nec videntur aliquo modo salvare intentionem Aristotelis ».

⁵ Ibid., p. 82 : « Est igitur ens in potentia secundo modo, sicut aliquod ens positivum, quod natum est recipere actum et est ens in potentia ad omnes actus quos potest recipere. Et sic est magis ens in potentia quam subiectum accidentis, quia minus in se habens actualitatis et maioris actualitatis capax ».

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

je dis que je ne veux pas me disputer sur les mots. Si, en effet, l'acte se dit d'"agir", alors elle n'est pas acte. Mais je dis que la matière est une véritable réalité (*realitas vera*), qui avec la réalité de la forme fait *un* (*facit unum*). D'où si *acte* et *puissance* sont pris en tant qu'ils divisent l'être, est dit acte, de cette manière, tout ce qui possède son entité en dehors de ce qui est sa cause, – et ainsi la matière, puisqu'elle est principe et cause de la chose, est dite étant en acte (*ens actu*); mais si la *puissance* est prise comme principe distinct de l'acte qui informe, ainsi la matière est dite être puissance [...] : l'acte se distingue ainsi de ce qui reçoit l'acte, – et ainsi la matière n'est pas acte car elle est un principe qui reçoit un acte; un tel principe doit être dépourvu (*denudatum*) de tout acte¹. ».

Ceci constitue la doctrine, pour le moins ambiguë, de Scot sur la matière. Dépourvue de tout acte elle est cependant une réalité positive identifiable à un sujet et peut même être appelée "étant en acte" (*ens in actu*) dans la division de l'être en puissance et acte. Scot doit cependant faire face aux opinions contraires qu'il examine avec soin.

§ 3. La matière comme une certaine entité (*entitas aliqua*)

La première opinion peut-être attribuée à saint Thomas² :

« Si la matière a une entité propre et n'est pas purement en puissance, alors la matière est posée comme un sujet tel que les anciens l'ont posé, c'est-à-dire un *étant en acte* [...] ainsi en posant la matière comme quelque chose de positif (*aliquid positivum*), et non pas pure *étant en puissance* on ne peut rendre compte de la génération³. »

Sa réponse générale aux opinions contraires permet de saisir sans équivoque possible la doctrine énoncée plus haut :

« Je réponds que si la matière possède les propriétés que l'on a dites, [selon la doctrine du] Philosophe, et même qu'elle est inengendrabile et incorruptible, elle n'est pas seulement *étant en puissance* à la façon du terme de la puissance [...] et ainsi en puissance à recevoir son *esse* propre d'un agent, mais elle est puissance réceptive et une certaine entité (*aliqua entitas*) dans laquelle est fondée la notion de puissance réceptive par

¹ Ibid., p. 82 : « Si autem quæras an debeat dici actus aut non, dico quod nolo de nomine disputare. Si enim actus dicatur ab "agere", sic non est actus. Sed dico quod materia est aliqua realitas vera, quæ cum realitate formæ facit unum. Unde si actus et potentia accipiuntur prout dividunt ens, sic actus dicitur omne illud quod habet entitatem suam extra causam suam, – et sic materia, cum sit principium et causa rei, dicitur ens in actu; si autem accipiatur potentia ut est principium distinctum contra actum informantem, – sic materia dicitur esse potentia [...] : sic enim actus distinguitur contra illud quod recipit actum, – et sic materia non est actus, quia est principium receptivum actus; tale autem oportet esse denudatum ab omni actu ».

² Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN. *Summa Theologiae*. Roma : Editiones Paulinae, 1962, I^a, q. 66, art. 1, p. 154-155.

³ JEAN DUNS SCOT, « Lectura in Librum Secundum Sententiarum. d. 7-44 », op. cit., p. 83 : « Si materia habeat propriam entitatem et non sit mere in potentia, igitur materia ponitur tale subiectum quale antiqui posuerunt ipsam, scilicet ens actu; [...] ita – ponendo materiam esse aliquid positivum, et non mere ens in potentia – non salvatur generatio ».

rapport à un autre (comme dans la surface par rapport à la blancheur) ; et elle est d'autant plus *étant potentiel* (*ens potentiale*) qu'elle est réceptive d'une plus grande actualité, – et c'est pourquoi elle n'est pas un *étant* aussi parfait que ce qui est sujet des formes accidentelles, car son acte est plus parfait ; une chose est d'autant plus imparfaite en soi et possède moins d'entité qu'elle est d'autant plus capable de [recevoir] une plus grande entité et actualité, de même qu'à l'inverse plus une chose est parfaite moins elle est capable de [recevoir] d'actualité (comme on le voit clairement dans les substances séparées). D'où si la matière n'était pas une certaine entité, la génération ne serait pas un changement (*mutatio*), car il n'y a pas de changement là où il n'y a rien de sous-jacent ¹. »

Ce qu'il faut comprendre c'est que la matière a moins d'actualité que n'en possède le sujet des accidents en raison de la plus grande actualité communiquée par la forme substantielle qu'elle reçoit. Autrement dit, Duns Scot imagine un intermédiaire entre la substance, qui est le sujet des accidents, et ce qui ne serait que pure puissance. La matière est le sujet ou le réceptacle de la forme substantielle et par là elle est bien une réalité (*entitas*) mais d'un degré d'être inférieur à celui du sujet proprement dit que constitue par soi une substance. Ces précisions rendent délicate l'interprétation finale du concept de matière première chez Scot. Il y a bien une difficulté à situer la matière première dans l'être, spécialement par rapport au *sujet* proprement dit. Chez Mediavilla cette ambiguïté sur les principes aristotéliciens se fait moins sentir au niveau des définitions mais c'est l'application de ces principes à des cas plus concrets qui pose des difficultés. C'est ce que révèle par exemple la question de la distinction entre essence et existence.

1.2.3. Principe de convertibilité de l'*un* et de l'être, distinction d'essence et d'existence dans le *De Gradu Formarum*

§ 1. La convertibilité de l'*un* et de l'être

En réponse à une objection à la pluralité des formes dans le *De Gradu formarum*, Richard de Mediavilla donne un résumé de sa pensée sur l'unité de l'individu. C'est le texte d'Aristote au chapitre 2 du livre Γ des *Métaphysiques*, sur la convertibilité de l'un et de l'être, qui était cité par l'objectant, Richard répondait ainsi :

¹ Ibid., p. 84-85 : « Respondeo [...] quod si materia habeat prædictas condiciones, sicut habetur a Philosopho, et etiam quod est ingenerabilis et incorruptibilis, non est tantum ens in potentia, ita quod sit terminus potentiae [...] et sic sit in potentia ad recipiendum suum esse proprium ab agente, sed est potentia receptiva et aliqua entitas in qua fundatur ratio potentiae receptivæ respectu alterius (sicut in superficie respectu albedinis) ; et quanto est receptiva maioris actualitatis, tanto est magis ens potentiale, – et ideo non est ita perfectum ens sicut illud quod est subiectum formarum accidentalium, quia actus suus est perfectior ; et quanto magis aliquid est capax maioris entitatis et actualitatis, tanto est imperfectius in se et minorem habens entitatem, sicut e contra quanto aliquid est perfectius, tanto minoris actualitatis est capax (sicut patet de substantiis separatis). Unde nisi materia esset entitas aliqua, generatio non esset mutatio, quia mutatio non est ubi nihil subicitur ».

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

« Pour ce qui est de ce que tu dis par le Philosophe, au IV^e livre de la *Métaphysique*, qui veut que c'est la même chose qu'*homme*, *être homme*, et *un homme*, je réponds ainsi qu'*homme* peut être dit pour [désigner] la nature ou pour [désigner] le suppôt ; et l'*un* peut de la même façon être dit de l'unité spécifique [...] ou de l'unité numérique par laquelle je dis que Socrate est un homme distinct des autres dans la même espèce ; pareillement je dis qu'*être* (*ens*) peut se dire de l'être qu'est l'essence (*esse essentialis*) ou de l'être qu'est l'existence actuelle (*esse actualis existentiae*)¹. »

Richard opère une triple distinction sur les sens des mots *homme*, *un*, et *être*. Il distingue deux sens pour chacun, des sens qui se correspondent deux à deux, et peuvent être regroupés dans un triplet homme/un/être : nature humaine/unité spécifique/essence (première signification) et suppôt/unité numérique/existence (deuxième signification). Alors pris selon chaque triplet l'expression « homme, un homme, être homme » signifie la même chose :

« Et si on prend *homme* pour la nature humaine, et l'*un* dit de l'unité spécifique, et l'*être* (*ens*) dit de l'essence, alors je dis que c'est une même chose dans la réalité que *homme*, *être homme*, *un homme* et qu'ils ne diffèrent que selon la raison [...] De la même manière, si on prend homme au sens du suppôt de la nature humaine, et *être* (*ens*) au sens de l'existence actuelle et l'*un* de l'unité numérique par laquelle le suppôt est un par le nombre (*numero unum*), alors je dis encore que *homme*, *être homme* et *un homme* sont réellement identiques mais diffèrent seulement par la raison, car le suppôt dit le composé de la quiddité de l'homme et de son existence actuelle de manière implicite [...], l'*un* ajoute seulement l'indivisibilité : en effet, l'être en acte (*ens actu*), en tant qu'il est indivis, est sa propre unité numérique dans laquelle l'essence est un principe comme potentiel par mode déterminable, et l'existence actuelle est un principe plus formel et par mode de ce qui détermine². »

Ces distinctions sont toutes lumineuses et font bien transparaître la réception médiavillienne de la distinction réelle d'essence et d'existence ainsi que sa conception

¹ RICHARD DE MEDIAVILLA. « De Gradu Formarum ». In : *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Philosophes Médiévaux II. Louvain : Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1951, p. 139-140 : « Ad illud quod arguitur sexto per Philosophum IV, *Metaphysicæ* qui vult quod idem est homo, ens homo et unus homo, dico sic quod *homo* potest accipi pro natura vel pro supposito ; et *unum* similiter potest accipi ab unitate specifica [...] vel ab unitate numerali qua dico Socrates est unus homo distinctus ab aliis in eadem specie ; similiter dico quod ens potest dici ab esse essentialis, vel ab esse actualis existentis. »

² Ibid., p. 140 : « Et si accipitur homo pro natura humana, et *unum* dictum ab unitate specifica et *ens* dictum ab esse essentialis, sic dico quod idem est homo, ens homo et unus homo re, et differunt sola ratione [...]. Similiter, si accipitur *homo* pro supposito naturæ humanæ, et *ens* dictum ab esse actualis existentis, et *unum* dictum a numerali unitate qua suppositum est numero unum, sic iterum dico quod idem est homo, ens homo et unus homo re, sed differunt ratione, quia suppositum hominis dicit compositum ex quidditate hominis et actuali existenti eius implicite ; [...] *unum* autem super hoc addit rationem indivisionis : ens enim actu, sub ratione qua est indivisum, est sua unitas numeralis in qua essentia est principium quasi potentiale per modum determinabilis, actualis autem existentia principium magis formale et per modum determinantis. »

de l'*un* comme indivisibilité de l'être. La terminologie est un peu flottante puisqu'au lieu du parallèle classique et très simple puissance/acte // essence/existence, Richard emploie des expressions un peu contournées de *principe quasi potentiel par mode de déterminable* et *principe plus formel et par mode de ce qui détermine*. En dehors de cela, l'unité semble très bien comprise comme conséquence ou propriété de l'être

§ 2. La pluralité des formes comme principe d'intégrité de la substance

Richard se défend ensuite de toute confusion entre distinction réelle et distinction de raison :

« Donc l'unité numérique est causée par les principes de l'être (*ex principiis entis*) que sont l'essence et l'*esse* de la manière que l'on a dite, de sorte qu'elle ne rajoute rien d'autre que la raison d'indivisibilité. Je ne trouve donc aucun inconvénient que des choses identiques dans la réalité soient plusieurs selon la raison. Ce n'est donc pas à cause de la pluralité des notions que je pose une pluralité de formes [...] mais pour l'intégrité et la perfection de la quiddité du composé lui-même ¹. »

Ce texte méritait d'être cité comme témoin de la doctrine de Richard sur l'unité comme indivisibilité de l'être. L'essence et l'*esse* sont les causes de l'unité comme principe de l'*étant*, et l'unité, bien que distincte logiquement de l'*étant* comme propriété, ne fait que suivre l'être. Pour Richard une pluralité logique n'entraîne pas nécessairement une pluralité réelle et il se démarque en cela des pluralistes platonisants. Cette lecture d'Aristote est d'ailleurs très proche de celle qu'en donne saint Thomas lui-même ². La pluralité des formes, n'est donc induite par Richard que pour conserver « l'intégrité et la perfection de la quiddité ». Cette dernière précision est sans doute une clé pour la compréhension de la doctrine de la pluralité des formes chez Richard. Si la pluralité des formes substantielles n'est pas établie sur une transposition du logique au réel elle l'est par une considération essentialiste de

¹ Ibid., p. 140 : « Unde unitas numeralis causatur ex principiis entis, quæ sunt essentia et esse modo prædicto, ita quod super illa principia non addit nisi rationem indivisionis. Non habeo ergo pro inconvenienti quod idem re possit esse plura ratione; unde propter pluralitatem rationum in composito non pono ibi formarum pluralitatem, [...]; sed propter integritatem et perfectionem quidditatis ipsius compositi ».

² SAINT THOMAS D'AQUIN. *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*. Sous la dir. de Fr. M.-R. Cathala O.P. Turin : Marietti, 1964, lib. 4, l. 2, n. 6, p. : « Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud præter ens : quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem. Patet autem ex prædicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi : et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

la forme substantielle ; celle-ci semble vue tout entière du côté de la définition, de l'essence, sans rapport direct avec l'acte d'être. La seule unité d'acte et de puissance dont a parlé Richard ici est d'ailleurs celle de l'essence et de l'*esse*. Saint Thomas, au contraire, du principe de la convertibilité de l'un et de l'être, pourra montrer que la forme substantielle est unique dans le composé en tant qu'elle est cause de l'*esse*. Il pourra le faire en raison d'une distinction et d'une articulation plus précise du double mode de composition acte/puissance des substances sensibles : la composition d'essence et d'*esse* d'une part et la composition de forme et de matière d'autre part. C'est justement cette définition des principes et cette articulation des concepts chez Saint Thomas qu'il faut étudier à présent.

1.3. Les principes métaphysiques de saint Thomas

1.3.1. Matière et forme dans les substances composées

§ 1. Matière et forme dans le *De Principiis Naturæ*

Dès les premières lignes du *De Principiis Naturæ* saint Thomas donne un exposé concis et relativement exhaustif des principes qui lui seront spécialement utiles dans sa réfutation de la thèse de la pluralité. Il faut donner ici une analyse suivie de ce texte qui contient tous les éléments nécessaires à l'exposé de la doctrine de l'unicité.

La toute première distinction est celle de l'être en puissance et de l'être en acte : « Note qu'il y a ce qui *peut* être bien qu'il ne soit pas [encore], mais qu'il y a [aussi] ce qui est. Ce qui *peut* être est appelé puissance (*potentia*), ce qui *est* déjà est dit être en acte (*esse actu*)¹. » Cette distinction a priori élémentaire de l'être en puissance comme ce qui peut être (*potest esse*) et de l'être en acte (*esse actu*) peut être mal comprise et saint Thomas ajoute aussitôt des précisions :

« Mais il existe deux [sens de] l'être (*duplex est esse*) : l'être essentiel de la chose, ou encore l'être substantiel, comme *être homme*, et cela c'est l'être au sens absolu (*esse simpliciter*). Et il y en a un autre, *l'être accidentel*, comme dans *l'homme est blanc*, et cela c'est être telle chose (*esse aliquid*). Et pour l'un et l'autre il y a quelque chose qui est en puissance². »

L'être en puissance (*esse in potentia*) se dit donc de deux manières : « En effet, une chose est en puissance à l'existence d'un homme, comme le sperme et les menstrues,

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Principiis Naturæ ». In : *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita*. T. XLIII. Roma : Editori di San Tommaso, 1976, p. 39 : « Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia ; illud quod iam est, dicitur esse actu. »

² Ibid., p. 39 : « Sed duplex est esse : scilicet esse essentielle rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. »

et quelque chose est en puissance à être blanc, comme l'homme¹ ». Le premier cas désigne ce qui est en puissance à l'être substantiel, et le second ce qui est en puissance à l'être accidentel². Cette double manière d'être dit en puissance donne lieu à une nouvelle distinction. D'une certaine manière, on peut appeler matière tout ce qui est en puissance. Mais on réservera surtout l'usage du mot *matière* à ce qui est en puissance à l'être substantiel tandis que ce qui est en puissance à l'être accidentel sera plus volontiers appelé le *sujet* (*subiectum*)³. La différence fondamentale entre le *sujet* et la *matière* est que le premier a déjà un *esse completum* : c'est le sujet qui communique l'acte d'être à ce qu'il reçoit en lui (aux accidents) ; tandis que la seconde, la matière, n'a, par soi, qu'un être incomplet (*esse incompletum*), qui reçoit son *esse* par la forme qui advient en elle⁴. Cette terminologie du *complet* et de l'*incomplet* est d'importance ici car elle sera présente chez Mediavilla mais dans un sens bien différent. La forme est donc ce qui donne l'*esse* à la matière, tandis que c'est le sujet qui donne l'*esse* à l'être accidentel⁵. Il y a une souplesse à avoir dans l'emploi de ces termes car par abus de langage on peut utiliser le mot "sujet" pour parler de la matière et réciproquement⁶. La terminologie de la *forme* connaît un peu le même schéma que celle de la matière. Le mot *forme* peut, en effet, signifier tout ce par quoi une chose acquiert un certain *esse*, un *acte*, substantiel ou accidentel (comme la matière pouvait désigner toute *puissance*)⁷. La forme est dite *acte* en ce sens⁸. La dénomination de forme substantielle vient de ce que la forme communique l'*esse substantiale* dont il a été question plus haut, et pareillement, la forme accidentelle est ce qui communique un *esse accidentale*⁹.

§ 2. L'âme comme forme du corps

La distinction matière/forme établie pour les substances naturelles (ou composées), est appliquée par saint Thomas, dans la ligne d'Aristote, au composé humain.

¹ Ibid., p. 39 : « Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus ; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. »

² Ibid., p. 39.

³ Ibid., p. 39 : « Sed in hoc differt : quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua ; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. »

⁴ Ibid., p. 39 : « secundum hoc differt materia a subiecto, quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. »

⁵ Ibid., p. 39 : « Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti ».

⁶ Mais, *in fine*, il faut bien savoir de quoi l'on parle ibid., p. 39 : « licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso ».

⁷ Ibid., p. 39 : « Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma ; »

⁸ Ibid., p. 39 : « Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. »

⁹ Ibid., p. 39 : « Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

Pour déterminer la nature de l'âme, saint Thomas rappelle d'abord ce qu'elle désigne de façon générale. C'est ce qui est le principe premier de la vie dans tous les vivants qui nous entourent¹. Or l'âme comme principe premier de la vie ne peut pas être corporelle car être principe de vie n'appartient pas au corps en tant que corps mais au corps qui est tel, c'est-à-dire vivant². Pour qu'un corps soit de cette nature, c'est-à-dire à dire vivant, et qu'il le soit en acte, cela doit lui advenir par quelque chose d'extérieur à la nature corporelle elle-même, et par un principe que l'on nomme son acte³. L'âme est donc acte du corps car elle fait du corps inanimé un corps vivant comme la chaleur est un certain acte pour le corps qui fait du corps sans chaleur, un corps chaud⁴. Dans le cas de l'âme humaine, il faut de plus être capable de dire que le principe intellectif (*principium intellectivum*) est bien la forme du corps c'est-à-dire non seulement un principe opératif séparé mais l'âme tout entière dont on vient de voir qu'elle est acte du corps. La forme est ce par quoi une chose agit en premier et qui est son principe d'opération⁵ car un être n'agit qu'en tant qu'il est en acte et selon la nature qui lui donne d'être en acte⁶. Or c'est par l'âme que le corps vit en premier⁷ et la vie se manifeste selon la variété de ses opérations dont l'opération intellectuelle. Le premier principe par quoi l'homme intelli est donc son âme qui est le premier principe de ses opérations vitales. Le principe d'intellection, que l'on nomme l'intellect ou l'âme intellectuelle est donc la forme du corps⁸.

§ 3. Articulation essence, forme, matière

La spécificité de la doctrine thomassienne de la matière et de la forme substantielle dans le composé qu'est la substance sensible se manifeste plus encore dans l'articulation que Thomas établit entre ces trois termes d'*essence*, de *matière* et de *forme*. Il faut d'abord définir l'essence d'une chose. Saint Thomas estime, au chapitre 1 du *De Ente et Essentia*, que le mot essence vient du mot *ens* selon un sens bien précis. Le mot *ens* peut, en effet, se dire de deux manières, selon que l'on considère l'être de raison qui est dans l'intelligence et qui ne pose pas nécessairement d'être

¹ Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 75, art. 1, p. 343 : « ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. »

² Ibid., p. 344 : « Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. »

³ Ibid., p. 344 : « Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. »

⁴ Ibid., p. 344 : « Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. »

⁵ Ibid., I^a, q. 76, art. 1, p. 350 : « Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, »

⁶ Ibid., p. 350 : « Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. »

⁷ Ibid., p. 351 : « Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. »

⁸ Ibid., p. 351 : « Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. »

dans la réalité (*etiam si illud in re nihil ponat*), et l'être dit de ce qui est posé dans la réalité (*quod aliquid in re ponat*) qui est l'être relevant des dix catégories (*quod dividitur per decem genera*)¹, et c'est selon ce dernier sens d'*ens* que le nom d'essence a été tiré². Or puisque les dix genres sont la substance et les accidents l'essence sera d'abord, au sens le plus strict (*absolute et primo*), la substance, comme analogué premier du mot *ens*³. L'essence désignera donc proprement et véritablement (*proprie et vere*) ce qu'est la substance et d'une certaine manière seulement (*quodammodo et secundum quid*) les accidents⁴. Dans les substances composées, matière et forme ont été identifiées comme les deux principes de l'être naturel⁵ mais l'essence ne peut se dire proprement ni de l'une ni de l'autre. Elle ne peut pas désigner la matière seule car l'essence est ce qui détermine la chose dans une espèce et la rend donc connaissable comme telle⁶, ce que ne peut faire la matière qui n'est en aucun cas un principe déterminatif mais plutôt un principe d'indétermination⁷. C'est plutôt l'acte qui est un tel principe de détermination et de connaissance de la chose⁸. Mais l'essence ne peut pas être la forme seulement, bien que celle-ci soit effectivement acte, car l'essence est ce qui est désigné par la définition et la définition des êtres naturels emporte toujours avec elle la matière – à la différence des êtres mathématiques qui sont définis sans matière sensible⁹. Il ne faut pas dire non plus que la matière vient comme se surajouter de l'extérieur dans la définition de la substance sensible car ce serait alors un simple accident¹⁰. L'essence ne signifie pas non plus une simple relation de la matière à la forme ce qui serait encore le fait d'un être accidentel

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN. *De Ente et Essentia*. Sous la dir. d'Emile BRUNETEAU. Paris : Bloud et Gay, 1914, I, p. 32-34 : « ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. »

² Ibid., p. 34 : « Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. »

³ Ibid., II, p. 40 : « Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus... »

⁴ Ibid., p. 40-41 : « inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. »

⁵ Ibid., p. 42 : « In substantiis igitur compositis forma et materia nota est ».

⁶ Ibid., p. 42 : « Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. »

⁷ Ibid., p. 42-44 : « Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur ».

⁸ Ibid., p. 44 : « ...sed secundum id solum quo in actu aliquid est ».

⁹ Ibid., p. 44 : « Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent. »

¹⁰ Ibid., p. 44 : « Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiae naturalis, ponatur sicut additum essentiae ejus vel sicut ens extra illam naturam vel essentiam ejus quia hic modus pro- prius est accidentibus quae essentiam perfecte non habent ».

incapable de fournir une quelconque connaissance de la chose même¹. Il reste donc à dire que l'essence dans les substances composées signifie ce qui est le composé de matière et de forme² tout en tenant que la forme est cependant seule la cause de l'*esse* selon son mode propre³. C'est à ce niveau du rapport de la forme à l'*esse* que les doctrines de Thomas et de Mediavilla vont nettement diverger. Ce mode propre de la forme à l'*esse* s'insère dans la doctrine thomasiennne de la participation et de la double composition des êtres naturels.

1.3.2. La double composition des êtres naturels

§ 1. La composition d'essence et d'*esse*

Saint Thomas établit la composition d'essence et d'existence, pour tous les êtres créés, sur la base de l'hypothèse de l'existence de l'*Ipsum esse subsistens* au chapitre 3 du *De Ente et Essentia*. Toute cause peut exister (*esse*) sans l'existence nécessaire de ce qu'elle est capable de causer, mais à l'inverse, l'effet n'existe pas sans sa cause⁴. Par ailleurs, aucune essence n'a en soi la notion d'existence (*esse*), elles peuvent toutes être intelligées sans être posées dans la réalité⁵. Cela rend manifeste que l'*esse* est autre que l'essence ou la quiddité sauf dans le cas où l'on envisage un être dont l'essence est l'existence même⁶. Et dans ce cas, un tel être, dont l'essence est *esse*, ne peut être qu'unique car aucun principe de multiplication ne lui est applicable⁷. La conséquence de cette affirmation est qu'en toutes les autres choses dont la nature est distincte de l'*esse* seul, l'*esse* advient comme quelque chose en "plus" de l'essence :

« Si on pose une chose qui est *esse* seulement (*esse tantum*) de telle façon que son *esse* lui-même soit subsistant, cet *esse* ne recevra pas l'ajout d'une différence, car alors ce ne serait déjà plus l'*esse* seulement (*esse tantum*) mais un *esse* et avec cela une certaine forme ; encore moins

¹ Ibid., p. 46 : « Non etiam potest dici quod essentia significet relationem quae est inler materiam et formam vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re nec per eam res cognosceretur ».

² Ibid., p. 46 : « Relinquitur ergo quod nomen essentiae, ; in substantiis compositis, significat illud quod est ex materia et forma compositum. »

³ Ibid., p. 46 : « Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma nec tantum materia sed utrumque, quam vis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa ».

⁴ Ibid., V, p. 92 : « Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. »

⁵ Ibid., p. 96 : « Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo ; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. »

⁶ Ibid., p. 98 : « Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse ; »

⁷ Ibid., p. 98 : « et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ».

recevra-t-il un ajout de matière, car alors ce ne serait plus un être subsistant (*esse subsistens*) mais matériel (*materiale*). Il reste donc qu'une telle chose qui est son propre *esse* ne peut être qu'unique. Et il faut que pour tout le reste, autre soit l'*esse* et autre la quiddité ou la nature ou la forme¹. »

Ce qu'il faut retenir, c'est donc cette articulation qui existe nécessairement entre essence (ou forme) et *esse*, en tous les êtres. Saint Thomas a en vu ici les substances séparées dont l'essence n'entre pas en composition avec la matière mais est bien une forme pure. Même dans ce cas, l'essence, qui équivaut à la forme substantielle simple, entre en composition avec l'*esse*. Cela vaut *a fortiori* pour les substances sensibles. Dans ce dernier cas, il y a une double composition puisqu'à cette composition d'essence et d'*esse*, s'ajoute la composition de matière et de forme de l'essence elle-même. Mais ces deux types de composition ne sont pas de même nature.

§ 2. La composition matière/forme et la composition substance/*esse*

La composition d'essence et d'*esse* n'est pas la même que la composition de matière et de forme même si l'on peut voir dans les deux cas une composition de puissance et d'acte². La première raison à cela est que la matière n'est pas en puissance par rapport à la forme au même titre que l'essence par rapport à l'*esse*, la matière n'est pas toute la substance mais seulement une partie de la *substance*³. Ensuite, l'*esse* n'est pas l'acte propre de la matière, mais il l'est du tout, de la substance entière dont on peut vraiment dire qu'elle *est*⁴. Par ailleurs, la forme, qui est l'acte de la matière, n'est pourtant pas non plus l'*esse*, mais elle a un certain rapport à l'*esse* qui est un certain ordre, comme la lumière par rapport à l'acte de luire⁵. L'*esse* est acte de la forme elle-même qui devient alors principe de l'*esse* pour

¹ Ibid., p. 98 : « Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua ; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. »

² SAINT THOMAS D'AQUIN. « Summa Contra Gentiles Ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris Autographum Exacta et Summo Pontifico Benedicto XV Dedicata Cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis Cura et Studio Fratrum Praedicatorum ». In : *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Editi Leonis XIII P. M. T. XIII*. Romae : Typis Riccardi Garroni, 1918, Contra Gentiles, Lib. II, cap. LIV, col. 1, 1-4, p. 392 : « Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse : quamvis utraque sit ex potentia et actu. »

³ Ibid., 5-9, p. 392 : « Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur : sed materia est pars substantiae. »

⁴ Ibid., 10-14, p. 392 : « ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. »

⁵ Ibid., 15-18, p. 392 : « quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem : comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

la substance tout entière¹. Ni la matière ni la forme ne peuvent ainsi être dites *ce qui existe* pas même l'*esse* mais la forme peut être dite *ce par quoi* une chose est (*quo est*), car elle est principe de l'être (*essendi principium*)². Cette distinction de la double composition d'acte et de puissance dans les substances composées permet d'établir l'ordre de la forme à l'*esse* et de la forme à la matière. La forme est acte en tant qu'elle communique l'*esse* à la matière. Il y a donc une double composition d'acte et de puissance dans les substances composées qui est celle de la matière et de la forme pour la substance elle-même, puis de la substance ainsi composée et de l'*esse*³. La division d'acte et de puissance est donc une division de l'être plus fondamentale que celle de forme et de matière. La forme et la matière divisent la substance naturelle mais l'acte et la puissance sont une division de l'être dit de façon commune et universel (*ens commune*)⁴. Cela épuise les espèces de composition possibles dans la substance sensible, il ne peut y en avoir d'autre.

1.3.3. La génération et la corruption au sens absolu (*simpliciter*)

La doctrine de la génération chez Saint Thomas est une des clés de voute de sa doctrine sur l'unicité de la forme substantielle. Il faut donc voir à présent l'articulation du concept de génération *simpliciter* avec ceux de forme et de matière. La lecture du commentaire sur le *Περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς* d'Aristote nous donnera en même temps l'interprétation thomasiennne de ce traité et le sous-bassement strictement aristotélécien de cette interprétation.

§ 1. La distinction génération/altération

La première distinction opérée par Aristote lui-même est celle entre *altération* (gr. ἀλλοιώσις, lat. *alteratio*) et génération (gr. γένεσις, lat. *generatio*) que saint Thomas reprend. Cette distinction nécessite précisément une détermination des principes de la substance sensible que sont matière, forme et privation. En effet, d'après Aristote il n'y pas de distinction entre génération et altération si l'on

¹ Ibid., 19-26, p. 392 : « Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse : sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis. »

² Ibid., 26-31, p. 392 : « Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium ; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est ; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. »

³ Ibid., col. 2, 10-15, p. 392 : « In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae : prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma ; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quo est et esse ; vel ex quo est et quo est. »

⁴ Ibid., col. 2, 17-21, p. 392 : « Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem : potentia autem et actus dividunt ens commune. »

n'identifie qu'un seul principe commun à toutes les substances qui serait le principe matériel¹. C'est ce qu'a bien retenu saint Thomas et qui lui sera utile contre les pluralistes. La doctrine de la pluralité des formes implique en effet de poser un sujet de la génération qui est déjà en acte de par sa forme première et il s'agit donc d'un substrat ; la génération introduite par la nouvelle forme n'est rien d'autre qu'une altération du sujet premier.

§ 2. Génération et corruption corrélatrice

La génération absolue doit avoir lieu à partir de ce qui n'est pas encore, de ce qui est *non ens*, vers ce qui doit advenir. Mais si ce n'est pas une génération *secundum quid* il faut que le non-être soit, comme point de départ, un non-être au sens simple et non pas seulement un non-être *secundum quid*. Le *non-être simple* peut s'entendre soit du non-être dans le genre de la substance (donc par opposition aux accidents) soit du non-être vraiment universel incluant toutes les catégories². Dans les deux cas, il s'ensuit des difficultés. En particulier, si c'est du non-être absolu au sens universel, incluant toutes les catégories, la génération serait vraiment une génération *ex nihilo*³ ce qui est exclu en philosophie naturelle⁴. Mais si c'est du non-être dans le genre de la substance alors la substance sera engendrée de la non-substance⁵ et il n'y a alors aucun substrat à la génération⁶, ce qui est manifestement faux. La solution est donc celle que l'on a vue dans les *Physiques*, et à laquelle renvoie ici saint Thomas à la suite d'Aristote : la génération a lieu à la fois de l'être et du

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Generatione et Corruptione ». In : *Commentaria in Libros Aristotelis De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione et Meteorologicorum Ad Codices Manuscriptos Exacta Cura et Studio Ordinis Praedicatorum*. T. 3. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edit. Romae : Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1886, Cap. I, Lect. 1, p. 263 : « Ὅσοι μὲν γὰρ ἓν τι τὸ πᾶν λέγουσιν εἶναι καὶ πάντα ἐξ ἐνὸς γεννῶσιν, τοῦτοις μὲν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀλλοίωσιν φάναι καὶ τὸ κυρίως γινόμενον ἀλλοιοῦσθαι. Ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἐνὸς τιθέασιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τοῦτοις δὲ ἕτερον. »

² Ibid., Lect. 6, n. 5, p. 285 : « simpliciter ens potest intelligi dupliciter : uno modo ut significat id quod est primum inter omnia praedicamenta entis, prout scilicet simpliciter ens dicitur de substantia ; alio modo secundum quod simpliciter ens dicitur ipsum ens universale, quod omnia praedicamenta comprehendit. Et hoc modo simpliciter non ens potest dici vel quod non est substantia, vel quod nullo modo est ens. »

³ Ibid., p. 286 : « Si autem dicatur quod illud ex quo aliquid generatur simpliciter, sit non ens universaliter, prout ens simpliciter dicitur ens commune, sequetur quod per hoc quod dicitur non ens, intelligatur universaliter negatio omnium entium. Unde sequetur quod illud quod generatur simpliciter, generetur penitus ex nihilo ».

⁴ Ibid., n.6, p. 286 : « quod est contra rationem naturalis generationis, et contra sententias omnium philosophorum naturalium, qui scilicet de generatione naturali locuti sunt. »

⁵ Ibid., p. 285 : « sequetur quod erit substantia ex non substantia ».

⁶ Ibid., p. 285-286 : « Sed quando ponitur non esse substantiam neque hoc (quod est demonstrativum individualis substantiae), manifestum est quod nullum aliorum praedicamentorum remanebit, idest neque quale neque quantum neque ubi : quia sequeretur quod passiones, idest accidentia, separarentur a substantiis, quod est impossibile. »

1. Les principes métaphysiques : l'héritage d'Aristote

non-être, de l'être en puissance et du non-être en acte¹. La génération par soi doit se faire à partir de l'être en puissance, c'est-à-dire de la matière, comme sujet des choses naturelles. Or celle-ci est bien sujet d'une forme par laquelle elle devient en acte tandis qu'elle est privation d'une autre forme pour laquelle elle est non-être en acte. La génération a donc lieu de l'être en acte par accident seulement mais de l'être en puissance par soi, car c'est l'être en puissance qui advient et est engendré². Et il en va de même pour la corruption qui n'est pas anéantissement de l'être mais passage d'une forme substantielle en puissance à une autre forme substantielle en acte, la corruption d'une chose est génération d'une autre³. Ici c'est la doctrine d'Aristote de la privation comme non-être par soi et de la matière comme non-être par accident qui sous-tend toute la discussion⁴. La génération ne vient pas du non-être absolu mais de la matière qui est non-être *secundum quid*, non-être comme puissance d'être. La génération d'une chose entraîne donc le passage d'une forme substantielle à une autre, la première disparaissant dans le sujet tandis que l'autre advient. De cette manière seulement, il y a bien un sujet en acte au moment de la génération mais celui-ci, d'une part n'est pas de même espèce (de même forme), que ce qui est engendré, et, d'autre part, ne demeure pas après la génération mais est corrompu. Il est donc constitutif de la génération et de la corruption absolue d'entraîner respectivement la corruption et la génération d'une chose dans le genre de la substance : la matière est toujours le sujet d'une seule et unique forme substantielle.

¹ Ibid., lect. VI, n. 7, p. 286 : « simpliciter generatur aliquid quodam modo ex non ente, alio modo ex ente : oportet enim illud quod praeexistit generationi, esse potentia ens, actu autem non ens. »

² Ibid., lect. VII, n. 6, p. 289 : « Nam generatio per se quidem est ex ente in potentia, idest ex materia, quae est sicut subiectum rerum naturalium : accidit enim materiae ex qua aliquid generatur, quod sit subiecta alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi formae inducendae, secundum quam est non ens actu : et ideo Aristoteles dicit in I Physic., ex ente quidem actu per accidens, ex ente autem in potentia per se ».

³ Ibid., p. 289 : « Et similiter corrumpitur aliquid per se quidem in ens potentia : quod quidem subiicitur et alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi prioris formae, secundum quam est non ens actu. Et ita non sequitur quod id quod corrumpitur secedat a tota rerum natura : quia quamvis fiat non ens hoc quod est corruptum, remanet tamen aliquid aliud, quod est generatum. Unde non potest materia remanere quin sit subiecta alicui formae : et inde est quod uno corrupto aliud generatur, et uno generato aliud corrumpitur[...] ».

⁴ C'est le sens de la référence au livre des *Physiques* idem, *Com. in Physic.* Op. cit., lect. XIV, n. 4, p. 49 : « ad modum loquendi, non differt dicere quod aliquid fit ex ente vel ex non ente, vel quod ens aut non ens faciat aliquid aut patiat, sive de quocumque alio [...] dicere quod ex ente aut ex non ente fiat aliquid, aut quod ens aut non ens faciat aliquid aut patiat, duplicem habet intellectum [...] scilicet per se et per accidens. Unde manifestum est quod cum dicitur aliquid fieri ex non ente, proprie et per se hoc intelligitur si fiat aliquid ex non ente inquantum est non ens : et similis ratio est de ente. [...] Sed nos etiam ipsi dicimus quod ex non ente nihil fit simpliciter et per se, sed solum secundum accidens : quia quod est, idest ens, per se quidem non est ex privatione. Et hoc ideo, quia privatio non intrat essentiam rei factae ; ex hoc autem aliquid fit per se, quod inest rei postquam iam facta est ; sicut figuratum fit ex infigurato non per se, sed per accidens, quia postquam iam est figuratum, infiguratum non inest ei. [...] Sic igitur patet quod ex non ente fit aliquid non per se, sed per accidens. » et lect. XV, n. 4, p. 52 : « materia est non ens secundum accidens sed privatio est non ens per se [...] materia est prope rem, et est aliquid, quia est in potentia ad rem, et est aliquid substantia rei, quia intrat in constitutionem substantiae : sed hoc de privatione dici non potest. »

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

À présent, il convient d'analyser avec plus de précision les théories respectives de nos deux auteurs pour voir comment les principes généraux sont appliqués au cas spécifique de l'unité du composé humain. C'est dans ce contexte, en effet, que nos deux auteurs élaborent et développent avec le plus d'ampleur la doctrine de l'unicité, pour saint Thomas, et la théorie de la pluralité, pour Richard.

2.1. La doctrine de l'unicité de la forme substantielle chez Saint Thomas

2.1.1. Présentation des arguments pluralistes et principes de réfutation

L'article 3 de la question disputée *de Spiritualibus Creaturis* présente une réfutation de la théorie de la pluralité des formes¹. L'analyse des objections permettra d'identifier les points névralgiques sur lesquels les pluralistes insistent et les points de continuité avec la thèse de Mediavilla. Dans cette *Question Disputée*, Saint Thomas formule le problème de l'unicité de la forme substantielle sous l'angle anthropologique : « on recherche si la substance spirituelle qu'est l'âme humaine s'unit au corps au moyen d'un intermédiaire² ». Cette question fait suite à deux autres au sujet de l'âme³. Saint Thomas a montré qu'elle n'était pas composée de forme et de matière⁴, et qu'elle pouvait s'unir au corps selon un mode qui restait à préciser⁵. Si

¹ D'après la chronologie cette question est postérieure à la question disputée *De Anima*, que nous analyserons plus loin (cf. J.-P. TORRELL. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa Personne et Son Oeuvre*. 2^e éd. Fribourg : Cerf, 2002, p. 235-236) mais elle a l'avantage de mieux faire ressortir le conflit doctrinal entre les deux écoles, la comparaison systématique des deux articles n'est pas notre propos ici.

² SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Spiritualibus Creaturis ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I*. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1856, art. 3 : « Utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium ».

³ Ibid., art. 1 : « Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma » ; art.2 : « Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori ».

⁴ Il est évident que la composition de l'âme entraînerait *ipso facto* une pluralité de formes dans l'être humain puisque l'âme comme forme du corps aurait également une matière et une forme propre à sa nature spirituelle. Nous reviendrons sur l'article 1 dans notre seconde partie car il apporte d'importants éclaircissements au sujet de la matière première.

⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, « QD De Spirit. Creat. », op. cit., art. 2, co. : « Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est. »

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

donc l'âme intellectuelle est simple il convient de s'interroger sur son mode d'union au corps. Poser la question d'un intermédiaire comme le fait ici saint Thomas revient à s'interroger sur l'existence d'une forme substantielle qui cohabiterait, pour ainsi dire, avec l'âme, lui permettant de s'unir à un corps matériel. Cela touche à la notion de forme substantielle antécédente et à la question de la persistance de cette forme après la venue de l'âme intellectuelle. La question est donc posée et les arguments en faveur d'un intermédiaire, donc d'une pluralité de formes, sont nombreux.

§ 1. Les arguments en faveur de la pluralité des formes

Parmi les vingt-et-un arguments en faveur de la pluralité des formes, il faut analyser ceux qui se retrouveront chez Richard de Mediavilla. Ils se résument à sept arguments. Ce sont, avec parfois quelques nuances, les arguments 2 (le corps organique comme matière déjà informée), 3 (argument logique du genre et de la différence), 12-13 (la prédisposition de la matière par une forme substantielle), 17 (la nécessité d'une forme antécédente), 19 (l'identité numérique des accidents dans le changement substantiel), 20 (l'indifférence de la matière première à la réception de telle ou telle forme substantielle). À présent, regardons en détail chacun de ces arguments. L'argument 2. est ainsi formulé par saint Thomas : « Le corps physique organique ayant la vie en puissance est comparée à l'âme comme la matière à la forme. Mais celui-ci, [...], ne peut pas être sans une forme substantielle. Donc cette forme substantielle (*illa forma substantialis*), [...], précède dans la matière la substance spirituelle qu'est l'âme rationnelle¹ ». L'argument n°3 s'appuie sur les distinctions logiques du genre et de la différence. Si le genre ne peut pas être appelé matière au sens strict, il est pourtant pris à partir de la matière (*sumitur a materia*), de même que la différence spécifique est prise de la forme (*et differentia a forma*)². L'objectant sépare donc le genre qu'est l'*animal* pour l'homme et la différence qu'est le *rational*. L'animal est ce qui est une nature douée de faculté sensible (*natura sensitiva*), le *rational* vient quant à lui de l'âme rationnelle³. Puisque la nature sensible (*natura sensitiva*) se tient du côté de la matière et qu'elle obtient la perfection qui lui est propre par une âme sensible⁴ celle-ci doit nécessairement préexister dans la matière avant la venue de l'âme rationnelle⁵. Les arguments 12 et 13 présentent les deux facettes d'une même difficulté. Avant la venue de l'âme rationnelle, dans le

¹ Ibid., art. 2, arg. 2 : « Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spiritualem, quae est anima rationalis ; »

² Ibid., arg. 3 : « quamvis materia non sit genus nec differentia forma, [...] tamen [...] genus sumitur a materia et differentia a forma. »

³ Ibid., arg. 3 : « genus hominis est *animal*, quod sumitur a natura sensitiva ; differentia vero *rational*, quod sumitur ab anima rationali. »

⁴ Ibid., arg. 3 : « natura sensitiva perficitur per animam sensitivam ».

⁵ Ibid., arg. 3 : « Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in natura ; »

ventre de la mère, il existe déjà un être doué d'une forme substantielle. L'argument n°12 pose simplement une forme corporelle et insiste sur le fait qu'il n'y a pas de raison pour que cette forme corporelle périclisse, elle doit donc demeurer même à la venue de l'âme rationnelle¹. L'argument n°13 montre que l'embryon est déjà doué des opérations de la vie et cela n'est possible que par une âme². Cette âme est donc présente avant la venue de l'âme rationnelle et est le moyen par lequel l'âme rationnelle s'unit au corps³. L'argument n°17, s'appuie sur une doctrine attribuée à Averroès (*Commentator*) et reprise par les pluralistes, selon laquelle la matière première est progressivement informée par des formes successives, les plus universelles (*universales*) avant les particulières (*particulares*)⁴. Mais l'âme humaine est la plus spécifique (*maxime specifica*) et c'est donc la dernière forme (*ultima forma*) qui présuppose la présence de toutes les autres dans la matière⁵. L'argument n°19 est important car il reprend sous une forme plus élémentaire (c'est le cas de le dire) une objection de Richard sur la permanence des accidents dans le changement substantiel. L'idée est que si certains éléments physiques changent et se transforment les uns dans les autres, certaines qualités de ces éléments demeurent identiques à travers le changement⁶. Cette identité ne doit pas seulement être spécifique mais numérique (*numero*)⁷ et cela n'est possible que si une forme substantielle demeure à travers le changement⁸. Enfin, l'argument n°20 est assez concis pour être retranscrit ici tel quel : « La matière première, en ce qui la concerne, se tient de manière indifférente à toutes les formes. Si donc certaines formes et dispositions ne préexistent pas à certaines autres par lesquelles la matière est déterminée à cette forme-ci plutôt qu'à cette forme-là, telle forme n'aurait pas plus de titre à être reçue que telle autre⁹ ».

¹ Ibid., arg. 12 : « corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat ; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem. »

² Ibid., arg. 13 : « in embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in XVI de animalibus. Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. »

³ Ibid., arg. 3 : « Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis ; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima. »

⁴ Ibid., arg. 17 : « Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis ; et sic deinceps. »

⁵ Ibid., arg. 17 : « Cum ergo anima humana, sit ultima forma et maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia. »

⁶ Ibid., arg. 19 : « facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore ».

⁷ Ibid., arg. 19 : « Si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens numero, non erit facilius conversio aeris in ignem quam aquae in ignem ; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. »

⁸ Ibid., arg. 19 : « hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subiectum caloris unum : non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. »

⁹ Ibid., arg. 20 : « materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praeexistant quaedam formae et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa. »

§ 2. Principe de réfutation : l'unité d'être et la communication de l'*esse* par la forme

Le *Respondeo* se divise en plusieurs parties. Dans un premier temps saint Thomas situe son propos par rapport à la définition de l'âme. Si l'âme est définie comme moteur, rien n'empêche de poser des intermédiaires entre l'âme et le corps¹. En revanche, la définition de l'âme comme forme du corps implique qu'elle lui soit unie directement². Pour démontrer ce point, saint Thomas a recours à la définition aristotélicienne de l'*un*. L'un est convertible avec l'être. Une chose est une en tant simplement qu'elle est un être³ et tout être en acte l'est par sa forme⁴. La forme est l'acte et constitue pour cela la raison de l'unité (*ratio unitatis*) par laquelle un être est *un*⁵. La fin de la preuve s'appuie sur la prémisse de la communication de l'*esse* à la matière par la forme : « De même, que l'on ne peut pas dire qu'il y a un autre intermédiaire par lequel la matière reçoit son être (*esse*) par sa forme de même on ne peut pas dire qu'il y a un intermédiaire autre qui unit la forme à la matière ou au sujet (*subjectum*)⁶. » L'*esse* est donné directement par la forme à la matière qui le reçoit donc sans intermédiaire. Pour cette raison, la forme elle-même s'unit directement à la matière en tant que c'est elle qui communique l'*esse* à son sujet. Autrement dit, la cause de l'union immédiate de la forme à la matière est cette communication de l'*esse* par la forme à la matière sans intermédiaire. À ce stade de la réponse, saint Thomas reconnaît toutefois qu'il reste un certain doute quant à savoir ce qui constitue le sujet (*subjectum*) auquel l'âme humaine s'unirait directement comme la forme à la matière⁷.

§ 3. Le sujet prochain de l'âme intellectuelle

Saint Thomas présente les deux voies possibles de résolution pour cette question de la détermination du sujet prochain (*subjectum proximum*) de l'âme rationnelle. Il commence par résumer la théorie pluraliste :

« Certains disent, en effet, qu'il y a de multiples formes dans un même individu, dont chacune se tient sous une autre, et ainsi la matière première n'est pas le sujet immédiat de la dernière forme substantielle mais elle

¹ Ibid., art.3, co. : « si enim anima rationalis unitur corpori [...] ut motor [...] nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam et corpus ».

² Ibid., co. : « Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. »

³ Ibid., co. : « Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens ».

⁴ Ibid., co. : « Est autem unumquodque ens actu per formam ».

⁵ Ibid., co. : « unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. »

⁶ Ibid., co. : « Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. »

⁷ Ibid., « Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. »

lui est un sujet par la médiation des formes intermédiaires, de telle façon que la matière elle-même, en tant qu'elle se tient sous la première forme (*prima forma*), est sujet prochain de la seconde et ainsi de suite jusqu'à la dernière forme (*ultima forma*). Ainsi donc, le sujet prochain de l'âme rationnelle est le corps rendu complet (*perfectum*) par l'âme sensible, et c'est à lui que s'unit l'âme rationnelle comme forme¹. »

Selon cette première théorie, l'âme rationnelle ne s'unit donc pas directement à la matière première. Il y a de multiples sujets intermédiaires correspondant à chaque degré de perfection vers le degré ultime que constitue le corps doué d'une âme sensible. Cette théorie admet donc bien l'union de l'âme rationnelle au corps sensible comme l'union de la forme qu'est l'âme à la matière que constitue le corps mais elle pose une pluralité de formes et de sujets intermédiaires. Saint Thomas expose ensuite la seconde opinion qui est celle des tenants de l'unité de la forme substantielle :

« L'autre opinion est qu'en un unique individu il ne peut y avoir qu'une unique forme substantielle et selon cette opinion il faut dire que par la forme substantielle qu'est la forme humaine (*forma humana*) tel individu possède non seulement ce qui fait qu'il est homme mais qu'il est animal, vivant, corps, substance et être. Et ainsi aucune autre forme substantielle ne précède l'âme humaine dans cet homme ; par conséquent aucune forme accidentelle non plus car alors il faudrait dire que la matière est d'abord informée (*perficitur*) par une forme accidentelle puis par une forme substantielle, ce qui est impossible. Tout accident doit, en effet, être fondé (*fundari*) dans une substance². »

Dans cette seconde théorie, au contraire, le sujet prochain de l'unique forme substantielle qu'est l'âme rationnelle, est bien la matière première. Toutes les perfections intermédiaires sont le fait d'une unique forme. À ce point de la réponse, saint Thomas

¹ *ibid.*, « Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri ; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis ; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae ; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva ; et huic unitur anima rationalis ut forma. » la description de la doctrine pluraliste résumée ici est assez juste à ceci près que saint Thomas est peut-être trop réducteur en affirmant que, selon cette opinion, c'est à un corps doué d'une âme sensible que s'unit l'âme rationnelle. Les pluralistes ne sont pas tous d'accord sur le statut ontologique du sujet de l'âme rationnelle. Pour Richard il ne s'agit pas d'un corps complet (*perfectum*) mais bien plutôt d'un être incomplet (*incompletum*). D'après lui, la forme substantielle qui informe la matière première pour en faire le sujet de l'âme intellectuelle est un "acte" donnant moins de détermination à la matière que ne le fait l'âme sensible (*anima sensitiva*) dont parle ici saint Thomas. Ceci dit les principes de réfutation seront les mêmes il faudra seulement les appliquer au cas particulier que constitue la doctrine pluraliste tenue par Richard de Mediavilla.

² *Ibid.*, « Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis ; quia tunc oportet dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile ; oportet enim omne accidens fundari in substantia. »

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

ne fait qu'exposer ces deux opinions. La réfutation de la première et la justification de la deuxième opinion fait l'objet d'un long développement ¹.

2.1.2. La réfutation de la doctrine pluraliste

§ 1. le fondement platonicien et le statut des universaux

Saint Thomas estime que la première opinion vient de la doctrine platonicienne qui fait des universaux des réalités en soi. Le cheminement intellectuel de cette doctrine est longuement développé par saint Thomas et il en dégage les principaux axes :

- la distinction des genres et des espèces fonde un ordre d'antériorité au niveau logique (le genre est antérieur à l'espèce, l'universel au particulier ²)
- ce qui apparaît séparable au niveau logique, doit l'être aussi réellement ³ (autrement dit les idées abstraites ont une existence séparée),
- l'ordre d'universalité dans les idées fonde un ordre et une hiérarchie des formes entre elles, la plus universelle étant la plus formelle ⁴,
- à cet ordre et à cette hiérarchie des formes vient s'ajouter un ordre de causalité exactement inverse du premier (la forme abstraite la plus universelle est cause de ce qui est le plus matériel dans les choses) ⁵.

Cette opinion est réfutée comme n'étant pas conforme aux « vrais principes de la philosophie » qui sont ceux utilisés par Aristote ⁶. Saint Thomas avance trois arguments qu'il développe ensuite longuement :

1. l'unité de l'individu,

¹ On notera dans ce passage la mention de la forme accidentelle qui donne l'occasion à saint Thomas de rappeler un principe commun, admis aussi par Richard de Mediavilla. Si l'on dit qu'il n'y a pas de forme substantielle antécédente à l'âme intellectuelle il faut *a fortiori* le dire de toutes formes accidentelles car : *tout accident doit être fondé dans une substance*, *ibid.*, « oportet omne accidens fundari in substantia ». Saint Thomas reprend ensuite à son compte une interprétation historico-doctrinale de l'origine de ces deux opinions. La première opinion est ainsi attribuée aux platoniciens en raison même du point de départ de leurs recherches sur la nature des choses (*de natura rerum*) : ils sont partis des *raisonnements intelligibles* (*ex rationibus intelligibilibus*) ; la seconde opinion est attribuée à Aristote (*Philosophia Aristotelis*) qui est parti des substances sensibles (*ex rebus sensibilibus*) *ibid.*, « Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platoniorum ; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis ».

² *Ibid.*, « Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori ; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. »

³ *Ibid.*, « quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re ».

⁴ *Ibid.*, « inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius ».

⁵ Saint Thomas expose ici la théorie d'Avicenne qui, à ses yeux, n'est que le prolongement logique de la théorie platonicienne *ibid.*, « Quidam vero secundum eandem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicenne in libro fontis vitae ».

⁶ *Ibid.*, « haec positio, secundum vera philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. »

2. la distinction forme substantielle / forme accidentelle,
3. la génération absolue.

§ 2. L'unité de l'individu

Le premier argument montre l'impossibilité de fonder l'unité absolue (*unum simpliciter*) de la substance individuelle¹. Il y a unité absolue non de deux actes concomittants mais d'une chose qui est passée de la puissance à l'acte. Dans l'*homme blanc* par exemple, l'unité n'est pas celle d'une chose passée de la puissance à l'acte, mais celle de deux actes concomittants (l'*homme* et le *blanc*) : c'est une unité accidentelle². Au contraire, *animal bipède* est une unité absolue car ce qui est en puissance à être bipède c'est l'animal tout entier³. L'animal est pleinement en acte par cette différence qu'est la *bipédie*. Mais dans le cas des platoniciens qui font de l'*animal* et du *bipède* deux actes séparés on ne peut en aucun cas retrouver un *unum simpliciter* (l'*homme* dans cet exemple)⁴.

§ 3. la distinction forme substantielle et forme accidentelle

Le deuxième argument énonce le principe selon lequel l'accident est ce qui advient à un sujet, et un sujet au sens d'un *étant* en acte (*ens actu*)⁵. Toute forme qui advient à un tel sujet en acte (c'est-à-dire possédant déjà une forme substantielle) ne peut qu'être accidentelle⁶. Mais saint Thomas ajoute que le sujet en question n'est pas celui qui est en puissance seulement, comme l'est la matière. Autrement dit, la matière première n'est pas sujet au même sens que le sujet d'un accident (qui n'est autre que la substance). À ce titre la forme substantielle se distingue de la forme accidentelle car le sujet qu'est la matière première est en puissance seulement⁷. Au contraire, la forme substantielle est ce qui fonde immédiatement l'être en acte⁸. Il ne peut donc y avoir qu'une seule forme substantielle et c'est la « première forme (*prima forma*)⁹ », celle qui informe directement la matière première, toutes les autres sont accidentelles¹⁰. Saint Thomas ajoute une précision :

¹ Ibid., « nullum individuum substantiae esset simpliciter unum ».

² Ibid., « Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu ; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum. »

³ Ibid., « animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. »

⁴ Ibid., « Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura ».

⁵ Ibid., « in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu ».

⁶ Ibid., « Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. »

⁷ Ibid., « per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum ; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. »

⁸ Ibid., « quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit ».

⁹ Ibid., « unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. »

¹⁰ Ibid., « sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

« Cela est aussi valable pour ceux qui disent que la première forme (*prima forma*) est en puissance à la seconde car tout sujet est à ses accidents dans le même rapport que la puissance à l'acte. D'ailleurs, la forme du corps qui possède la capacité de recevoir la vie est plus complète que celle du corps qui ne peut pas la recevoir. Donc si la forme du corps inanimé peut en faire un sujet en acte d'existence, à plus forte raison la forme du corps qui a la vie en puissance fait de ce corps un sujet existant, et ainsi l'âme serait une forme dans un sujet ce qui est la définition de l'accident¹. »

Saint Thomas veut dire par là que cette « première forme, » qui, d'après les pluralistes, est une forme substantielle en puissance à une autre forme plus complète, ne peut pas être en puissance autrement que comme le sujet l'est à des accidents. Elle n'est pas en puissance à une autre forme substantielle qui serait plus parfaite. C'est particulièrement vrai pour l'être humain dont le corps *en puissance à la vie* est plus parfait que la nature corporelle inanimée. La nature corporelle donne déjà l'être substantiel et fait un sujet en acte auquel il ne peut advenir que des accidents. A fortiori, le corps *en puissance à la vie*, plus parfait sous ce rapport, s'il devait posséder une forme autre que l'âme humaine posséderait cette substantialité et en ferait donc le sujet déjà en acte dont l'âme ne serait que la forme accidentelle. Cette précision semble viser plus spécifiquement la doctrine pluraliste dont héritera Richard de Mediavilla selon laquelle la forme antécédente ne serait pas complète mais en puissance par rapport à l'âme intellectuelle. Saint Thomas ne s'étend pas davantage mais il est permis de penser que cette forme première (*forma prima*) en puissance à la seconde (*in potentia ad secundam*) est la fameuse forme substantielle incomplète de l'école franciscaine². Dans ce cas, saint Thomas affirme par un argument *a fortiori* que cette forme substantielle antécédente doit donner à la matière première la détermination suffisante pour en faire une substance complète, un sujet. L'âme intellectuelle n'a alors plus que le rôle de forme accidentelle ce qui est inacceptable. S'il n'entre pas ici dans toutes les subtilités de la théorie de la *substance incomplète*, saint Thomas en donne un premier principe de réfutation.

§ 4. La génération absolue

Le troisième argument porte enfin sur la génération au sens absolu (*generatio simpliciter*). Dans le cas de la pluralité des formes, la réception de la forme ultime ne donnerait pas lieu à une génération absolue mais bien à une génération accidentelle

¹ Ibid., « Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam ; quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum ; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. »

² ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Op. cit., p. 304.308.

(*secundum quid*)¹ :

« Puisqu'en effet, la génération est un changement du *non-être* à l'être, cela seul est engendré de façon absolue qui devient un être au sens absolu, [provenant] du *non-être* au sens absolu. L'être en acte qui préexiste ne peut devenir un *étant* au sens absolu (*ens simpliciter*) mais seulement un *être tel* (*ens hoc*), comme blanc ou grand, ce qui est advenir au sens relatif (*secundum quid*). Puisque donc la forme qui précède dans la matière fait être en acte, la forme qui suit ne fait pas exister au sens simple, mais elle fait *être tel*, comme être homme, âne ou plante, et ainsi il n'y aura pas là de génération absolue². »

Cette notion de *génération absolue* n'est pas ignorée des pluralistes mais saint Thomas n'entre pas dans les subtilités qui, à leurs yeux, permet de la sauvegarder. La première forme donne vraiment l'acte d'exister (*esse actu*) il n'y a pas de moyen terme, c'est cela la génération au sens simple. Saint Thomas rappelle que c'était la doctrine des anciens philosophes (*antiqui*) de faire de la matière première quelque chose en acte (*materia prima esse aliquid actu*) et le sujet premier de tous les changements ultérieurs ; ils avaient raison de dire dans ce cas qu' « advenir (*fieri*) n'était rien d'autre que changer (*alterari*)³ ». Mais Aristote a résolu cette question du devenir en posant la matière comme un être en puissance seulement (*potentia tantum*), comme sujet de la génération au sens absolu⁴. Pour autant, la matière n'a pas d'existence sans une forme substantielle. C'est pourquoi, la réception d'une forme substantielle (par génération) entraîne la perte de la forme substantielle antécédente : il y a succession de formes substantielles dans une même matière : « la matière première n'est jamais dénudée de toute forme⁵ ». Nous reviendrons sur cette théorie de la succession des formes. Saint Thomas conclut donc : « Ainsi nous disons que dans tel homme il n'y a pas d'autre forme substantielle que l'âme rationnelle et que par elle l'homme est non seulement homme mais animal, vivant, corps, substance et existant⁶ ». La suite de la réponse justifie la manière dont la seule forme substantielle peut à elle seule assurer toutes ces fonctions mais cela n'est pas le point de

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, « QD De Spirit. Creat. », op. cit., « sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. »

² Ibid., « Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam ; et sic non erit generatio simpliciter. »

³ Ibid., « Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari ; »

⁴ Ibid., « Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. »

⁵ Ibid., « Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quodcumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. »

⁶ Ibid., « Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis ; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. »

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

désaccord fondamental et nous pouvons le laisser de côté.

2.1.3. La prédisposition de la matière première

§ 1. L'analogie aristotélicienne des nombres

L'application du principe de l'unicité de la forme substantielle au cas des substances naturelles dans lesquelles on distingue une multiplicité d'espèces et de degrés de perfection pose cependant une difficulté particulière. Comment rendre compte de la diversité des êtres naturels dont les perfections semblent bien s'ajouter les unes aux autres ? La vie s'ajoute à un être corporel, la connaissance sensible s'ajoute à un être doué des opérations de la vie etc. C'est l'exemple des nombres, que saint Thomas trouve chez Aristote, qui lui sert d'appui dans le *De Anima* dont l'article 9, traitant de la même question, développe davantage cet aspect¹. La forme qui ajoute une perfection change le genre qui la reçoit et en fonde une nouvelle espèce comme l'ajout de l'unité à un nombre donné. Ici chaque nombre précédent représente un genre subalterne et le nombre suivant une espèce, l'unité est comme la perfection nouvelle. Cet exemple du nombre n'est peut-être pas, pour nous, complètement satisfaisant mais il est classique et veut illustrer le principe de diversité que l'on retrouve dans les substances sensibles aux multiples perfections hiérarchisées.

§ 2. Perfections intermédiaires et matière propre ou prochaine

Saint Thomas, dans le prolongement de cet exemple, ajoute que, dans le cas du vivant, en particulier, c'est la même forme qui communique la perfection inférieure qu'est la corporéité, et la perfection ultérieure que constitue la vie². Il donne ensuite une description détaillée de la manière dont une unique forme substantielle peut se rapporter à la matière première selon le degré de perfection qu'elle lui communique :

« la forme plus parfaite, selon qu'elle constitue avec la matière un composé dans un degré de perfection inférieur, doit être comprise comme l'[élément] matériel par rapport à la perfection suivante, et ainsi de suite pour les suivantes. De sorte que la matière première, en tant qu'elle est déjà constituée dans l'être corporel, est matière par rapport à la perfection ultérieure qu'est la vie ; et de là vient que le *corps* est le genre du *corps* vivant et l'*animé*, ou le *vivant* est la différence (car le genre est pris de la matière et la différence est prise de la forme) et ainsi une seule et même forme, en tant qu'elle constitue la matière en acte d'un degré

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Anima ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I.* Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1856, « cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaphys., oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam ».

² Ibid., « una forma constituit in esse corporali tantum [...]. Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale. Et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum ; et sic est in aliis. »

inférieur, est intermédiaire entre la matière [d'un côté] et elle-même – en tant qu'elle (la forme), constitue la [matière] en un acte d'un degré supérieur¹ ».

Ce passage difficile du *De Anima* est un élément clé de la théorie de l'unicité. Il est à rapprocher de ce que saint Thomas explique dans les réponses aux objections de l'article 3 du *De Spiritualibus Creaturis*. En réponse à l'argument n°2, saint Thomas considère l'ordre des déterminations successives que la forme substantielle apporte à la matière première. Pour en rendre compte il a recours au concept de *matière propre* (*materia propria*). Si le corps organique est bien la matière dont l'âme humaine est la forme, il l'est comme *materia propria*, c'est à dire comme sujet propre de l'âme humaine². On ne dira pas que l'âme humaine est la forme propre de la matière première, par exemple. Mais il s'agit d'une distinction de raison qui établit un ordre entre les différents états de la matière que la forme substantielle perfectionne selon chaque degré de perfection, de l'inférieur au plus parfait comme le feraient les formes substantielles inférieures³. Autrement dit, c'est bien l'unique forme substantielle qu'est l'âme humaine qui donne à la matière première la corporéité, comme la forme corporelle l'aurait fait, à la corporéité elle ajoute également la vie comme la forme substantielle végétative l'aurait fait etc. À ce titre, chaque état de perfection intermédiaire que procurerait une forme substantielle moins parfaite peut-être appelé matière pour l'état de perfection ultérieur mais la cause de chacune de ces déterminations intermédiaires est toujours l'unique forme substantielle, qui donne non seulement le plus haut degré de perfection mais encore tous les degrés subalternes. La matière propre de l'âme humaine est donc cette matière que seule l'âme humaine peut perfectionner au degré supérieur qu'est la nature rationnelle. Cela ne veut pas dire que l'âme humaine ne s'unit pas directement à la matière première mais que sa spécificité est de donner un degré de perfection supplémentaire qu'aucune autre forme inférieure ne peut procurer à cette matière-là qu'est le corps organisé. C'est ce double rapport de la matière et de la forme vis-à-vis du degré de perfection considéré qui permet de comprendre le rôle de la forme substantielle dans la prédisposition de la matière première comme matière propre ou prochaine.

¹ Ibid., « forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo. Utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. »

² Idem, « QD De Spirit. Creat. », op. cit., art. 3, ad 2^{um} : « ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae. »

³ Ibid., « materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias ».

§ 3. Les prédispositions accidentelles de la matière

Les dispositions de la matière, par la venue d'accidents propres à chaque état de perfection (la quantité par exemple est un accident de la substance en tant que corporelle), permettent une prédisposition comme de "matières intermédiaires" aptes à recevoir une perfection ultérieure, mais elles sont elles-mêmes le fait de la forme et bien que ces dispositions paraissent antérieures à elle (dans la réalisation) elles sont, en réalité, les effets mêmes de la forme. La forme est antérieure comme cause de toutes ces dispositions successives tandis que la matière prochaine peut être vue comme le sujet des accidents propres à chaque degré de perfection :

« La matière en tant qu'elle est comprise comme constituée dans l'être substantiel selon la perfection du degré inférieur, peut être comprise comme sous-jacente à des accidents. Car la substance, selon ce degré inférieur de perfection, est nécessairement ce qui a des accidents propres qui doivent nécessairement être en elle (de la même manière que, du simple fait que la matière est constituée dans l'être corporel par des formes, aussitôt il s'ensuit qu'il y a en elle des dimensions par lesquelles la matière se comprend comme divisible en de multiples parties, de sorte qu'ainsi selon ses diverses parties elle puisse devenir réceptrice de diverses formes). Après cela, de ce que la matière est comprise comme constituée dans un certain être substantiel, elle peut être comprise comme réceptrice des accidents par lesquels elle est disposée à la perfection ultérieure, pour laquelle la matière devient propre à la réception de cette perfection. Mais ce genre de dispositions sont préintelligées à la forme en tant qu'elle est induite par l'agent dans la matière [...]. Ainsi il n'y a pas dans la matière de formes préintelligées comme dispositions mais c'est plutôt la forme qui est préintelligée à ces dispositions comme la cause l'est par rapport à ses effets¹. »

Ce texte examine dans toute sa complexité les différents ordres de considération de la matière qui la montrent à la fois sujet des accidents propres à l'état de perfection inférieur et sujet de prédispositions à l'état de perfection supérieur jusqu'à la perfection ultime. Dans son rapport à la perfection plus haute la matière reçoit, de la forme induite par l'agent, sa prédisposition à la perfection plus haute. La matière peut ainsi apparaître en acte par rapport au degré inférieur (elle est sujet

¹ Idem, « QD De Anima », op. cit., « *Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subiecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quaedam accidentia propria quae necesse est ei inesse. Sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum. Et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Huiusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis, sicut causa effectibus.* »

d'accidents propres) et en puissance par rapport à la perfection ultime. Mais il s'agit bien d'une manière de considérer la matière (*prout intelligitur, intelligi potest*). Il ne s'agit pas de poser à chaque fois des formes distinctes. C'est bien la forme ultime, communiquée par l'agent, qui cause dans la matière ces prédispositions au degré supérieur. Ainsi la forme substantielle qui constitue la matière première dans une certaine espèce – et spécialement dans le cas où cette espèce est plus parfaite que la substance simplement corporelle – est cause, à chaque degré de perfection, des dispositions accidentelles intermédiaires nécessaires à la perfection dernière.

Il reste à ce stade quelques angles morts dans la théorie. En particulier, saint Thomas n'explique pas ici le rôle de l'agent qu'est Dieu dans la venue de l'âme intellectuelle par rapport à l'agent humain qui engendre un autre homme. Il ne développe pas non plus à cet endroit la théorie de la succession des formes alors que cette description du rôle de la forme substantielle dans l'information totale de la matière pour chaque degré de perfection inférieur semble permettre de se passer de cette théorie. En effet, si une unique forme peut être cause de toutes les perfections inférieures, et des dispositions accidentelles subséquentes, pourquoi serait-il nécessaire de voir dans le développement de l'embryon de multiples générations et corruptions de formes intermédiaires¹ ? Il faut donc ajouter pour la compréhension de ce passage qu'il ne s'agit pas ici pour saint Thomas de décrire les étapes successives de la formation physique de l'individu humain mais bien de montrer l'unicité de la forme substantielle responsable de l'unité d'être d'un tel individu malgré la diversité et la pluralité des perfections qui le constituent. Or c'est précisément cette préoccupation physique qui pousse Mediavilla à élaborer une doctrine originale de la pluralité qu'il faut à présent analyser en détail.

2.2. La théorie de la pluralité chez Richard de Mediavilla

Dans sa Question disputée 39 Richard de Mediavilla donne un exposé exhaustif de la théorie de la pluralité des formes substantielles qu'il avait déjà développé dans le *De Gradu Formarum*². La question est énoncée ainsi : « Est-ce que dans l'homme il y a une autre forme que l'âme humaine³ ». La structure adoptée est la suivante : (1)

¹ Idem, « QD De Spirit. Creat. », op. cit., ad 13^{um} : « in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul ; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis. »

² RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées 38-45. L'homme*. Trad. par ALAIN BOUREAU. T. VI. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. XII.

³ Ibid., p. 56 : « Utrum in homine sit aliqua alia forma quam anima intellectiva ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

une présentation des arguments contre (c'est-à-dire une présentation des arguments en faveur de l'unité de la forme substantielle) – en tout, pas moins de 47 objections –, (2) une énumération d'arguments d'autorité en faveur de la pluralité, (3) une réponse magistrale qui se divise en quatre articles et enfin (4) la réponse aux 47 objections.

C'est seulement à l'article 2 que Richard de Mediavilla entre davantage dans l'exposé spéculatif de la doctrine de la pluralité. Sur les quatre raisons philosophiques qu'il propose à l'appui de celle-ci, nous retiendrons surtout la première et la deuxième qui sont plus structurelles que les deux dernières et suffisent à asseoir la théorie. Ce sont : l'argument de la permanence des accidents dans le corps après la mort et celui de la permanence de la forme antécédente après la venue de l'âme intellectuelle¹.

2.2.1. La permanence de la forme substantielle antécédente après la mort

§ 1. La permanence des accidents après la mort

Le premier argument philosophique considère donc le cas de la séparation de l'âme d'avec le corps de la manière suivante :

« Aucun accident ne précède selon l'ordre naturel toute forme substantielle dans la matière. C'est pourquoi, tout accident est fondé dans la matière par la médiation d'une certaine forme substantielle, complète ou incomplète. Mais après la séparation de la forme intellectuelle d'avec le corps, certains accidents demeurent identiques en nombre à ce qui était avant dans la matière. Cela ne pourrait être vrai à moins qu'il y ait dans l'homme une autre forme substantielle avec l'âme intellectuelle. Donc ...² »

La permanence d'accidents, identiques dans le corps avant et après la séparation de l'âme prouverait ainsi la présence d'une forme substantielle corporelle identique avant et après la mort. Richard s'applique à démontrer chacune des propositions de ce syllogisme. La première proposition selon laquelle aucun accident ne peut advenir à la matière sans la médiation d'une forme substantielle fait l'objet d'une preuve

¹ Pour ce dernier argument, il faut rappeler que la théorie de l'unité ne nie pas qu'une forme substantielle puisse informer la matière corporelle avant la venue de l'âme intellectuelle, mais elle ajoute que cette forme est corrompue et disparaît au moment de l'arrivée de l'âme rationnelle. C'est le principe de la succession des formes tenu par saint Thomas. Richard s'applique donc à montrer que la forme substantielle antécédente n'est pas corrompue mais demeure et "cohabite" pour ainsi dire avec l'âme intellectuelle.

² Ibid., p. 100 : « Nullum accidens ordine nature precedit omnem formam substantialem in materia. Unde quodcumque accidens fundatur in materia mediante aliqua substantialis forma completa vel incompleta. Sed post separationem intellectiva a corpore, remanent aliqua accidentia eadem in numero que prius erant in materia. Hoc autem non esset verum nisi in homine esset aliqua alia forma substantialis cum anima intellectiva. Ergo in homine est aliqua alia forma substantialis cum anima intellectiva ».

qu'il n'est pas utile de reprendre car cela est admis également par saint Thomas¹. La suivante, en revanche, qui affirme que les accidents demeurent identiques en nombre (*eadem in numero*) est plus délicate. Richard invoque à cet endroit un texte célèbre d'Avicenne sur cette question qui sera repris par saint Thomas : « Avicenne dit dans son livre des Physiques (livre 1, chapitre 6) en parlant des accidents : "les accidents qui sont consécutifs de la matière peuvent demeurer après la forme, comme les cicatrices et la couleur noir de l'éthiopien après la mort"². » Richard soutient qu'Avicenne entend par là une identité numérique et non de simple ressemblance.

§ 2. Identité numérique ou ressemblance des accidents dans la mort

Richard envisage, en effet, deux cas possibles pour la permanence des accidents après la séparation de l'âme. Ou bien une identité strictement numérique ou bien une identité de ressemblance (*accidentia consimilia*). Selon Richard, la simple ressemblance des accidents est à exclure car celle-ci ne peut se faire qu'au moyen d'une cause déterminée qui joue ce rôle de préservation d'une ressemblance particulière. Mais si l'âme intellectuelle se sépare du corps il faut trouver une autre cause qui informe la matière de telle sorte que les accidents demeurent semblables. Richard envisage toutes les causes possibles en les éliminant une par une. Il élimine d'abord la matière première qui ne peut pas se déterminer à telle ou telle quantité, elle est en puissance et « indifférente » à toute quantité³. Une fois séparée de sa forme elle ne pourrait conserver telle quantité plutôt que telle autre. L'âme intellectuelle ne peut pas non plus être cette cause puisqu'elle se sépare du corps et que c'est après cette séparation qu'il faut envisager la cause de la permanence des accidents. La cause n'est pas non plus ce que Richard appelle la quantité antérieure (*prior quantitas*) car elle est pareillement corrompue et ne peut être cause de l'introduction de la quantité similaire (*consimilis quantitas*) qui advient ultérieurement. Il n'est peut être pas utile de regarder avec Richard pourquoi « l'influence de la quintessence » n'est pas non plus cette cause⁴. Ce n'est pas non plus par le [principe] particulier de corruption (*corrumpens particulare*) que la quantité conserve son identité ou sa ressemblance (on imagine bien, en effet, que ce qui détruit quelque chose lui fait

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, « QD De Spirit. Creat. », op. cit., art. 3, co. : « materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale ».

² RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions Disputées 38-45. L'homme*, op. cit., p. 106 : « Dicit enim Avicenna libro suo Phisicorum, 1° libro, cap. 6, loquens de accidentibus sic quod "que consequuntur ex parte materie aliquando remanent post formam, sicut cicatrices vulnere, nigredo Ethiopis post mortem" ».

³ Ibid., p. 108 : « quia essentia prime materie quantum ex parte sua est indifferens est ad quamcumque quantitatem [...] ».

⁴ Ibid., p. 112 : « nec ex parte influencie corporis quinti ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

plutôt perdre son aspect premier¹). Richard élimine ensuite la possibilité d'un ordre naturel de succession des formes (*naturalis ordo formæ ad formam*²), car, même dans ce cas, il faudrait déterminer une cause efficiente à la réalisation de cet ordre naturel et nous serions ramenés aux cas précédents³. Ce n'est pas non plus le fait de la conjonction de toutes ces causes prises en même temps⁴ car aucune n'a en elle le pouvoir d'une quelconque disposition, même partielle, à cet effet de l'introduction d'une quantité semblable (*quantitas consimilis*) dans le corps privé de l'âme intellectuelle⁵. Ayant ainsi éliminé toutes les causes naturelles possibles à l'introduction d'une quantité semblable à la quantité antécédente dans le corps privé de l'âme intellectuelle, Richard conclut que la quantité est en réalité la même, ce n'est pas une nouvelle quantité, et pour cette raison il doit également demeurer une certaine forme substantielle par laquelle ces accidents demeurent identiques avant et après la séparation de l'âme⁶.

2.2.2. La permanence de la forme antécédente à la venue de l'âme intellectuelle

§ 1. La venue de l'âme intellectuelle

Après avoir vu le cas de la permanence de la forme substantielle corporelle après la mort, Richard examine la permanence de cette forme substantielle après la venue de l'âme intellectuelle dans le corps qui la reçoit. C'est le principe de non-corruptibilité de la forme substantielle antécédente. Richard l'énonce ainsi :

Dans l'homme il y a une forme tirée de la puissance de la matière et l'âme intellectuelle produite par Dieu par création et chacune des deux demeure dans l'homme, parce que celle qui est tirée de la puissance de la matière n'est pas corrompue lors de la venue de [la forme] intellectuelle, comme je le prouverai. Donc dans l'homme il y a plusieurs formes, l'une tirée de la puissance de la matière par la vertu de celui qui engendre, et une autre produite par Dieu par création qui est l'âme intellectuelle⁷.

¹ Richard estime surtout que, si cela devait avoir lieu, il faudrait que le principe particulier de corruption prenne sur lui cette ressemblance avant de pouvoir l'appliquer au corps, ce qui est encore plus absurde *ibid.*, p. 114-117 : « Si enim corrumpens particulare determinat materiam ad consimilem quantitatem [...] priori quantitati [...] hoc non potest esse nisi per hoc quod assimilaretur aliquo modo corrupto per hoc quod agens phisico in agendo patitur et ita corrumpendo aliquid, agens phisicum reciperet aliquam similitudinem corrupti ».

² *Ibid.*, p. 120 : « nec potest esse [...] ex parte ordinis forme ad formam [...] quod talem formam sequitur talis ordo naturaliter[...] ».

³ *Ibid.*, p. 120 : « Si ergo dicis quod est naturalis ordo [...] oportet quod tu des causam efficientem determinatam aliquam qua post separationem talis forme naturali ordine introducatur illa alia ».

⁴ *Ibid.*, p. 122 : « nec posset esse supradicta determinatio materie per omnia illa que predicta sunt simul iuncta ».

⁵ *Ibid.*, p. 122 : « neutrum illorum per se potest ibi facere aliquam determinatam dispositionem ».

⁶ *Ibid.*, p. 124 : « Restat ergo quod remaneat aliqua quantitas eadem in numero [...] et ex consequenti substantia formalis eadem in numero que prius erat ante separationem intellectivæ ».

⁷ *Ibid.*, p. 126 : « in homine sunt una forma educta de potentia materie et ista anima intellectiva a

Qu'il y ait une forme antécédente à la venue de l'âme intellectuelle Richard le montre par le fait que le géniteur est bien à l'origine de la disposition d'une substance à recevoir l'âme intellectuelle, néanmoins ce dernier n'engendre pas la matière première elle-même qui est inengendable, ni l'âme intellectuelle qui est créée par Dieu. Il reste donc qu'il engendre une forme substantielle, dans la matière, antécédente à la venue de l'âme intellectuelle. La proposition que cette forme substantielle antécédente n'est pas corrompue par la venue de l'âme intellectuelle fait l'objet de quatre preuves successives. La première preuve procède par élimination. La deuxième s'appuie sur le principe emprunté au *De Cælo* d'Aristote selon lequel « la nature ne fait rien en vain ¹ ». La troisième preuve s'appuie sur un principe physique d'hérédité : « Il est certain, en effet, que le lépreux total engendre un lépreux ² » ce qui n'arriverait pas si l'âme intellectuelle informait directement la matière première ³. Ce principe d'hérédité est tout à fait caractéristique de l'approche physique des pluralistes et présente une difficulté particulière dont la réfutation ne se trouve pas telle quelle chez saint Thomas. La quatrième preuve présente en réalité trois raisonnements par l'absurde ⁴. Le premier raisonnement par l'absurde montre que si l'âme intellectuelle suppose la *denudatio* de toute forme substantielle antécédente alors la matière première ainsi dépouillée serait apte à recevoir n'importe quelle forme, aussi bien celle de l'âne (*forma asini*) que celle de l'homme ⁵. Le deuxième raisonnement par l'absurde fait valoir le fait que si la forme substantielle qui est engendrée est corrompue par l'âme intellectuelle on ne pourrait plus dire de l'homme qu'il est engendré (le sujet de la génération ayant été détruit au moment de la venue de l'âme intellectuelle). Enfin, le troisième raisonnement par l'absurde fait encore appel à un principe d'hérédité. Si l'on tient la corruption de la forme substantielle antécédente, alors « en moi il n'y aurait rien qui soit de mon père, sinon quelque chose de plus essentiel [commun] à un porc, ou à tout autre chose que mon père, car alors il n'y aurait rien de mon père sinon l'essence de la matière première non qu'il l'ait engendrée mais en tant

Deo producta per creationem et utrumque manet in homine, quia illa quæ est educta de potentia materie non corrumpetur in adventu intellective, sicut probabo. Ergo in homine sunt plures forme, una educta de potentia materie per virtutem generantis, et alia producta a Deo per creationem quæ est anima intellectiva ».

¹ Ibid., p. 132 : « natura nichil facit frustra ».

² Ibid., p. 134 : « Certum enim est quod perfecte leprosus generat leprosum ».

³ Ibid., p. 134 : « Hoc non esset verum si in adventu intellective fieret resolutio usque ad essentiam prime materie ».

⁴ Ibid., p. 138 : « Item hoc idem ostendo per viam aliam scilicet ducendo ad tria inopinabilia ».

⁵ Ibid., p. 138 : « si in eodem instanti introduceretur forma asini in materia sua, in quo anima intellectiva infunditur a Deo materie ipsius hominis, in illo eodem instanti, materia ipsius asini equaliter apta esset ad recipiendam animam intellectivam sicut materia ipsius hominis quia, si dispositio ipsius materie ad hoc quod sit apta est denudatio ab omni forma, tunc in illo instanti in quo introducitur forma asini, fit resolutio usque ad essentiam materie prime. Tunc enim in instanti denudationis, ita fuit apta ad recipiendam animam intellectivam et quamcumque aliam, sicut formam ipsius asini[...] ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

qu'elle était d'abord dans son corps¹ ».

§ 2. Le problème de la double origine de l'homme dans la génération

Dans cette question de la permanence des caractères héréditaires affleure celle plus profonde de la double origine de l'homme dans la génération. Une origine est terrestre et naturelle, c'est l'action du parent humain, "un homme engendre un homme". L'autre est divine et c'est l'action du Créateur qui infuse une âme intellectuelle dont lui seul peut être la source². Cette question de la double origine tracasse beaucoup Richard et il faut reconnaître qu'elle semble mettre en difficulté la théorie de l'unicité au moins dans le cas de l'être humain :

« Je dis que pour la constitution de l'homme dans l'être (*esse*), il y a au moins une double production qui résulte de la forme double, dont l'une est éduite de la puissance (*potentia*) de la matière par la puissance (*virtus*) du géniteur, qui est une forme incomplète, et une autre est produite par Dieu, par création, et c'est l'âme intellectuelle qui est la forme complète de l'homme par laquelle il prend place dans une espèce [déterminée]. Ces deux formes jointes à la matière constituent une unique raison suffisante d'existence réelle (*una sufficiens ratio actualiter existendi*)³. »

Les notions de forme complète et incomplète seront développées plus loin dans cette étude mais il faut noter ici cette considération médiévale de la double production à l'origine du composé humain. Richard met clairement en dépendance la dualité des formes avec ce processus unique de génération dont la source est également double. Or Richard démontre ailleurs la multiplicité des formes même dans le cas des animaux en général⁴, il est alors d'autant plus remarquable qu'il s'appuie ici sur le concept de création pour poser deux formes substantielles dans le composé humain. C'est que Richard reconnaît que dans le cas des animaux en général la multiplicité des formes n'est pas facile à déterminer, mais, dans le cas de l'homme, Richard estime que cela ne fait aucun doute dans la mesure où il y a une double origine des formes⁵.

¹ Ibid., p. 142 : « tunc in me nichil esset a patre meo nisi aliquid essentialius uni porco vel alicui alia rei quam patre meo, quia tunc in me nichil esset a patre meo nisi essentia materie prime que in me esset a patre meo, non per hoc quod illam generat, sed quia primo fuisset in corpore patris mei. »

² Richard le prouve dans la *Question Disputée* 38, ibid., p. 12 : « forma qua homo reponitur in specie non educatur per naturam de potentia materie, sed a Deo est in esse producta per creationem. »

³ Ibid., ad 15^{um}, p. 224 : « Dico ergo quod ad constitutionem hominis in esse, duplex ad minus concurrunt productio ratione duplicis forme, quarum una per virtutem generantis de potentia materie educta, que est forma incompleta et alia a Deo producitur per creationem, hoc est anima intellectiva, que est forma hominis completa, per quam in specie reponitur. Que due forme simul iuncte cum ipsa materia sunt una sufficiens ratio actualiter existendi. »

⁴ Idem, « De Gradu Formarum », op. cit., II. Pluralitas formarum in omni animali, p. 110 : « Consequenter ponendæ sunt rationes probantes quod in omni animali sunt plures formæ substantiales ».

⁵ Idem, *Questions Disputées* 38-45. *L'homme*, op. cit., ad 46, R. Ph. 27, p. 250 : « Ad illud quod arguebatur vicesimo septimo quod in bruto non est nisi una forma, etc., dico quod ista propositio est dubia, utrum in bruto sit una forma tantum. Ex dubiis autem argumendum non est. Preterea

2.2.3. L'argument théologique de l'identité du corps du Christ chez Richard de Mediavilla

§ 1. L'argument de l'identité du Corps du Christ dans le *De Gradu Formarum* de Richard

L'argument de l'identité du corps du Christ dans le *De Gradu Formarum* est formulé ainsi par Richard :

« En Luc XXIII, il est dit de Joseph : *Il vint vers Pilate et lui demanda le corps de Jésus*, dans ce passage il est clairement dit que ce corps est le même numériquement (*in numero*) que celui qu'avait le Seigneur Jésus quand il vivait encore ; cela ne se pourrait à moins qu'il ne restât une même forme substantielle numériquement identique, ou un certain degré de forme, par le ou laquelle le corps a ce qui fait de lui un corps ; puisque donc l'âme intellectuelle a été séparée de son corps dans la mort il faut concéder nécessairement que dans ce corps il y avait une forme substantielle, qui demeura après la séparation de l'âme intellectuelle ; il y avait donc dans la nature humaine du Seigneur Jésus, plusieurs formes substantielles, donc c'est également le cas dans n'importe quel autre être humain¹. »

L'argument s'articule donc en trois temps. L'affirmation scripturaire est prise au sens le plus strict. S'il est question du « corps de Jésus » ce doit véritablement être le même corps. Richard n'hésite pas à dire que l'Écriture affirme ici l'identité *numérique* (*idem in numero*) du corps de Jésus. S'il en est bien ainsi alors une telle identité ne peut avoir lieu que par une même forme substantielle. L'âme étant séparée du corps, l'identité du corps ne peut être préservée que par la forme qui appartient en propre au corps et qui est, pour Richard, distincte et antérieure même à l'âme. Richard n'ignore pas pour autant les autres interprétations possibles de ce verset de l'Écriture ainsi que les différents modes envisageables pour parler de cette identité numérique. Il énumère ainsi les différents cas possibles à commencer : l'identité de suppôt, l'identité de matière.

si concedat aliquis quod in bruto non est nisi una forma substantialis tantum, non tamen propter hoc oportet quod concedatur in homine, quia ad constitutionem hominis concurrunt et agens per generationem et agens per creationem. »

¹ Idem, « *De Gradu Formarum* », op. cit., p. 107 : « Luca XXIII, dicitur de Josepho sic : *Hic accessit ad Pilatum et petiit corpus Jesu*, in quo notatur aperte quod idem illud corpus in numero erat quod habuerat Dominus Jesus dum vivebat ; hoc autem esse non posset, nisi aliqua forma eadem in numero remansisset, vel aliquis gradus formæ, quo vel qua corpus est corpus unde corpus ; cum ergo anima intellectiva in morte a corpore eius fuerit separata, oportet necessario concedere quod in illo corpore erat substantialis form, quæ post intellectivæ separationem remansit ; in natura ergo humana Domini Jesu erant plures substantiales formæ, ergo et in quolibet alio homine.[...] ».

§ 2. Réfutations des autres modes d'identité numérique

Richard écarte d'abord la possibilité d'une identité numérique par identité de supposé¹. Cette réfutation apporte un éclairage sur la conception mediavillienne de l'*esse*. Richard estime que seul ce qui appartient à l'essence du corps (*essentia corporis*) peut permettre au corps de conserver son identité numérique. En particulier, il faut que les principes de l'essence du corps (*principia essentiae corporis*), en tant que corps (*unde corpus est*), demeurent identiques². Ces principes, Richard le rappelle, ce sont évidemment la forme et la matière³. Or le supposé dans le cas du Christ, n'appartient pas à l'essence corporelle, il ne peut donc par lui seul maintenir cette identité numérique⁴ ; il faut donc trouver une autre cause par laquelle les principes du corps demeurent inchangés après la séparation du principe intellectif⁵. Il apparaît assez nettement dans cette analyse que l'essence du corps du Christ n'est pas vue en dépendance directe de l'acte d'être du supposé. L'acte d'être étant extérieur à l'essence corporelle il n'est pas responsable de son identité numérique. Mais n'est-ce pas tout l'inverse ? En fait, c'est précisément parce que l'acte d'être est extérieur à l'essence qu'il donne à telle essence universelle (la nature humaine par exemple) d'être concrètement tel être (*ens*) subsistant selon des qualités accidentelles uniques et déterminées. Enfin, par un argument *a fortiori*, Richard exclut la possibilité d'une identité du corps du Christ par l'identité de la matière⁶. C'est par la forme qu'un être possède une détermination particulière dans l'existence bien plus que par sa matière. Si la forme n'est plus la même, le corps ne peut donc demeurer identique⁷.

§ 3. L'argumentation de la Question Disputée 39

Cet argument théologique de l'identité du corps du Christ est repris un peu différemment dans la *Question Disputée 39*. Richard rappelle la nécessité de poser une forme substantielle par laquelle, à la séparation de l'âme intellectuelle, dans la mort, le corps du Christ, lui, reste numériquement identique⁸. Mais plutôt que d'invoquer directement l'Écriture il a recours à la *Glose* selon laquelle la chair du Christ n'a

¹ Ibid., p. 108 : « Sed forte dices quod remansit idem corpus in numero propter identitatem suppositi. »

² Ibid., p. 108 : « Propter identitatem illius rei quæ non est de essentia corporis, non potest remanere idem corpus in numero, si principia essentiae corporis non remanent eadem ».

³ Ibid., p. 108 : « Cum ergo principia essentiae corporis sint materia et forma, qua corpus est corpus ».

⁴ Ibid., p. 108 : « suppositum autem in Christo de quidditate corporis non erat ».

⁵ Ibid., p. 108 : « oportuit quod post separationem intellectivæ ramanserit aliqua forma dans esse corpori unde corpus est, quæ esset eadem numero in mortuo et in vivo ».

⁶ Ibid., p. 109 : « Si autem dicas quod remanserit idem propter identitatem materiæ, quamvis non propter identitatem formæ, hoc nihil aliud est [...] ».

⁷ Ibid., p. 109 : « nullo modo tamen potuissent ramansisse idem corpus in numero secundum quod corpus dicit substantiam, nisi remansisset eadem forma substantialis ».

⁸ Idem, *Questions Disputées 38-45. L'homme*, op. cit., p. 174 : « in corpore Ihesu Christi vivo et mortuo fuit corporeitas substantialis manens eadem in numero [...]. Sed si in corpore Christi non fuisset aliqua alia substantialis forma cum anima intellectiva, in corpore Christi mortuo non remansisset aliqua corporeitas substantialis eadem in numero que servatur in vivo ».

pas connu la corruption¹ pour prouver la première assertion de son raisonnement. Selon lui, cela ne peut se faire que si la corporéité du Christ conserve une certaine actualité dans l'existence et n'est pas réduite à « la puissance des principes »². Mais l'âme intellectuelle séparée ne peut plus assurer cette fonction, le Christ ayant connu une mort véritable³. C'est donc à l'autre forme substantielle, la forme antécédente, que revient le rôle de maintenir l'acte d'existence par lequel la corporéité du Christ garde son identité à travers la mort⁴. Richard, à cet endroit, rejette à nouveau la thèse de l'identité de suppôt⁵. L'argument est légèrement différent. Richard regarde plutôt la nature du suppôt du Christ qui est un suppôt divin (*divinum suppositum*)⁶. On peut affirmer son identité dans son union à une corporéité mais on ne peut pas affirmer que c'est toujours la même corporéité⁷ car un même suppôt peut demeurer sujet identique d'un changement tandis que les accidents passent en leurs contraires comme il arrive dans un unique sujet corporel d'être coloré sans que la couleur demeure toujours identique⁸. Autrement dit, si le suppôt est le même et demeure uni à une *corporéité*, le corps concret, lui, peut très bien avoir changé. Cet argument va donc plus loin en précisant pourquoi l'identité de suppôt ne peut pas préserver les dispositions accidentelles. En fait ici, le suppôt est vu comme le sujet du changement accidentel, ce qui demeure à travers le changement. Mais le rôle de l'identité du suppôt dans le cas du Christ peut justement s'étendre au maintien dans l'être de toutes les dispositions accidentelles, en tant qu'il est un suppôt divin. C'est étrange de rappeler la nature exceptionnelle du suppôt du Christ pour soutenir juste après qu'un tel suppôt est incapable de maintenir l'identité des dispositions accidentelles. Mais c'est alors le rôle surnaturel du suppôt divin dans le mystère de la mort du Christ qui disparaît complètement. De plus, si le Christ est dans le même cas que tous les autres, pourquoi son corps à lui ne connaît pas la corruption ? Richard confond le maintien surnaturel dans l'existence du corps du Christ avec le simple problème de la permanence des accidents qui se pose dans le cas de la mort du commun des mortels. Tous ces arguments présentent une assez bonne vue de la position

¹ Ibid., p. 176 : « Glosa predicta vult quod caro Christi non fuit corrupta ».

² Ibid., p. 176 : « si [caro Christi] cecidisset in morte ab omni actuali existentia et remansisset tantum in potentia principiorum, vere corrupta fuisset. »

³ Ibid., p. 178 : « in morte anima fuit vere separata a materia corporis Christi ».

⁴ Ibid., p. 178 : « si in corpore Ihesu Christi non remansisset aliqua alia substantialis forma cum anima intellectiva, in corpore Ihesu Christi mortuo, non remansisset aliqua corporeitas substantialis manens eadem in numero que fuerat in ipso vivo ».

⁵ Ibid., p. 178 : « Non enim potest dici quod propter identitatem suppositi remansit eadem corporeitas ».

⁶ Idem, « De Gradu Formarum », op. cit., p. 178 : « Non enim potest dici quod propter ydemptitatem [sic] suppositi remansit eadem corporeitas. Illud enim suppositum est divinum suppositum. »

⁷ Idem, *Questions Disputées 38-45. L'homme*, op. cit., p. 178 : « etsi posset dici quod remansit idem in numero unitum corporeitati, non tamen posset dici nullo modo remansisse eadem corporeitas ».

⁸ Ibid., p. 178 : « sicut cum idem suppositum primo est album, postea nigrum, quamvis posset dici quod remansit idem unitum in numero colori, non tamen posset dici propter hoc quod remansit idem color ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

pluraliste défendue au niveau philosophique et théologique. On remarquera la prédominance d'une approche par l'observation des phénomènes naturels et un certain flou sur l'analyse proprement métaphysique. En particulier les rapports entre l'*esse* et l'essence sont confus. Si la solution de Richard permet de résoudre, au moins à première vue, certaines difficultés liées à la théorie de l'unité – comme la question difficile de l'hérédité – elle en crée également d'autres. Une fois posés les grands axes de nos deux théories, il reste à voir pour chacune d'elles quelques conséquences dans la manière dont s'articulent les concepts de composition/pluralité et d'unité.

2.3. Conséquences pour la composition de l'être dans les deux théories

2.3.1. Articulations de concepts et notion de *substance incomplète* chez Mediavilla

Dans son quatrième article, Richard de Mediavilla montre comment la forme substantielle antécédente s'articule avec les autres principes qui sont à l'origine de la formation du composé humain que sont à ses yeux la matière première, la *nature*, l'*acte d'être* (*actum essendi*) et l'âme intellectuelle ainsi que par rapport au tout qu'est l'homme en tant que tel¹. C'est à cet endroit que se précise la théorie avec l'apparition d'une terminologie caractéristique du *complet* et de l'*incomplet*.

§ 1. L'articulation avec la matière première et avec la nature

Selon cette approche, l'articulation de la forme substantielle antécédente avec la matière première s'explique, d'après Richard, par le fait que cette forme est tirée de la puissance de la matière première avec laquelle elle constitue un composé incomplet². La forme antécédente, que Richard appelle *illa forma*, a alors pour matière prochaine la matière première. C'est un des enjeux importants de la théorie que de poser cette forme substantielle supplémentaire pour assurer l'intermédiaire entre la forme ultime et la matière première. Il y a d'abord actuation d'une substance corporelle incomplète puis la réception de l'âme intellectuelle, ici Richard ne justifie plus la subsistance de la forme incomplète au côté de la forme substantielle complétive qu'est l'âme intellectuelle mais il regarde simplement le rapport de la forme antécédente à la matière première. Le rapport au concept de *nature* est un peu différent.

¹ Ibid., p. 180 : « Videndum est ergo quomodo illa alia forma se habet ad essentiam materie prime, quomodo ad naturam, et quomodo ad actum essendi et quomodo ad animam intellectivam, et quomodo ad ipsum hominem ».

² Ibid., p. 180 : « ita se habet ad essentiam materie prime quod educitur de potentia illius et quod ex ipsa et materia constituitur unum compositum incompletum ».

La *Nature* est responsable de l'information de la matière première et de son changement jusqu'à l'introduction de cette forme-là qui dispose à la réception de l'âme intellectuelle¹. C'est le jeu spontané des causes naturelles (les parents) qui explique la formation du composé incomplet par opposition au rôle de l'agent surnaturel (Dieu) responsable de la venue de l'âme intellectuelle.

§ 2. L'articulation avec l'acte d'être

L'articulation de cette forme substantielle avec l'*esse* fait ensuite l'objet d'un examen attentif :

« Par cette forme-là, la matière ne peut être constituée dans un *être stable* (*esse stabili*) et au repos, toujours orienté vers une forme complétive. La matière a un être fluide et indéterminé (*esse fluxibile et indeterminatum*) [...] et ne reçoit d'être déterminé que par la forme complétive (*forma completiva*). Bien que cette forme-là, [...], ne donne pas à la matière un être stable, au repos et déterminé de manière absolue, pourtant je dis qu'elle aide à ce que la matière acquiert un tel *esse*. C'est donc par elle et l'âme intellectuelle en même temps, que la matière acquiert une existence actuelle stable et au repos, absolument déterminée². »

Cela illustre cet aspect central de la théorie pluraliste qu'est l'incomplétude de l'être et le rôle fondamental de la forme intermédiaire dans l'actuation progressive de la matière vers l'acquisition d'un *être stable*. Plusieurs formes doivent concourir à la constitution d'un même être dans l'existence. C'est cela l'articulation de la forme substantielle antécédente avec l'*esse* et c'est peut-être aussi cela le point de rupture de la théorie, mais il est encore trop tôt pour en apprécier toutes les conséquences. Il faut cependant remarquer dès à présent que ce qui est présenté ici comme une articulation de concepts parmi d'autres est en réalité principal. C'est ce rôle que fait jouer Richard à la forme substantielle antécédente par rapport à l'*esse* qui justifie, au fond, toute la théorie de la pluralité des formes. C'est donc sur cette question de l'*esse* qu'il faudra revenir.

§ 3. La notion de substance incomplète

La suite du texte précise ensuite la manière dont il faut employer la notion de substance dans ce cas-là :

¹ Ibid., p. 182 : « Ad naturam autem sic se habet quod producitur a natura propter formam completivam, et ideo natura non cessat transmutare materiam quousque habeatur ista forma cum istis dispositionibus que requiruntur in materia ad receptionem intellectivam ».

² Ibid., p. 182 : « per illam formam materia non potest constitui in esse stabili et quieto et semper circa formam completivam. Materia habet esse fluxibile et indeterminatum nisi secundum quid. [...] nec accipit esse simpliciter determinatum nisi per formam completivam. Quamvis autem forma illa educta de potentia materie non det materie esse stabile et quietum et simpliciter determinatum, tamen dico quod adiuvat ad quod materia habeat tale esse. Unde per ipsam et animam intellectivam simul habet materia actualem existentiam stabilem et quietam et simpliciter determinatam ».

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

« À partir de cela on voit d'une certaine manière comment cette forme-là (*illa forma*) se rapporte à la notion de substantialité, la substantialité à la corporéité et ainsi des autres degrés jusqu'à l'espèce la plus déterminée (*species specialissima*), car, par cette forme-là, la matière, par soi, ne reçoit pas la notion de substantialité. C'est pourquoi s'il y a substantialité ce n'est qu'incomplète ou par une certaine réduction. De même que la matière est dite [être] substance, lorsque le Philosophe divise [...] la substance en matière, forme et composé, nous ne disons pourtant pas que l'essence de la matière première possède une pleine raison de substance. Elle est substance mais de manière incomplète et par réduction. C'est de cette manière que je dis que le composé de l'être (*esse*) de la matière première et de cette forme-là, tirée de la puissance de la matière première, ne participe pas pleinement à la notion de substance ; en tant qu'il [=ce composé] est substance mais de manière diminuée, mais pas diminuée au même point que l'essence de la matière première et c'est pourquoi il ne peut pas être dit substance, en tant que même ce composé, de l'être de la matière et de cette forme-là, est destiné à être partie du composé qui avec l'âme intellectuelle est ce qu'est l'homme, et à qui appartient complètement la raison de substance¹. »

Ce texte est assez explicite par lui-même. Richard veut établir divers degrés de substantialité entre la forme ultime qui donne la pleine raison de substance, la matière première et les degrés de perfection intermédiaires. La forme antécédente ne donne pas à elle seule une pleine et parfaite notion de substantialité à ce composé intermédiaire qu'elle constitue avec la matière première. Pour Richard, ce composé ne reçoit pas une nature complète et déterminée tant que la forme ultime n'est pas reçue. Bien sûr Richard, en n'accordant pas la pleine notion de substance à ce composé intermédiaire, voudrait échapper à la critique de ses adversaires qui voient ici une composition de plusieurs substances emboîtées. Pourtant il est légitime d'interroger ce concept même de "forme substantielle" (*forma substantialis*) employé par Richard. Si ce composé ne reçoit pas la pleine raison de substance alors cette forme substantielle n'en est pas une non plus au plein sens du mot et la théorie s'effondre car on ne voit pas quel intermédiaire poser entre une forme substantielle et une forme qui n'en recevrait pas la pleine notion autre que la forme accidentelle. De plus, la comparaison avec la terminologie d'Aristote qui nomme *substance*, en un

¹ Ibid., p. 184 : « Ex quo aliquo modo patet quomodo illa forma se habet ad rationem substantialitatis, unde substantialitas ad rationem corporeitatis, unde corporeitas est et sic de aliis gradibus usque ad speciem specialissimam, quia per illam formam per se materia non habet rationem substantialitatis. Unde substantialitas est nisi incomplete vel per quamdam reductionem. Sicut materia dicitur de substantia, cum dividit Philosophus [...] substantiam in materiam, formam et compositum, non tamen dicimus essentiam materie prime plene habere rationem substantie. Unde substantia est, sed incomplete et per quamdam reductionem. [...] . Sic dico quod compositum ex esse materie prime et illa forma educta de potentia materie non plene participat rationem substantie in quantum substantia est, sed diminute, non tamen ita diminute sicut essentia materie prime et ideo non potest dici substantia, in quantum etiam illud compositum ex esse materie et illa forma natum est esse pars compositi ex ipso et anima intellectiva, hoc est hominis ; cui complete competit ratio substantie ».

certain sens, la matière, la forme, et le composé, ne vaut pas. La matière et la forme sont rapportées au mot substance comme *principes* de la substance. Le composé est la substance en tant que telle (même si, dans un autre sens, c'est véritablement la forme qui est substance¹). On ne peut appliquer ce raisonnement à autre chose sans poser par là un quatrième principe. Aristote, au contraire, avait montré qu'il n'y en avait que trois au plus. Par ailleurs, un principe est donné au point de départ de la science et non pas dans son développement. Il est donc impossible d'accorder à Richard cette dénomination de substance incomplète appliquée au composé intermédiaire dans le sens réduit où il l'entend. Il faudra pourtant parler de substance incomplète, mais il faudra le faire comme le fait saint Thomas.

2.3.2. Matière propre, génération absolue, et esse dans la doctrine de Richard

La fin de l'article 4 qui montre la relation de la forme antécédente aux autres concepts telle que l'âme intellectuelle, ainsi que la réponse à certaines objections apportent des éléments complémentaires pour la compréhension des éléments internes de contradiction à l'œuvre dans la théorie pluraliste telle que l'élabore Richard de Mediavilla.

§ 1. La matière propre ou prochaine selon Richard

La notion de matière prochaine est bien connue de Richard. Elle n'a évidemment pas la même définition que celle de saint Thomas comme le montre l'analyse de l'articulation de l'âme intellectuelle avec la forme antécédente :

« Il y a, en effet, une certaine disposition dans la matière en vue de la réception de [l'âme] intellectuelle de telle façon que ce qui est composé de la matière et de cette forme incluant certaines dispositions accidentelles est comme la matière prochaine et propre (*materia proxima et propria*) par rapport à l'âme intellectuelle; elle (= la *materia proxima*) reçoit un complément substantiel par l'âme intellectuelle à tous les degrés, tant au degré du genre le plus fondamental qu'à ceux de n'importe quel genre subalterne jusqu'à l'espèce la plus déterminée. Ainsi le composé d'âme intellectuelle et de cette matière prochaine et propre, n'a pas, par l'âme intellectuelle, ce complément qui fait seulement de lui être un homme, mais même aussi ce qui lui donne la raison complète de substance et la raison complète de corps. Il y a donc ici plus de la notion de substantialité qui advient par l'âme intellectuelle qu'il n'y en a dans le cas de ce premier tout [incomplet]² ».

¹ M. LUSSEUR Dominik. « Ens et Unum Convertuntur. A Propos de La Théorie de La Substance Chez Aristote (II) ». In : *Revue Thomiste* CIX.II (avr. 2009), p. 195-218, pp. 204ss.

² RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions Disputées 38-45. L'homme*, op. cit., p. 186-188 : « Ex hiis iam patenter patet quomodo se habet ad animam intellectivam. Est enim quedam dispositio in

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

La matière propre est donc, selon Richard, un composé (incomplet) constitué par la matière première et la forme substantielle antécédente. Cette matière propre ne reçoit pas pour autant une pleine notion de substance, ce n'est qu'une substance incomplète. L'âme intellectuelle apporte un complément qui transcende toutes les perfections ultérieures en les complétant comme si, tout compte fait, aucune des perfections antérieures n'avaient jamais été réellement disposées par la forme antécédente. Cette idée d'une *complétion* totale apportée par l'âme intellectuelle renforce peut-être le rôle de cette dernière comme *véritable* forme substantielle, mais affaiblit considérablement cette même dénomination pour la forme antécédente. Pourtant Richard ne voit pas là de difficulté. Il n'y a qu'un certain degré de substantialité à admettre entre le premier composé (matière première / forme corporelle) et les suivants :

« Cela n'est pas difficile à comprendre. Tu vois, en effet, que bien que l'essence de la matière première est d'une certaine façon une substance, diminuée seulement, elle reçoit pourtant de la forme une raison complète de substantialité. Cela nous le voyons bien dans le composé où il n'y a qu'une seule forme, comme dans l'air ou dans l'eau. Ainsi l'eau qui a raison de substance, est substance davantage par sa forme que par la matière même et pourtant elle reçoit quelque chose de la raison de substantialité par la matière. On peut comprendre la même chose dans le composé d'âme intellectuelle et de sa matière prochaine et propre, à savoir que ce composé a plus de raison de substance par l'âme intellectuelle que par la matière prochaine et propre que j'ai dit être composé de l'essence de la matière première et d'une certaine forme incomplète tirée de la puissance de la matière¹ ».

Ce dernier point permet de voir très clairement l'erreur de raisonnement de Richard. Il établit un parallèle trop strict entre l'union de la matière première avec la forme substantielle corporelle qui constitue les éléments naturels (l'eau ici) et tous les

materia ad receptionem intellectivae ita quod compositum ex materia et illa forma cum dispositionibus quibusdam accidentibus est sicut materia proxima et propria respectu anime intellectivae; recipiens per animam intellectivam substantiale completum in quolibet gradu, tam in gradu generis generalissimi quam cuiuslibet generis subalterni et etiam speciei specialissime. Unde compositum ex anima intellectiva et illa materia proxima et propria, de qua predictum est, non tantummodo habet illud complementum per animam intellectivam, quod est esse hominem, sed etiam completam rationem substantie et completum rationem corporis. Unde plus est ibi de ratione substantialitatis unde substantia est per animam intellectivam quam per totum aliud. »

¹ Ibid., p. 188 : « Nec est hoc difficile intelligere : vides enim quod, quamvis essentia materie prime pro aliquo modo sit substantia diminuta tantum, tamen ex forma recipit rationem substantialitatis complete et hoc videmus in composito ubi non est nisi una forma, sicut in aere vel in aqua, ita quod aqua rationem substantie, unde substantia est, plus habet per ipsam formam quam per ipsam materiam et tamen aliquid de ratione substantialitatis per materiam habet. A simili potes intelligere in composito ex anima intellectiva et sua materia proxima et propria, de qua supra dictum est, videlicet quod istud compositum plus habet de ratione substantie etiam unde substantia est, hoc in gradu substantialitatis, per animam intellectivam quam per materiam proximam et propriam qua dixi esse compositum ex essentia materie prime et aliqua forma incompleta educta de potentia materie. »

composés plus parfaits. Or, même dans le cas des végétaux ou des animaux, la forme substantielle s'unit également à la matière première. En envisageant bien le cas de composés simples, comme les éléments, Richard perd de vue que leur spécificité ne leur vient pas de leur mode d'union à la matière mais de leur forme substantielle qui les détermine à être des corps simples. Cette manière de justifier le concept de *substantialité incomplète* n'est donc pas satisfaisante, pas plus que ne l'est cette définition de la matière prochaine. On comprend que Richard veut préserver à l'âme intellectuelle un rôle tout à fait unique dans la désignation de la substance, mais il aurait dû voir par là, en allant au bout du raisonnement, l'unicité de la forme substantielle dans le composé humain.

§ 2. Le problème de la génération absolue

La question de la génération absolue fait l'objet des réponses aux objections 5 à 8. Richard montre d'abord à l'*ad 5^{um}* que la permanence d'un sujet à travers le changement n'implique pas nécessairement que la génération subséquente ne serait que *secundum quid*. Ce n'est le cas que si le sujet du changement possède « un être stable, au repos, et pleinement déterminé¹ ». En effet, le cas du changement de l'air en feu est bien un cas de génération absolue, pourtant la matière prochaine et propre, qui est précisément dans ce cas la matière première, est bien le sujet identique de ce changement. Richard transpose alors ce cas à celui de la venue de l'âme intellectuelle. Il y a bien une matière prochaine qui demeure identique dans ce changement mais il s'agit bien d'une génération absolue car cette matière prochaine n'a pas d'être complet et stable sans l'âme intellectuelle. Par ce jeu sur le *complet* et l'*incomplet*, Richard estime donc avoir réfuté l'objection réduisant la génération absolue des pluralistes à la génération accidentelle.

§ 3. La composition de l'*esse*

La réponse à l'objection 14 confirme ce que l'on pouvait suspecter de la pensée de Richard de Mediavilla sur l'*esse*. L'objectant aurait tout aussi bien pu être saint Thomas lui-même : « Il n'y a qu'un *esse* par étant (*ens*) mais selon Boèce dans le *De Trinitate*, tout *esse* advient par une forme, il n'y a donc qu'une seule forme pour un seul étant (*ens*)² ». Voici la réponse de Richard :

« Pour ce qui est de l'objection "il n'y a qu'un *esse* par étant (*ens*)", je dis qu'il y a un *esse* par étant de la manière même dont il y a une essence par étant. Il est certain en effet qu'il n'y a qu'une seule essence d'homme. Mais cette essence est composée. De la même façon l'*esse* d'un homme est

¹ Ibid., p. 198 : « hoc non habet veritatem nisi ubi habens esse stabile et quietum et plene terminatum manet unum et idem numero. »

² Ibid., p. 66 : « Item unius entis unum est esse. Sed, secundum Boethium in libro De Trinitate, omne esse est per formam : ergo unius entis tantum est una forma. »

2. Unicité ou pluralité des formes substantielles ?

également composé. Ainsi l'*esse* de tel homme advient par la forme tirée de la puissance de la matière et par l'âme intellectuelle comme par une seule raison suffisante d'être (*ratio essendi*), avec la matière elle-même¹. »

Richard établit un parallèle immédiat entre l'essence et l'*esse*. De la même manière que l'essence est composée, l'*esse* peut l'être également. Ainsi les deux formes que sont la forme antécédente et l'âme intellectuelle concourent à la même raison complète d'être. C'est ce que suggérait bien la notion d'*esse fluxibile* et de substance incomplète mais sans qu'apparaisse aussi clairement cette notion de composition de l'*esse*. Cela rend très explicite la doctrine de Mediavilla. Il n'hésite pas à voir l'*esse* comme un tout composé. Mais cette analogie avec l'essence est difficile à admettre. Si l'unité de l'*essence* est bien l'unité d'acte et de puissance, l'unité d'un composé (dans le cas des substances sensibles), rien ne permet d'affirmer que l'*esse*, qui est acte par définition, soit sujet d'une telle composition. En fait, c'est impossible. Ce qui est puissance relève de l'essence, tandis que ce qui est acte est proprement l'*esse*. Il faut donc dire que ce qui est nommé *esse incompletum* par Mediavilla n'est rien d'autre que l'être en puissance qu'est la matière déjà informée mais en puissance à une perfection ultérieure. Richard la regarde dans son dynamisme vers l'acquisition de la forme ultime et il y voit un être incomplet mais rien n'empêche de dire que deux formes substantielles se succèdent dans une perfection progressive et discontinue de l'être en puissance.

2.3.3. Composition et unité chez saint Thomas

§ 1. L'articulation entre les concepts de *corporéité* et d'*âme intellectuelle*

Chez saint Thomas, l'articulation du concept de corporéité et d'âme intellectuelle suit le principe de l'unicité de la forme substantielle. Il n'y a pas dans l'homme une forme de corporéité que viendrait compléter l'âme intellectuelle mais c'est l'âme intellectuelle, comme forme substantielle, qui donne à la matière sa corporéité :

« La corporéité peut être entendue de deux manières. D'une première manière, selon qu'elle est forme substantielle du corps, en tant qu'elle se place dans le genre de la substance. Ainsi entendue, la corporéité de n'importe quel corps n'est rien d'autre que sa forme substantielle selon laquelle il est placé dans un genre et une espèce [déterminés], et par laquelle une chose corporelle possède trois dimensions. Il n'y a pas, en effet, diverses formes substantielles dans un seul et même être par l'une desquelles il aurait d'être dans le genre éloigné, comme la substance, et

¹ Ibid., p. 224 : « Ad illud quod decimo arguebatur quod unius entis unum est esse, dico quod eo modo unius entis unum est esse quo unius entis est essentia. Certum enim quod est una essentia hominis. Una autem est essentia composita : ita et esse unius hominis est compositum. Unde esse ipsius hominis est per formam eductam de potentia materie et per ipsam animam intellectivam, sicut per unam rationem essendi sufficientem cum ipsa materia. Nec plus oportet dicere ad solutionem argumenti illius. »

par l'autre d'être dans le genre prochain comme le genre du corps ou de l'animal, et par une autre [forme] encore d'être placée dans une espèce comme l'homme ou le cheval¹. »

En un mot, la corporéité n'advient pas par un autre principe que par la forme substantielle de l'espèce considérée. La raison à cela est que toute forme qui advient après la première forme substantielle ne peut-être qu'accidentelle². C'est ainsi que saint Thomas n'envisage pas d'autre articulation dans le composé humain que celle de l'union de la forme et de la matière comme une union d'acte et de puissance sans forme corporelle intermédiaire : « Il faut donc que la corporéité, en tant qu'elle est forme substantielle dans l'homme, ne soit pas autre chose que l'âme rationnelle, qui dans sa matière requiert précisément cela : avoir trois dimensions. Elle est, en effet, l'acte d'un certain corps³ ». Dans le contexte d'une analyse de l'articulation des concepts de *corporéité* et d'*âme intellectuelle* cette affirmation prend un sens nouveau. L'âme est acte du corps en tant qu'elle confère à la substance la forme corporelle elle-même. L'âme n'est pas l'acte d'un corps déjà constitué mais elle constitue dans l'être substantiel un corps animé. Telle est la conséquence induite par la doctrine de l'unicité dans le rapport de la corporéité à l'âme. Mais si tel est le cas, le rôle des parents naturels et la formation du corps avant la venue de l'âme intellectuelle reste problématique. En particulier il faudra expliquer l'origine des caractères héréditaires car cela demeure une objection majeure à cette doctrine.

§ 2. L'unité du composé chez saint Thomas

L'unité du composé chez saint Thomas est établie sur la doctrine aristotélienne de la consécution de l'*un* et de l'être et de la forme comme acte qui communique l'*esse* à la matière :

« C'est par un même [principe] que quelque chose à l'être (*esse*) et l'unité (*unitas*). L'*un*, en effet, est consécutif de l'être (*ens*). Puisque donc une chose à l'*esse* par sa forme, il aura également l'unité par sa forme. Si donc on pose dans l'homme plusieurs âmes comme diverses formes, l'homme ne sera pas un être *un* (*unum ens*), mais multiple. L'ordre des formes ne suffit pas non plus à [maintenir] l'unité de l'homme car être *un* selon

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, « SCG », op. cit., lib. IV, cap. LXXXI : « Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. »

² Ibid., « Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura : et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. »

³ Ibid., « Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones : est enim actus corporis alicuius. »

2. Unité ou pluralité des formes substantielles ?

l'ordre ce n'est pas être *un* de façon absolue (*simpliciter*) ; l'unité d'ordre est en effet la moindre de toutes¹. »

Il y a autant d'*esse* qu'il y a de formes. La multiplicité des formes substantielles (les âmes ici), même ordonnées les unes aux autres par un ordre de perfection, ne peut pas causer l'unité simple (*unum simpliciter*). Saint Thomas voit donc l'unité du composé dans l'unicité de sa forme substantielle laquelle est d'emblée porteuse de l'unité de l'être et constitue un principe simple et indivisible². Elle fonde l'unité d'un être en acte, quel que soit son état de perfection relatif. La composition d'acte et de puissance a en plus une particularité par rapport aux autres formes de composition :

« De deux choses ou de plusieurs on ne peut faire quelque chose d'*un* s'il n'existe pas quelque chose qui les unit à moins que l'un se rapporte à l'autre comme l'acte à la puissance. Ainsi, en effet, de la matière et de la forme résulte une unité sans qu'il y ait besoin de recourir à un lien extérieur. Mais si dans un homme il y avait plusieurs âmes, elles ne se rapporteraient pas l'une à l'autre comme la matière à la forme, mais toutes seraient posées comme des actes et des principes d'action³. »

L'unité de composition résulte d'une cause qui unie les parties en un tout. Si l'unité est accidentelle le « lien » est autre que les parties, il est pris de l'extérieur. Mais l'unité de la matière et de la forme est une unité substantielle de puissance et d'acte. La cause de l'unité est cette partie du composé qui est acte. Une pluralité de formes substantielles, donc d'actes distincts, ne peut jamais faire une unité au même titre que l'unité de puissance et d'acte qui résulte de l'union de la matière première et de sa forme substantielle. Bien sûr, dans un tout composé les parties sont en puissance par rapport au tout, à ce titre plusieurs formes substantielles pourraient être en puissance par rapport à un tout mais il faudrait en ce cas poser une cause de l'unité qui serait un acte extérieur à ses parties. Les formes substantielles joueraient le rôle d'une certaine matière mais ne seraient pas matière au sens strict les unes par rapport aux autres (*non se habent ad invicem ut materia et forma*), elles seraient seulement composantes en acte d'un tout accidentel (*omnes ponuntur ut actus quidam*).

¹ Ibid., lib. II, cap. LVIII, p. 409 : « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem : unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter : cum unitas ordinis sit minima unitatum. »

² Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 3, art. 7, co., p. 19 : « Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum [...], tamen in ipsa forma nihil est alienum. »

³ Idem, « SCG », op. cit., p. 410 : « Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam : sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum. »

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

Si la théorie mediavillienne de la forme incomplète se heurte à des difficultés conceptuelles évidentes, Richard soulève toutefois des questions pertinentes qui mettent à mal la théorie de l'unicité. La solution des apories est donc une étape nécessaire pour comprendre plus en profondeur la doctrine thomasienne.

3.1. La permanence des accidents dans la corruption substantielle

3.1.1. Accidents spécifiques et accidents génériques

§ 1. La permanence des accidents après la mort dans le *De Ente et Essentia*

La théorie de Médiavilla s'élabore en réponse à certaines difficultés que présente la théorie de l'unicité de la forme substantielle, en particulier celle de la permanence des accidents après la mort. Si l'âme est la forme substantielle du corps qu'arrive-t-il à ce dernier au moment de la mort qui est une séparation de l'âme et du corps ? Il devrait retourner à la matière première en perdant tous les caractères accidentels que sa forme substantielle seule pouvait lui procurer. Saint Thomas n'ignorait pas cette difficulté. Voici donc les éléments d'éclaircissement qu'il apporte à ce sujet dans le *De Ente et Essentia* :

« On peut trouver une forme dont l'être ne dépend pas de la matière, comme l'âme intellectuelle ; la matière en revanche n'a pas d'*esse* autrement que par la forme. C'est pourquoi parmi les accidents qui suivent la forme, il y a quelque chose qui n'a pas de communication avec la matière, comme c'est le cas pour l'acte d'intellection qui ne passe pas par un organe corporel [...]. Mais il y en a certains, consécutifs de la forme, qui ont une communication avec la matière, comme l'acte de la sensation. En revanche, aucun accident ne suit la matière sans une communication avec une forme. Pourtant, parmi ces accidents qui suivent la matière, il en existe de diverses sortes. Certains accidents, en effet, sont consécutifs de la matière selon l'ordre qu'elle a à la forme de l'espèce, comme le caractère mâle et femelle chez les animaux dont on peut réduire la diversité à la matière [...]. C'est pourquoi, une fois supprimée la forme animale, les dits accidents ne demeurent pas sinon de manière équivoque. Certains, au contraire, suivent la matière selon l'ordre qu'elle a à la forme du genre (*forma generalis*), c'est pourquoi, une fois supprimée la forme de

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

l'espèce, ils demeurent dans la matière, comme la noirceur de peau de l'éthiopien, issue du mélange des éléments qui ne relèvent pas de l'âme. C'est pourquoi [la noirceur de peau] demeure en eux après la mort ¹. »

Cette distinction entre les divers accidents, permet à saint Thomas d'identifier les accidents propres à l'espèce ayant pourtant un enracinement dans la matière, comme le caractère sexué qui découle de l'espèce (ici c'est le vivant qui est l'espèce). La matière est le principe qui permet la réalisation sensible de cette différence apportée par l'espèce (la forme spécifique). En revanche, les accidents qui relèvent de la puissance du genre (ici le genre est la substance corporelle dont les accidents propres sont les dimensions quantitatives) peuvent être assumés par une forme inférieure et cela donne de premiers éléments de réponse à l'objection de Mediavilla. Les accidents qui relèvent non de l'espèce mais du genre reçoivent leur *esse* de la forme spéciale mais ils n'en dépendent pas spécifiquement. Plus directement dépendants de la matière, ils sont en puissance à recevoir l'acte de la forme substantielle inférieure. Il n'y a donc pas une pluralité de formes en acte sous-jacentes à l'âme dans le composé d'âme et de corps, mais il y a bien le passage d'une forme végétale, animale, ou intellectuelle, à une simple forme de corporéité.

§ 2. Potentialité de la matière et origine de la corruption

Cette potentialité de la matière à recevoir une forme inférieure est toujours présente même dans les êtres déterminés par leur forme spécifique quand celle-ci n'épuise pas toutes les potentialités de la matière. Cette idée est suggérée par un autre texte de saint Thomas où les corps terrestres sont décrits en relation avec les corps célestes comme n'épuisant pas, par leur forme, la potentialité de la matière. La matière des corps corruptibles n'est jamais pleinement actée par la forme, autrement le corps lui-même serait incorruptible :

« Il reste donc que les corps célestes sont bien formés de matière et de forme : mais de même que ce corps est ainsi soumis à une étendue et une figure déterminée qui n'est pourtant pas en puissance à une autre étendue ou une autre figure ainsi la matière des corps célestes est soumise

¹ Idem, *De Ente et Essentia*, op. cit., p. 142-144 : « Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. »

de telle façon à leur forme qu'elle n'est pas en puissance à en recevoir une autre. Mais il y a un troisième degré de substances inférieures à ceux-ci, ce sont les corps corruptibles qui ont en eux une matière telle qui est être en puissance seulement (*ens in potentia tantum*). Mais pour autant la potentialité de cette matière n'est pas épuisée par une unique forme au point de ne pas rester en puissance à d'autres formes.^{1.} »

C'est un texte important qui permet d'expliquer tant la corruption du corps humain (s'il était pleinement en acte de par sa forme d'où viendrait sa corruption ?) que la permanence des accidents dans leur dépendance à une matière toujours en puissance à la réception d'autres formes. Toutefois, il est important de noter que ce texte n'a d'intelligibilité qu'en lien avec une bonne compréhension de la hiérarchie et de la succession des formes au cours de la corruption *simpliciter* dans la doctrine de saint Thomas. Une forme substantielle succède à une autre dans la corruption. La matière peut vraiment changer de forme substantielle en passant de la forme d'une espèce déterminée à une forme inférieure correspondant au *genre* de la première selon le procédé de la corruption *simpliciter* qu'il faut à présent approfondir.

3.1.2. Approfondissement du concept de corruption *simpliciter*

§ 1. La corruption *simpliciter*

La permanence des accidents suscite une difficulté touchant à la corruption *simpliciter*. Comment la perte de l'âme animale, directement unie à la matière première, ne conduit-elle pas à une résolution immédiate du composé à la matière première ? C'était cela l'objection de Mediavilla². Dans le *De Generatione* saint Thomas avait en réalité senti cette difficulté émanant du texte d'Aristote³. En réalité, la perte de l'âme animale (ou intellectuelle) n'entraîne pas une réduction immédiate à la matière première :

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Substantiis Separatis ». In : *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia. De Substantiis Separatis Super Decretalem Cura et Studio Fratrum Praedicatorum*. T. XL. Romae : Ad sanctae Sabinae, 1968, D 54, l. 137 - D 55, l. 151 : « Relinquitur ergo quod [corpora caelestia] sunt quidem ex materia et forma composita : sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subiectum, quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram : ita caelestium corporum materia ita est huic formae subiecta, quod non est in potentia ad aliam formam. Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum ; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas. »

² RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions Disputées 38-45. L'homme*, op. cit., p. 122 : « Si in separatione intellectiva fit resolutio usque ad materiam primam, sicut tu asseris, vides ergo quod dicere materiam determinari ad consimilem quantitatem et consimilem figuram per naturalem ordinem forme ad formam est petere quod est in principio ».

³ Aristote affirmait que la corruption *simpliciter* était voie vers le non-être simple et la génération absolue la voie vers l'être simple SAINT THOMAS D'AQUIN, « De Generatione et Corruptione », op. cit., p. 290 : « Ἡ μὲν οὖν εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπλῶς ὁδὸς φθορὰ ἀπλῆ, ἡ δ' εἰς τὸ ἀπλῶς ὂν γένεσις ἀπλῆ. » et p. 292 : « Sed videtur quod haec differentia non sit conveniens. »

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

« La voie qui tend vers le non-être simple, qu'[Aristote] dit être corruption absolue, ne peut pas être comprise comme [une réduction] à ce qui est absolument rien (*omnino nihil*) car toute corruption naturelle advient par la résolution vers une certaine matière. Pareillement, on ne doit pas comprendre le non-être simple comme une privation pure, sans aucune forme, car la matière n'est jamais dénudée de toute forme au point de n'exister que comme pure privation. Il faut donc comprendre, par ce non-être vers lequel tend la corruption simple, une privation à laquelle est adjoind une certaine forme¹. »

La corruption *simpliciter* n'est pas une perte totale d'*esse* ce qui serait le propre d'un anéantissement. Cette résolution vers une certaine matière doit donc s'entendre d'une matière prochaine, une matière qui possède une certaine forme.

§ 2. La persistance de la matière sous des dimensions déterminées

En réalité, dans la corruption *simpliciter*, et dans la mort de l'être humain en particulier, aucun des principes de l'être ne sont purement anihilés. Ce qui persiste visiblement dans la corruption ce sont les dimensions propres de la substance corporelle, avec les accidents conjoints à celles-ci :

« En effet, aucun des principes essentiels de l'homme n'est totalement réduit à néant car l'âme rationnelle, qui est la forme de l'homme, demeure après la mort, [...], même la matière, qui a été soumise à une telle forme, demeure sous les mêmes dimensions qui en faisait une matière individuelle². »

La corruption, même dans le genre de la substance, n'est donc pas comme le croyait Richard une *resolutio usque ad materiam primam*. La privation est privation d'une certaine forme et c'est vers un tel non-être que la matière est réduite lors de la séparation de l'âme. Il y a donc réduction vers une matière intermédiaire, non dénudée de toute forme mais possédant une forme substantielle : « Il faut donc dire que par non-être absolu on entend telle matière avec privation conjointe de telle forme³ ». S'il y a privation d'une certaine forme c'est qu'une autre peut advenir.

Cependant il ne s'agit pas de n'importe quelle forme. Cette forme à laquelle est réduite la matière est pour saint Thomas également une forme incomplète qui

¹ Ibid., Lib. I, Lect. VIII, p. 292 : « Via enim quae est in simpliciter non ens, quam dicit esse corruptionem simpliciter, non potest intelligi in id quod est omnino nihil : quia omnis naturalis corruptio fit per resolutionem in aliquam materiam. Similiter etiam non potest intelligi non ens simpliciter, quod sit privatio pura sine forma : quia materia nunquam denudatur ab omni forma, ita quod sit sub sola privatione. Ergo oportet per non ens in quod tendit corruptio simplex, intelligi privationem quae est adiuncta alicui formae. »

² Idem, « SCG », op. cit., Lib. IV, c. 81 : « Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum : nam anima rationalis, quae est hominis forma, manet post mortem, ut superius est ostensum ; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. »

³ Idem, « De Generatione et Corruptione », op. cit., p. 292 : « Dicendum est ergo quod non ens simpliciter intelligitur hic materia cum privatione adiuncta alicui formae. »

ne constitue pas un être dans une espèce entièrement déterminée. Voyons à présent comment il faut entendre le concept thomasien de la forme incomplète.

3.1.3. La théorie thomasienne de la forme incomplète

§ 1. La théorie thomasienne de la forme incomplète

La théorie thomasienne de la forme incomplète permet de montrer comment la forme qui advient dans la corruption substantielle n'est qu'une forme substantielle transitoire et la doctrine de Thomas est ici remarquablement proche de celle de Mediavilla :

« Mais il y a deux sortes de formes : l'une parfaite (*perfecta*), qui détermine l'espèce d'une certaine chose naturelle, comme la forme du feu ou de l'eau, de l'homme ou de la plante ; et il existe une autre forme *incomplète* (*incompleta*), qui ne détermine ni une certaine espèce naturelle ni n'est une fin visée par la Nature mais se tient dans la voie de la génération ou de la corruption¹. »

Saint Thomas envisage donc comme le fait Richard, un état transitoire de la substance dans son devenir d'un être imparfait à un être plus parfait (typiquement dans le cas des plantes, des animaux et de l'homme). Cette substance intermédiaire ne constitue pas une fin visée par la Nature, elle a donc toutes les caractéristiques d'un moyen, elle est *via generationis* (ou *corruptionis*). Par là, saint Thomas fait pleinement droit à la considération dynamique des phénomènes physiques et on ne peut lui reprocher de les ignorer. Mais cette théorie thomasienne de l'être incomplet a cela de spécifique de s'inscrire dans le cadre de la théorie de l'unicité de la forme substantielle et de la succession des formes dans la génération.

§ 2. La succession des formes dans la génération et la corruption

La succession des formes a déjà été établie dans le cadre général d'explication de la génération naturelle. Il restait à en expliciter certains ressorts et notamment ce lien avec la notion thomasienne de la forme incomplète.

« Il est clair, en effet, dans la génération des composés – comme dans [la génération de] l'animal – qu'entre les principes de la génération (la semence) et la forme ultime de l'animal complet il y a de multiples générations intermédiaires [...] qui doivent nécessairement avoir pour terme certaines formes dont aucune ne constitue un être complet (*ens completum*) selon l'espèce, mais fait au contraire un être incomplet (*ens incompletum*) qui est un chemin vers une certaine espèce². »

¹ Ibid., p. 292 : « Sed duplex est forma : una quidem perfecta, quae complet speciem alicuius rei naturalis, sicut forma ignis vel aquae aut hominis aut plantae ; alia autem est forma incompleta, quae neque perficit aliquam speciem naturalem, neque est finis intentionis naturae, sed se habet in via generationis vel corruptionis. »

² Ibid., p. 292 : « Manifestum est enim in generatione compositorum, puta animalis, quod inter

Et ce qui a lieu pour la génération a lieu de la même manière pour la corruption :

« Pareillement, dans le cas de la corruption, il y a de multiples formes intermédiaires, qui sont des formes *incomplètes*. En effet, une fois l'âme séparée, le corps animal n'est pas aussitôt réduit en ses éléments, mais cela a lieu par de multiples corruptions intermédiaires, de multiples formes imparfaites se succédant dans la matière, comme la forme du corps mort, et ensuite du corps en putréfaction et ainsi de suite¹. »

Cette théorie thomasienne des formes intermédiaires, tant dans la génération que dans la corruption, montre que l'objection soulevée par Mediavilla au sujet de la permanence des accidents n'était pas ignorée de saint Thomas et qu'elle peut aussi s'expliquer sans avoir recours à une forme substantielle antécédente. Saint Thomas a tout autant à cœur que le franciscain de rendre compte de l'observation des phénomènes physiques, mais il n'est pas nécessaire pour cela de violer des principes élémentaires de métaphysique. Il y a bien un passage, tant dans la génération que dans la corruption, par un état d'incomplétude de l'être et donc un certain état d'instabilité comme celui qu'exprimait Mediavilla avec l'expression *esse fluxibile*. Pourtant, il ne s'agit pas là d'une composition de l'*esse* proprement dit. Chaque forme succède à une autre et l'*esse* communiqué par la forme substantielle est toujours simple. La puissance ne se trouve pas du côté de la forme elle-même mais de la matière en tant que la forme incomplète n'épuise pas la potentialité de la matière, celle-ci restant apte à recevoir d'autres formes par corruption du composé et réception corrélatrice d'une nouvelle forme substantielle.

3.2. La double origine de l'homme et la préservation des caractères héréditaires dans la génération

C'était l'objection de Mediavilla. D'une part, si l'âme intellectuelle vient de l'agent divin en s'unissant directement à la matière première comment peut-elle conserver les caractères héréditaires que seule une matière déjà déterminée par la forme du géniteur peut posséder ? D'autre part, comment la matière première, qui par définition est en puissance seulement, peut-elle être plus apte à recevoir telle forme plutôt que telle autre ? Si l'âme intellectuelle s'unit directement à la matière première, quel est le rôle de ce corps animal préexistant, corrompu par l'arrivée de

principium generationis, quod est semen, et ultimam formam animalis completi, sunt multae generationes mediae, ut Avicenna dicit in sua sufficientia; quas necesse est terminari ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. »

¹ Ibid., p. 292 : « Similiter etiam ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae : non enim, separata anima, corpus animalis statim resolvitur in elementa ; sed hoc fit per multas corruptiones medias, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui, et postmodum putrefacti, et sic inde. »

l'âme intellectuelle s'unissant de toute façon immédiatement à la matière première ? Voilà une objection difficile où les principes de saint Thomas semblent bien mis à mal.

3.2.1. L'origine des formes corporelles élémentaires

§ 1. Création et matière première

L'origine des substances corporelles les plus élémentaires pose la question du sujet de la création et de l'origine de la matière première et des formes en général. La matière est-elle créée pour elle-même antérieurement aux formes élémentaires ? La matière première est bien ce qui a en propre d'être créé *ex nihilo* puisqu'elle ne présuppose aucune matière avant elle¹, ce qui n'est pas le cas des êtres engendrés à partir d'elle². Mais cela ne veut pas dire qu'elle est créée seule³. En fait, la matière n'est pas créée sans forme⁴. L'acte de création de Dieu est une production de l'*ens compositum* et non pas seulement de la matière seule⁵. S'il est vrai de dire que la création est création de l'*esse* il faut le comprendre comme la raison formelle en vertu de laquelle il y a création (*quo*) et non comme le sujet même de la création (*quod*)⁶.

§ 2. Création et formes corporelles

De la même manière, ce ne sont pas les formes seules qui existent séparément de la matière ou directement en acte et comme cachées dans la matière, mais elles sont toutes en puissance dans la matière et ne sont en acte que dans le composé qui est l'être ayant par soi la subsistance⁷. La Nature fait advenir des formes en acte dans la matière mais son action présuppose déjà l'existence de certaines substances

¹ Idem, « SCG », op. cit., II, c. 20, p. 310 : « materia causam habere non possit nisi id quod creando agit ; eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum ».

² Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, art. 4, obj.3, p. 224 : « . . . illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda, sicut res naturalis per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum. »

³ Ibid., ad 3^{um}, p. 224 : « Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur ; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae. »

⁴ Ibid., q. 44, art. 2, p. 219 : « ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est ».

⁵ Ibid., q. 45, art. 4, ad 2^{um}, p. 224 : « compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur ».

⁶ Ibid., q. 45, art. 4, ad 1^{um}, p. 224 : « cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum ; sed importat propriam rationem obiecti creationis. »

⁷ Ibid., co., p. 224 : « illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae ; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse ; et hoc est subsistens in suo esse [. . .]. Proprie vero creata sunt subsistentia. »

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

corporelles en acte par lesquelles elle imprime des formes dans la matière¹. Dans la génération *naturelle* des corps, il n'y a donc pas *création*, même si de nouvelles formes corporelles semblent, en effet, apparaître dans la Nature, ce qui peut susciter une interrogation :

« Ce doute survient à cause des formes. Certains les ont posées comme ne commençant pas [à exister] par l'action de la nature, mais comme déjà existantes dans la matière, c'est la thèse des formes sous-jacentes [en acte]. Et ils ont dit cela à cause de leur ignorance de la [nature de la] matière, car ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte. Sous prétexte que les formes, en effet, préexistent en puissance dans la matière ils les ont posées comme existant absolument (*simpliciter praeexistere*)². »

L'ignorance de la matière comme être en puissance conduit à perdre de vue la distinction d'acte et de puissance qui permet de comprendre le rôle spécifique de la Nature dans la venue de nouvelles formes en acte³. Pourtant cette erreur voulait rendre compte de la préexistence des formes et permet d'éviter de poser un acte de création à chaque génération naturelle. Mais il ne peut pas y avoir création des formes matérielles et c'est un point délicat à bien saisir :

« D'autres ont posé que les formes sont données ou causées par un agent séparé, par mode de création. Et selon cette doctrine il faut joindre à toutes les opérations de la Nature [un acte de] création. Mais [cette erreur] n'arrive que par ignorance de la [nature de la] forme. Ils n'ont pas, en effet, considéré que la forme naturelle corporelle n'est pas subsistante, mais elle est *ce par quoi quelque chose est* (*quo aliquid est*) et c'est pourquoi, comme advenir [dans l'existence] ou être créé ne convient qu'à la chose subsistante, [...], il n'y a pas venue à l'existence ni création de ces formes mais elles sont "concrées" (*concreata esse*). Ce qui advient à l'existence par l'agent naturel en propre c'est le composé : il advient à partir de la matière. Donc les œuvres de la Nature ne se mélangent pas à un acte de création mais cet acte est présupposé [antérieurement] à l'opération de la Nature⁴. »

¹ Ibid., q. 45, art. 2, co., p. 222 : « Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. »

² Ibid., q. 45, art. 8, co., p. 227 : « haec dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum, quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere. »

³ Il ne faudrait pas passer trop vite sur cette « ignorance de l'acte et de la puissance ». C'est elle qui est à la racine de bien des erreurs en philosophie des sciences contemporaines et en cosmologie. Mediavilla sans ignorer tout à fait ces concepts semblent en manquer la portée au moment où il pose une forme substantielle sous-jacente en acte dans le composé humain. Cette forme substantielle n'est là qu'en puissance.

⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., q. 45, art. 8, co., p. 227-228 : « Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum

L'erreur de cette doctrine réfutée par saint Thomas permet de comprendre plus en profondeur la nature des formes matérielles. Elles n'ont pas de subsistance séparée de la matière et pour cette raison ne sont pas directement les sujets propres de la création mais elles sont plutôt *ce par quoi* (*quo*) la matière première subsiste sous la forme de tel composé.

§ 3. Création des substances corporelles primitives

S'il ne peut y avoir création que d'un composé matière/forme, la matière première n'est pas non plus créée en union à une unique forme substantielle pour former un unique composé corporel duquel auraient été engendrés tous les autres corps¹. C'est immédiatement et sous une multitude de formes substantielles distinctes que les premières substances corporelles sont créées². Pour saint Thomas, commentateur de l'Écriture, c'est ainsi que le Ciel et la Terre sont créés immédiatement distincts³. Mais il y a pourtant une certaine indétermination des corps à l'origine du monde⁴. Toutes les espèces et tous les corps n'apparaissent pas simultanément et il n'y a donc création que des premiers éléments du monde et du Ciel⁵. La Nature ainsi créée engendre les autres corps selon l'œuvre de distinction et d'ornement qui lui est dévolue⁶. En particulier, les végétaux n'apparaissent pas tous immédiatement dans leur espèce propre par un acte créateur mais par génération naturelle. Ces générations naturelles succèdent au premier acte de création et sont donc davantage le fait

fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur ad operationem naturae. »

¹ Ibid., q. 66, art. 1, co., p. 313 : « Nec etiam potest dici quod [materia prima] habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, [...]. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid ; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis ; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. »

² Ibid., q. 66, art. 1, co., p. 313 : « Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. »

³ Ibid., q. 45, art. 4, s. c., p. 224 : « ...dicitur Gen. I, in principio creavit Deus caelum et terram. Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio. »

⁴ Ibid., p. 314 : « quantum ex littera Genesis I, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis, [...]. Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta, [...]. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat vacua, vel incomposita, idest non ornata, secundum aliam litteram ».

⁵ Ibid., q. 66, art. 1, co., p. 314 : « Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, tenebrae erant super faciem abyssi, secundum quod sub caelo etiam aer includitur, informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, terra erat inanis et vacua. »

⁶ Ibid., q. 68, art. 1, co., p. 323 : « Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praexistentibus elementis. »

d'une propagation que d'une création¹. Cela pose donc la question de la manière dont la Nature peut engendrer toutes les espèces des corps matériels². En particulier qu'en est-il de la vie sur Terre ? A-t-elle pu jaillir de la seule puissance de la matière par génération naturelle ? Toute vie n'est-elle pas directement créée par Dieu ?

3.2.2. L'origine de la vie

§ 1. Définition de la Vie

La vie se manifeste d'abord par l'observation des nombreuses espèces vivantes qui peuplent la Terre. Le récit biblique de la Genèse envisage une apparition des espèces à partir des eaux primitives sous l'action d'une parole de Dieu³. Depuis C. Darwin, l'origine des espèces vivantes animales ou végétales ne peut plus être conçue comme un phénomène statique d'apparition originaire et simultanée par création⁴. La vie sur Terre telle qu'elle est décrite par la science contemporaine est le fruit d'une évolution progressive à partir des corps simples que sont les cellules vers des corps plus complexes⁵. L'apparition de la vie elle-même reste cependant un vaste champ de recherche en débat. Pour saint Thomas, si la vie se manifeste de la façon la plus évidente dans les animaux supérieurs⁶, elle est bien le fait de tout ce qui est

¹ Ibid., q. 45, art. 8, s. c., p. 227 : « Augustinus, super Gen. ad Lit., distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis. »

² La difficulté est que la génération naturelle procède le plus souvent par un agent naturel univoque qui engendre son semblable. Il faudrait donc que toutes les espèces soient en acte pour engendrer d'autres individus de même espèce. Mais saint Thomas envisage le cas où l'agent naturel n'est pas univoque et consiste simplement en la vertu active des corps célestes qui constitue alors une cause analogue suffisante à l'apparition de formes spécifiques nouvelles mais relativement simples ibid., q. 45, art. 8, ad 3^{um}, p. 228 : « ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam, neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum ».

³ J. Taylor J.-M. DE TARRAGON, éd. *La Bible de Jérusalem. Traduction française sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000, Gn, 1, 20, p. 20 : « Dieu dit : "Que les eaux grouillent d'un grouillement d'êtres vivants" [...] les eaux les firent grouiller selon leur espèce [...] Dieu dit : "Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce [...]" Dieu fit les bêtes sauvages selon leur espèce. »

⁴ CHARLES DARWIN. *The Origin of Species*. New York : P. F. Collier & Son, 1909, p. 9 : « Until recently the great majority of naturalists believed that species were immutable productions, and had been separately created. This view has been ably maintained by many authors. Some few naturalists, on the other hand, have believed that species undergo modification, and that the existing forms of life are the descendants by true generation of pre-existing forms. »

⁵ Joël DE ROSNAY. *L'aventure Du Vivant*. 2^e éd. Paris : Seuil, 1988, p. 18-24.

⁶ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 18, art. 1, co., p. 99 : « ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere ; et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet ; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae ».

doué d'une faculté de mouvement relativement autonome et immanente tandis que ce qui en est dépourvu n'est pas à proprement parler un vivant ¹.

§ 2. L'origine de la vie

Si saint Thomas n'a pas élaboré une théorie de l'évolution des espèces, nous avons vu qu'il n'était pas nécessaire pour lui de les faire toutes advenir en acte dès les origines ². Contrairement au monde éternel d'Aristote dans lequel la permanence des espèces par propagation suppose qu'elles soient déjà toutes données d'emblée, la doctrine de la création de saint Thomas, si elle implique de poser un acte de création à l'origine des espèces, la nature et les limites dans lequel cet acte de création a lieu, reste à établir. Faut-il poser un acte de création pour l'apparition de chaque espèce ? C'est une solution possible mais ce n'est pas la seule. Pour saint Thomas, la pluralité des espèces est donnée en puissance dans la matière première. Aucune forme substantielle déterminée n'épuise complètement cette puissance. Chaque espèce porte donc en elle-même un principe de changement vers une autre forme substantielle inférieure (c'est la corruption naturelle), ou supérieure (c'est la génération naturelle) ³. La manière dont les formes adviennent à la matière est alors à élucider. Si cette question n'est pas thématifiée directement par saint Thomas, la doctrine aristotélicienne de la génération spontanée ⁴, pour désuète qu'elle soit aujourd'hui,

¹ Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., p. 99 : « Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent [...]. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. » ; la science moderne ne fait pas mieux pour cerner le phénomène de la vie mais elle repousse la limite de l'observation au monde microscopique DE ROSNAY, *L'aventure Du Vivant*, op. cit., p. 41-44 : « autoconservation, autoreproduction, autorégulation [...]. La structure élémentaire capable d'accomplir ces trois fonctions de base est la cellule vivante ».

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 69, art. 2, co., p. 329 : « circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V Sup. Gen. ad Litt., dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim Gen. II, istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret. Ante ergo quam oriretur super terram, factae sunt causaliter in terra. »

³ Serge-Thomas BONINO. *Dieu, Alpha et Oméga. Création et Providence*. Bibliothèque de La Revue Thomiste. Paris : Parole et Silence, 2022, p. 243-244 : « on trouve chez saint Thomas l'idée que la matière prime se définit par un dynamisme interne qui l'oriente vers une actualisation toujours plus parfaite, c'est-à-dire qu'elle tend par nature à être informée par des formes toujours plus parfaites ».

⁴ ARISTOTE. « Περὶ τὰ ζῷα Ἱστοριῶν ». In : *Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831, 539a17-25 : « τὰ μὲν γὰρ ἀπὸ σπέρματος ἐτέρων φυτῶν, τὰ δ' αὐτόματα γίνονται, συστάσης τινὸς τοιαύτης ἀρχῆς, [...]. Οὕτω καὶ τῶν ζῶων τὰ μὲν ἀπὸ ζῶων γίνονται κατὰ συγγένειαν τῆς μορφῆς, τὰ δ' αὐτόματα καὶ οὐκ ἀπὸ συγγενῶν » (= En effet, certaines [plantes] viennent de la semence d'autres plantes, les autres arrivent spontanément, [...] de même parmi les animaux, les uns sont engendrés par d'autres selon une similitude de forme, les autres de façon spontanée et non par des parents).

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

apporte des éléments de réflexion insoupçonnés. En effet, si depuis les travaux de Louis Pasteur il est démontré qu'aucun vivant n'apparaît dans la matière en décomposition que du fait de la présence de germes¹, il reste que saint Thomas, à la suite d'Aristote, envisage le cas de l'apparition de formes de vie à partir d'un corps matériel inanimé. Le raisonnement peut donc s'appliquer à l'origine de la vie même, ce qui est aujourd'hui le modèle de biogenèse le plus en vogue en biologie contemporaine depuis les travaux d'A. I. Oparine et J.B.S. Haldane². S'il y a acte de création spécifique pour le composé vivant c'est à ce niveau d'analyse qu'il faut l'imaginer. La théorie de l'évolution, quant à elle, expliquera la diversité des espèces vivantes par un processus naturel. Cette approche permet aussi d'envisager l'union de la forme substantielle à la matière dans l'être vivant selon un processus naturel sans acte spécifique de création. Un argument *a fortiori* vaut dans le cas de la génération naturelle des animaux déjà constitués dans leur espèce.

§ 3. L'origine de l'âme animale (*anima sensitiva*)

La venue de l'âme sensible dans l'animal est un processus entièrement naturel au cours duquel la semence des parents tire d'elle-même l'âme sensitive de la puissance de la matière. Cela est un premier point qu'il faut essayer d'éclaircir pour comprendre la partie naturelle dans la génération de l'homme ainsi que le rôle des parents humains. Pour saint Thomas, les premières formes de vie animale ont été tirées de la puissance (*virtus*) des éléments du monde³. À plus forte raison l'âme animale peut être tirée de la puissance (*virtus*) qui se trouve dans la semence des animaux vivants⁴. C'est une nécessité si l'on ne veut pas dire que les âmes des animaux sont subsistantes, ce qui arriverait si elles étaient directement créées par Dieu et si elles ne venaient pas tout entières de la puissance de la matière⁵. Les corps

¹ DE ROSNAY, *L'aventure Du Vivant*, op. cit., p. 16 : « Toutes les "générations spontanées" de micro-organismes résultent en réalité de la contamination des bouillons de culture par des germes apportés de l'extérieur ».

² Stéphane TIRARD. « Les Origines de La Vie. Un Problème, Des Disciplines ». In : *Aster. Rencontre Entre Les Disciplines* 30 (2000), p. 105-122. DOI : 10.4267/2042/8743, p. 106 : « Parmi les écrits fondateurs de la biogenèse évolutive, les textes du soviétique Alexandre Ivanovitch Oparine (1924) et du britannique John Burdon Sanderson Haldane (1929) peuvent être considérés comme les propositions les plus complètes. À cinq années d'intervalle, ils formulent indépendamment deux propositions matérialistes de modèles présentant les étapes de l'apparition de la vie sur la Terre. Chacun d'eux intègre des données d'origines variées, ayant trait à l'évolution de notre planète et aux transformations de la matière minérale à la matière organique, pour aboutir finalement aux premières formes de vie ».

³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 118, art. 1, s. c., p. 546 : « in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis ; secundum illud Gen. I, producunt aquae reptile animae viventis. »

⁴ Ibid., « Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine ».

⁵ Ibid., art. 1, co., p. 546 : « Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, non enim

3.2. La double origine de l'homme et la préservation des caractères héréditaires dans la génération

naturels s'engendrent les uns les autres directement mais pour les êtres supérieurs que sont les animaux cela passe par la semence dont la vertu active dérive de l'âme sensitive¹. C'est donc par une puissance corporelle immanente que la puissance de la matière est actée et que des animaux engendrent ainsi d'autres animaux². Voici comment Thomas décrit ce processus dans le cas des animaux supérieurs (ceux que nous appellerions les mammifères) :

« Dans les animaux parfaits qui sont engendrés par coït, la vertu active (*virtus activa*) est dans la semence du mâle [...] mais la matière du fœtus est ce qui est administré par la femelle. Dans cette matière il y a aussitôt, dès le début, une âme végétative, non pas comme acte second mais comme acte premier [...]. Mais lorsque [le fœtus] commence à absorber des aliments, alors il est en acte en train d'opérer. Donc cette matière-là se transforme à partir de la vertu qui est dans le mâle jusqu'à ce qu'elle parvienne en acte d'une âme sensitive, non pas que cette force (*vis*) qui était dans la semence devienne une âme sensible, car alors celui qui engendre et celui qui est engendré seraient identiques. Mais une fois que l'âme sensitive a été produite [...], par la vertu du principe actif contenu dans la semence, alors l'âme sensitive du petit animal (*proles*) commence à opérer au perfectionnement de son propre corps par mode de nutrition et de croissance. La puissance qui était dans la semence cesse alors d'exister une fois la semence dissoute. Ce n'est pas un problème car cette puissance n'est pas l'agent principal mais instrumental, la motion de l'instrument cesse une fois que l'effet a été produit dans l'existence³. »

Il s'agit d'une synthèse de la doctrine d'Aristote tirée de *La Génération des ani-*

corrumperetur, corrupto corpore. »

¹ Ibid., « Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium [...] cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. »

² Ibid., « Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis. »

³ Ibid., ad 4^{um}, p. 546-547 : « in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum philosophum in libro de Generat. Animal.; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae, non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut philosophus dicit. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse. »

*maux*¹. L'âme advient à l'embryon en développement mû d'abord par le principe actif contenu dans la semence du mâle. Dès que la nutrition et les premiers actes de la vie ont lieu spontanément on peut dire que l'âme végétale est présente, puis l'âme animale. Voilà ce qu'il faut entendre quand saint Thomas affirme que l'embryon humain possède successivement une âme végétative, puis animale². Quant à l'âme intellectuelle, le procédé est différent et Aristote lui-même avait pressenti l'origine divine de l'intellect humain³.

3.2.3. La création de l'âme et la préservation des caractères héréditaires

§ 1. L'origine de l'âme intellectuelle

L'âme intellectuelle quant à elle ne peut être tirée de la puissance de la matière uniquement, en raison de son caractère subsistant qui peut être déduit de son opération intellectuelle⁴. Un effet immatériel ne peut pas provenir d'une cause entièrement corporelle⁵. Cette articulation de l'âme intellectuelle subsistante avec le procédé naturel de la génération pose donc des difficultés particulières⁶. Cela est lié à la double origine naturelle et divine de l'homme comme le décrit saint Thomas :

« Il est clair que le principe intellectif dans l'homme est un principe qui transcende la matière, il possède une opération qui ne communique pas avec le corps. C'est pourquoi il est impossible que la vertu qui est dans la semence puisse produire le principe intellectif. De même, la vertu qui est dans la semence agit selon la puissance de l'âme du géniteur, en tant que celle-ci est acte du corps, usant du corps dans son opération. Or

¹ ARISTOTE. « Περὶ ζώων γενέσεως ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831, 737a 16-18 : « Περὶ μὲν οὖν ψυχῆς πῶς ἔχει τὰ κυήματα καὶ ἡ γονὴ καὶ πῶς οὐκ ἔχει διώρισται· δυνάμει μὲν γὰρ ἔχει, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχει. » (=Au sujet de l'âme, on a dit comment l'embryon et le sperme la possèdent et comment ils ne la possèdent pas : ils l'ont en puissance mais ils ne l'ont pas en acte).

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 118, art. 2, ad 2^{um}, p. 547 : « Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. »

³ ARISTOTE, « Περὶ ζώων γενέσεως », op. cit., 736b, 27-30 : « Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. » (=Il reste donc que seul l'intellect arrive du dehors et lui seul est divin car son activité n'a rien de commun avec une activité corporelle).

⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 75, art. 2, co., p. 344 : « necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. »

⁵ Ibid., I^a, q. 118, art. 2, co., p. 547 : « impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. »

⁶ Carlos Bazán y voit même une incohérence dans la doctrine de saint Thomas, le caractère subsistant de l'âme intellectuelle serait contradictoire avec le processus de la génération naturelle de l'être humain Carlos BAZÁN. « The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas ». In : *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages : A Tribute to Stephen F. Brown*. Sous la dir. de KENT EMERY, RUSSELL FRIEDMAN, ANDREAS SPEER. Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters 105. Boston : Brill, 2011.

l'opération intellectuelle ne communique pas avec le corps. C'est pourquoi la puissance du principe intellectif, en tant qu'intellectif, ne peut pas passer dans la semence. Et c'est pourquoi le Philosophe [...] dit que l'intellect seul doit provenir d'une cause externe¹. »

En tant que substance immatérielle, l'âme intellectuelle ne peut venir que d'une création directe de Dieu², si elle était engendrée directement par la nature elle serait entièrement prise dans la matière et pourrait donc être corrompue comme n'importe quelle autre forme corporelle. Il reste donc à voir comment s'articule la génération corporelle avec la création de l'âme intellectuelle.

§ 2. Génération corporelle et création de l'âme spirituelle

Si l'âme est créée par Dieu, le corps, lui, reste bien le fait des géniteurs naturels, mais cette double origine suscite des difficultés³. Si l'homme engendre l'homme en vertu de sa forme spécifique, on voit mal comment l'âme pourrait être créée par Dieu, elle devrait plutôt provenir de la semence même sans quoi les parents n'auraient aucun rôle dans la génération⁴. En fait, il y a bien un rôle conjoint des deux agents qui concourent chacun pour sa part à la production d'un même effet qu'est la génération d'un homme. La vertu de la cause première agit bien plus au travers de la cause seconde pour l'émergence de l'effet que la cause seconde elle-même⁵. C'est ce que la causalité instrumentale suggère bien, la lame est le fait du forgeron plus que du marteau et de l'enclume⁶. Les parents humains sont donc comme instruments de l'agent principal qu'est Dieu cause véritable de ce qui

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., loc. cit., p. 547 : « Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo philosophus, in libro de Generat. Animal., dicit, relinquitur intellectus solus de foris advenire. »

² Ibid., « Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem ; et per consequens corrumpi eam cum corpore. »

³ Idem, « SCG », op. cit., II, c. 88, p. 539 : « Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis : si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis : si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. »

⁴ C'est l'objection rapportée par saint Thomas : ibid., « Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est eius species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine. »

⁵ Ibid., II, c. 89, p. 542 : « causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda ». »

⁶ Ibid., « unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. »

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

est engendré même s'ils n'engendrent pas la totalité mais seulement une partie de l'homme¹. Le corps humain est donc formé par Dieu en vertu de sa causalité d'agent principal jointe à la cause instrumentale qu'est la semence naturelle, mais Dieu est seule cause de l'âme intellectuelle². La succession des formes par corruptions et générations successives, du plus imparfait au plus parfait, permet une prédisposition de la matière par degré, les accidents propres étant préservés et assumés par la forme plus parfaite qui n'anéantit pas le sujet en lequel elle est reçue mais le surélève, pour ainsi dire, à une perfection plus haute :

« Et c'est pourquoi il faut dire que, puisque la génération de l'un est toujours corruption d'un autre, il est nécessaire d'affirmer que tant dans l'homme que dans les autres animaux, lorsqu'une forme plus parfaite advient, il y a corruption de la forme antérieure, mais de telle sorte pourtant que la forme qui suit possède tout ce que possédait la forme antérieure et encore davantage. Et ainsi par de multiples générations et corruptions on parvient à la dernière forme substantielle, tant dans le cas de l'homme que dans le cas des autres animaux [...]. Il faut donc dire que l'âme intellective est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et qu'elle est en même temps sensible et végétative, étant corrompues les formes préexistantes³. »

L'âme n'est pas créée indépendamment de la génération naturelle mais au contraire en dépendance totale et instantanée avec elle.

§ 3. Les caractères héréditaires dans la génération

Ce n'est pas par hasard si telle âme s'unit à tel corps, la correspondance est unique et parfaite⁴. Le corps n'est pas d'abord disposé par l'âme de celui qui est engendré mais bien par l'âme de ceux qui engendrent :

« Que le corps soit configuré par l'âme et qu'en cela l'âme se prépare un corps qui lui est semblable est vrai en partie et en partie faux. Si, en effet, on le comprend de l'âme de celui qui engendre c'est vrai, mais si c'est de

¹ Ibid., « Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. »

² Ibid., « Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi : sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. »

³ Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 118, art. 2, ad 2^{um}, p. 548 : « Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus [...]. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. »

⁴ C'est un des arguments qu'utilise saint Thomas pour réfuter la doctrine de la préexistence des âmes ibid., I^a, q. 118, art. 3, p. 548 : « videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis. »

l'âme de celui qui est engendré c'est faux. En effet, ce n'est pas par la vertu de l'âme de l'engendré que le corps est formé quant à ses parties premières et principales mais par la vertu de celui qui engendre comme on l'a montré. De la même manière en effet, toute matière est configurée à sa forme mais cette configuration ne vient pas de l'action de celui qui est engendré mais de l'action de la forme de celui qui engendre¹. »

Si bien que le sujet – la matière propre – disposé à la réception de l'âme intellectuelle par les géniteurs biologiques que sont les parents humains², est bien porteur des caractères héréditaires qui sont des accidents propres dérivant de la matière. Mais l'âme intellectuelle subsistante ne peut être engendrée que par Dieu, elle s'unit donc à sa matière prochaine, son corps organisé en communiquant un acte d'être assumant tous les degrés de perfection déjà présents, donc toutes les caractéristiques corporelles héréditaires. Ce faisant, le composé antérieur est corrompu sans être réduit à la matière première, comme on l'a vu, mais en assumant une nouvelle forme substantielle, l'âme intellectuelle, qui lui communique son acte d'être. C'est donc un processus qui se fait par assumption plus que par destruction proprement dite.

3.3. L'identité du corps du Christ : un mystère de foi

L'ultime objection de Mediavilla à éclaircir concerne le cas de l'identité du corps du Christ au moment de sa mort et de sa mise au tombeau. Cela touche d'une part au mode d'union de la nature humaine à la nature divine, à la mort naturelle du Christ et au rôle du suppôt que constitue la Personne du Verbe remis en question par Mediavilla au moment de la séparation de l'âme et du corps.

3.3.1. Union hypostatique et forme substantielle dans le Christ

§ 1. L'union hypostatique

L'union de la nature humaine à la divinité n'est pas une union de nature mais une union dans la personne même du Verbe : c'est une union hypostatique. L'analogie de cette union peut être prise de l'analogie de l'union de l'âme et du corps selon le symbole *Quicumque* attribué à Athanase : « De même que l'âme rationnelle

¹ Idem, « SCG », op. cit., II, c. 89, p. 543 : « corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare : partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur : falsum autem si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur : non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis. »

² BONINO, *Dieu, Alpha et Oméga. Création et Providence*, op. cit., p. 170-172 : « Leur action [celle des parents] ne porte donc pas directement sur l'âme comme telle. Ils ne sont que les causes occasionnelles de la création de l'âme par Dieu comme l'électricien qui a raccordé deux fils est "cause" de la lumière. »

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

et la chair font un seul homme, ainsi Dieu et l'homme font un seul Christ¹ ». Cette analogie est en fait utilisée par un objectant qui y voit la preuve d'un mode d'union de nature². Mais saint Thomas en donne la juste interprétation. Il ne faut pas le comprendre dans le sens où l'âme et le corps forment une unité de nature (pour l'homme ordinaire), mais en tant que l'âme et le corps forment une unité de personne (même pour l'homme ordinaire). Le rapprochement que fait saint Thomas entre cette double unité de composition est à ce titre tout à fait éclairant :

« De l'âme et du corps résulte en chacun de nous une double unité, de nature et de personne. De nature selon que l'âme qui s'unit au corps le perfectionne de façon formelle de sorte que des deux résulte une seule nature, comme de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme. Et entendue en ce sens la comparaison ne vaut pas car la nature divine ne peut être la forme d'un corps [...]. Mais l'unité de personne est constituée à partir d'eux en tant que c'est quelqu'un d'unique qui subsiste dans [l'union de] chair et [d'] âme. Sous ce rapport la comparaison est valable, car le Christ subsiste dans une nature divine et une nature humaine³. »

On voit donc ici l'union des deux natures dans le Christ rapportée à l'union de l'âme et du corps sous le rapport spécifique de l'unité de personne qu'une telle composition engendre. Il faut également ajouter que l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une hypostase de la nature humaine indépendante ou autre que celle du Verbe⁴. Si pour préserver l'intégrité de la nature humaine du Christ il faut affirmer l'union de l'âme et du corps dans le Christ⁵, c'est pourtant l'hypostase du Verbe qui confère immédiatement à la nature humaine son caractère subsistant, sa nature de personne⁶. C'est le propre du supposé d'être un subsistant dans une nature

¹ Heinrich DENZINGER et Adolf SCHÖNMETZER. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. 36^e éd. Barcelone-Fribourg-Rome : Herder, 1976, 76, p. 42 : « sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus ».

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., q. 2, art. 1, arg. 2, p. 1871 : « Athanasius dicit, sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione humanae naturae, sic Deus et homo conveniunt in constitutione alicuius unius naturae. Ergo facta est unio in natura. »

³ Ibid., III^a, q. 2, art. 1, ad 2^{um}, p. 1872 : « ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae, et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo, unus enim Christus subsistit in divina natura et humana. »

⁴ Ibid., art. 3, ad 2^{um}, p. 1875 : « humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum. »

⁵ Ibid., art. 5, co., p. 1874 : « Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae ; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori, et contrarium est haeticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi. »

⁶ Idem, *Summa Theologiae*, op. cit., art. 5, ad 1^{um}, p. 1878 : « ex hac ratione moti fuerunt illi qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam

déterminée¹ mais ce n'est pas le propre de la nature humaine d'être subsistante dans un supposé donné².

§ 2. L'unité du Christ

L'union hypostatique des deux natures dans le Christ soulève la difficile question de l'unité du Christ. En un sens, en effet, et sous un certain rapport, il y a multiplicité (il y a bien deux natures dans le Christ) et composition (non seulement de la personne elle-même³ mais simplement de la nature humaine qui est un composé d'âme et de corps) dans le Christ, en un autre l'unité est maximum et dépasse même celle de l'union de la forme et de la matière, de l'âme et du corps en nous⁴. C'est ce qu'il faut éclaircir avec saint Thomas. L'unité du Christ est une conséquence du mode de l'union⁵. La nature (*natura*) quand elle signifie de façon abstraite (*in abstracto*) ne peut pas être prédiquée de la personne ou de son supposé sauf en Dieu ou l'essence (*quo est*) est l'existence (*quod est*). La raison en est que la nature ou l'essence comprend en soi seulement ce qui tombe dans la définition de l'espèce alors que la matière individuelle (pour les composés de forme et de matière) et ses accidents ajoutent quelque chose d'autre que l'essence⁶. Dans le cas du Christ, qui

aut hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum coniunctum personae seu hypostasi praeexistenti. » Au sujet du débat sur la personnalité humaine du Christ dans lequel on ne peut entrer ici cf. Philippe-Marie MARGELIDON. *Les Christologies de l'Assumptus Homo et Les Christologies Du Verbe Incarné Au XXe Siècle*. Bibliothèque de La Revue Thomiste. Paris : Parole et Silence, 2011, pp. 387-434 pour la subsistence, pp. 435-452 pour la personnalité humaine du Christ et, en particulier, pp. 443-448 pour la position de saint Thomas.

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., art. 2, co., p. 1873 : « quod est individuum subsistens in natura ».

² Ibid., q. 2, art. 2, co., p. 1873 : « secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito, non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. »

³ Ibid., III^a, q. 2, art. 4, co., p. 1875 : « persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit. »

⁴ Ibid., q. 2, art. 9, ad 3^{um}, p. 1880 : « unitas divinae personae est maior unitas quam unitas et personae et naturae in nobis. Et ideo unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis. »

⁵ MARGELIDON, *Les Christologies de l'Assumptus Homo*, op. cit., note 2, p. 324-325.

⁶ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., I^a, q. 3, art. 3, co., p. 16-17 : « in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quod homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

possède les deux natures, divine et humaine, la première – l'essence divine – peut être prédiquée du Christ *in abstracto* et *in concreto* tandis que la seconde – la nature humaine – ne peut être prédiquée par soi qu' *in concreto*. La raison est celle qui a été avancée plus haut. La nature humaine ne peut pas par soi être dite de son suppôt car elle ne contient que les caractères de l'espèce et non ceux de l'individu. C'est ce qui empêche de faire du Christ un être double, les deux natures, qui posent une dualité dans le Christ, ne sont affirmées, l'une et l'autre en même temps, que du seul suppôt¹. L'union hypostatique qui pose un unique suppôt et une unique hypostase dans le Christ permet donc d'affirmer l'unité du Christ².

§ 3. L'acte d'être dans le Christ

Si l'unité du Christ peut être affirmée à partir de l'unité du suppôt, il reste que l'unité de la nature humaine, elle-même composée d'âme et de corps, et donc résultant d'une union de forme et de matière – la première communiquant l'acte d'être à la seconde – pose la question de l'unité de l'*esse* dans le Christ. Faut-il dire qu'il y a deux *esse*, l'un divin et l'autre créé? Dans le Christ, il y a deux natures et une hypostase. La multiplicité, la dualité plus précisément, doit donc être

omnibus individuandis ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, [...]. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definitiva habent se formaliter, respectu materiae individuandis. »

¹ Ibid., III^a, q. 17, art. 1, co., p. 1959-1960 : « natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt quod est et quo est, ut in prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duae naturae, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo praedicari et in abstracto et in concreto, dicimus enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata praedicari de suo supposito, dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, et aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen homo importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen Deus indistincte importat habentem deitatem. Hoc tamen nomen Petrus, vel Iesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut et hoc nomen filius Dei importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo, si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo. »

² Ibid., q. 17, art. 2, co., p. 1960 : « Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quae quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completionem. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum esse unum masculine, nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem, ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex praedictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter ».

affirmée pour tout ce qui concerne cette dimension de la nature, mais pour ce qui touche à l'hypostase dans le Christ c'est l'unité qu'il faut affirmer¹. L'*esse*, quant à lui, se rapporte aussi bien à l'hypostase qu'à la nature mais de manières diverses. Il se rapporte à l'hypostase comme à ce qui a l'*esse* (*id quod habet esse*) et à la nature comme ce par quoi quelque chose à l'être (*id a quo aliquid habet esse*)². La nature signifie, en effet, par mode de forme qui est dite être (*ens*) en tant que c'est par elle qu'une chose *est*. Une chose est blanche par la forme de blancheur et un homme l'est par la forme substantielle de l'espèce humaine. Mais il y a des formes accidentelles qui peuvent advenir à un être et qui ne lui appartiennent pas en tant qu'hypostase subsistant dans telle nature donnée, ce sont des formes dont l'*esse* n'appartient que *secundum quid* et non de manière simple à l'être subsistant, comme la blancheur pour Socrate. Rien n'empêche une multiplicité d'*esse* de ce genre dans une unique hypostase, un unique être subsistant (*in una hypostasi vel persona*). C'est un autre *esse* qui fait de Socrate un musicien et un autre qui fait de lui qu'il est blanc. Mais l'*esse* qui touche à l'hypostase par soi ne peut pas être multiple car il est impossible qu'il y ait plus d'un *esse* pour une chose *une*³. Si donc la nature humaine advenait au Fils de Dieu, non par union hypostatique ou de personne, mais de manière accidentelle, il faudrait poser dans le Christ deux *esse*, l'un en tant qu'il est Dieu et l'autre en tant qu'il est homme. Comme pour Socrate autre est l'*esse* qui fait de lui un homme blanc et autre l'*esse* qui fait de lui un homme, mais avoir des membres, un corps, et être vivant, cela appartient à l'être de Socrate en tant que personne et constitue un unique *esse personale*. Si on lui adjoignait un autre membre cela n'ajouterait rien à l'unique *esse* de Socrate mais il y aurait une nouvelle manière pour lui d'exercer son *esse*. Ainsi dans le cas du Christ, la nature humaine n'ajoute rien à l'*esse personale* du Christ si ce n'est seulement en tant que son être personnel, préexistant à la nature humaine, subsiste désormais également selon une nature humaine⁴. Cette question de l'unicité de l'*esse* sera déterminante pour la

¹ Ibid., q. 17, art. 2, co., p. 1961 : « in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. »

² Ibid., q. 17, art. 2, co., p. 1961 : « Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse ».

³ Ibid., q. 17, art. 2, co., p. 1961 : « natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. »

⁴ Ibid., p. 1961 : « Si igitur humana natura adveniret filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud

3. Résolution des apories et perspectives théologiques

résolution de l'aporie mediavillienne sur l'identité du corps du Christ dans la mort. Pris sous l'angle de l'unicité de la forme substantielle, le débat autour de l'unité d'être du Christ prend une nouvelle résonance. Si la nature humaine créée du Christ possède un *esse* naturel qui lui est propre (*esse naturæ* ou *esse secundarium*)¹ il faut dire que cet *esse*, qui est le principe d'individuation du corps du Christ, lui vient de sa forme substantielle qu'est l'âme humaine, et dans ce cas on ne voit pas comment, lors de sa séparation d'avec le corps, l'identité numérique de ce dernier puisse être préservée. La solution de Mediavilla semble alors s'imposer. Au contraire, s'il n'y a qu'un *esse* divin, la préservation de cette identité numérique du corps dans le cas du Christ revêt, certes, un caractère unique et miraculeux mais paraît tout à fait envisageable. La difficulté est de comprendre l'articulation entre l'*esse divinum* et la nature humaine créée². L'unité de composition est toujours une unité d'acte et de puissance. L'acte n'admet pas en lui-même de composition et il faut donc toujours remonter à l'acte premier qui est principe d'unification pour rendre compte de la cause de l'unité dans chaque être. À ce titre, l'*esse divinum* apparaît bien comme l'acte unique conférant sa subsistance à la nature humaine. La nature humaine, quant à elle, n'est pas une puissance proportionnée à cet acte mais il n'est pas nécessaire qu'elle le soit puisque le Christ possède les deux natures. On peut voir un *esse limitatum* dans la subsistance du Christ en sa nature humaine mais dans son essence divine l'*esse* divin déploie son infini actualité. La distinction d'*esse principale* et d'*esse secundarium*³, si délicate d'interprétation⁴, peut sans doute être prise dans le sens d'une double considération de l'*esse* selon qu'il subsiste dans l'une

esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis, et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod, post constitutionem personae Socratis, advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam. »

¹ MARGELIDON, *Les Christologies de l'Assumptus Homo*, op. cit., p. 325.

² Ibid., pp. 332-334 : « l'humanité du Christ a nécessairement un *esse creatum*, [...] selon la métaphysique de la création de saint Thomas Dieu est cause de l'existant et de son existence c'est-à-dire de l'*esse receptum et limitatum* » et pp. 339-342 : « l'*esse* entre en composition et est contracté par l'essence ».

³ SAINT THOMAS D'AQUIN. « De Unione Verbi Incarnati ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I*. Parmae : Typis Petri Fiacadori, 1856, art. 4, co., p. 542 : « Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale - quia homo non praedicatur accidentaliter de filio Dei, ut supra habitum est - non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale. Et sic in Christo esset simpliciter duplex esse ».

⁴ MARGELIDON, *Les Christologies de l'Assumptus Homo*, op. cit., pp. 375-386.

ou l'autre nature¹. La question de l'union hypostatique des deux natures *au moment de la mort du Christ* jointe à la doctrine de l'unicité de la forme substantielle va permettre de tirer toutes les conséquences de cette unicité d'*esse* dans le Christ.

3.3.2. Le statut ontologique du Christ dans la mort

§ 1. L'union de la divinité à la chair du Christ

L'article 2 de la question 50 de la III^a Pars² est structurel pour toute la suite, il éclaire en particulier le difficile article 5 sur l'identité du corps du Christ avant et après la mort. Dans cet article, c'est la question de l'union de la divinité à la chair du Christ qui est posée. Le *Sed contra* nous éclaire sur la nécessité où se trouve le théologien d'affirmer la permanence de l'union de la divinité avec la chair du Christ. C'est ce qu'enseigne le *credo* quand il est dit du Fils de Dieu qu'il « a subi sa passion (*passus*), est mort (*mortuus*) et a été mis au tombeau (*sepultus*)³ ». Saint Thomas répond par un argument théologique. La grâce ne peut être perdue que par la faute. Mais dans le Christ il n'y a eu aucune faute. Pour cette raison, la grâce d'union de la divinité à la chair n'a pas pu être perdue⁴. Et saint Thomas précise que la chair du Christ reste bien unie à la divinité selon le même mode : selon la personne et l'hypostase du Verbe (*hypostasim Verbi*)⁵. La deuxième objection se plaçait du point de vue de la séparation de l'âme et du corps. Saint Thomas avait précisé à la question 6 que l'union se faisait au moyen de l'âme (*mediante anima*)⁶. Si l'âme du Christ est bien séparée de son corps au moment de la mort alors il semble bien que le corps perde l'union dont l'âme était la cause⁷. Mais l'objectant comprend mal le *mediante anima*. Saint Thomas avait montré qu'il ne s'agissait pas d'un ordre de nature selon une raison de causalité (*ratio causalitatis*) mais selon un degré de dignité (*dignitatis gradus*). Pourtant, saint Thomas dit à cet endroit que l'âme est de quelque manière cause de l'union de la chair au Fils de Dieu⁸, en tant que c'est

¹ Ibid., p. 382 : « Quand on lui demande si l'être du Verbe incarné est unique ou double, saint Thomas répond que cela dépend du point de vue où l'on se place. Comparé aux natures, et en ordre à ces deux principes d'être, il faudra parler d'une dualité d'êtres dans le Christ : autre l'être-Dieu, autre l'être-homme ».

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., p. 2116 : « Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne ».

³ Ibid., p. 2117.

⁴ Ibid., p. 1217 : « impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius ».

⁵ Ibid., « sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim verbo Dei, ita et remansit unita post mortem ».

⁶ Ibid., p. 1898 : « potest dici quod filius Dei univit sibi carnem mediante anima. »

⁷ Ibid., p. 1217 : « divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, quod per consequens divinitas sit a carne separata ».

⁸ Ibid., p. 1898 : « Sed secundum ordinem causalitatis, ipsa anima est aliquantulum causa carnis unien-
dae Filio Dei. »

par elle que le corps est celui d'un être humain doué de rationalité¹. Cette réponse de saint Thomas entrera en tension avec ce qu'il dit du corps du Christ à l'article 5. En effet, à cet endroit il semble bien que saint Thomas affirme que le corps mort n'est plus absolument le même et en particulier qu'il n'est plus celui d'un homme. Il faudra donc éclaircir ce point le moment venu. Il faut ici retenir que c'est l'union à la divinité par l'hypostase du Verbe qui, comme grâce inammissible, fait de la chair de *ce corps* la chair du Christ.

§ 2. Union de la divinité à l'âme humaine du Christ

À l'article 3², saint Thomas regarde l'union de l'âme à la divinité après sa séparation d'avec le corps. L'argument *a fortiori* peut jouer ici puisque nous venons de voir que le corps lui-même, pourtant plus éloigné de la divinité que l'âme rationnelle, restait uni à la divinité. À plus forte raison en sera-t-il pour l'âme³. L'insistance de saint Thomas sur ce point est intéressante car il réaffirme à la fois le *mediante anima* dans l'union du corps à la divinité⁴ et la préservation de l'union ainsi que la convenance de l'expression *sepultum* du *credo*⁵. L'intérêt de cet article, en plus de cette insistance, réside principalement dans la réponse à l'objection 4 pour laquelle saint Thomas est forcé d'entrer davantage dans l'analyse de la nature humaine du Verbe comme composé de corps et d'âme. Il reprend à son compte, en le citant longuement, un texte de Jean Damascène qui peut prêter à confusion. Il y est affirmé que l'âme et le corps ont leur existence par l'hypostase du Verbe⁶. Si précisément le *secundum idem* signifie que c'est bien en tant qu'il forme une unité et un tout qu'ils reçoivent l'existence de la Personne du Verbe, on voit moins de quelle manière, lorsqu'ils sont divisés (*invicem divisa*), l'âme et le corps ne reçoivent pas une existence propre. Mais la réponse se prend du côté de l'hypostase du Verbe qui n'est pas divisée. C'est bien la nature humaine du Christ qui est divisée (s'il faut le dire ainsi) au moment de la mort, mais non la Personne du Verbe. Cela montre que la question de l'acte d'être du Christ est bien au cœur de ce débat et que l'unité de

¹ Ibid., « Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana, dictum est enim supra quod natura humana prae ceteris est assumptibilis. »

² Ibid., III^a, q. 50, art. 3, p. 2117-2118 : « Utrum in morte Christi fuerit separatio divinitatis ab anima ».

³ Ibid., p. 1217 : « Cum igitur verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima ».

⁴ Ibid., « anima unita est verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit verbo Dei mediante anima ».

⁵ Ibid., « sicut de filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet esse sepultum; ita de eo in symbolo dicitur quod descendit ad Inferos, quia anima eius, a corpore separata, descendit ad Inferos. »

⁶ Ibid., p. 2118 : « corpus enim et anima secundum idem ex principio in verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim Verbi habens. »

la forme substantielle n'est pas directement applicable au Christ. Non pas qu'il faille renoncer à l'unité de forme substantielle dans la nature humaine du Christ. Mais, du fait que la forme qu'est l'âme du Christ ne confère pas l'acte d'être au corps de la même façon que le fait l'âme d'un homme ordinaire, le principe de l'unité de la nature humaine est moins l'âme que l'acte d'être qu'elle reçoit du Verbe¹. Si le principe d'unité et d'être doit être pris plus haut que la forme substantielle il l'inclut. Pour cette raison, le corps du Christ mort privé de sa forme substantielle n'est pas privé de son acte d'être, comme il arrive au cadavre d'un homme ordinaire dont l'acte d'être est donné par l'âme. Le corps du Christ dans la mort a donc un statut tout à fait à part sans que cela déroge à la vérité de son humanité.

§ 3. La mort du Christ

À l'article 4 de cette question 50² saint Thomas va se pencher sur le statut ontologique de la nature humaine du Christ au moment de sa mort. « Le Christ était-il homme pendant les trois jours de sa mort³ ? ». Ici va ressortir toute l'importance des articles précédents qui ont posé les éléments pour répondre à cette délicate question. La réponse peut s'appuyer sur le dogme qui affirme la mort du Christ. Pour qu'il soit vraiment mort le Christ a dû connaître dans sa nature humaine le phénomène naturel de la mort dans toute son acception⁴. Affirmer du Christ qu'il est homme après la mort impliquerait que sa nature humaine n'ait connu aucun changement au moment de la mort, alors que celle-ci constitue justement un changement et, pour l'homme en général, une perte de sa nature humaine par la séparation de l'âme et du corps⁵. Sans l'âme on ne peut parler de nature humaine car l'âme est une partie de la définition de l'homme. Mais saint Thomas précise que si l'on ne peut pas dire que le Christ est homme pendant les jours de sa mort, on peut dire néanmoins que c'est un homme qui est mort (*homo mortuus*)⁶. La réfutation des erreurs communes dans la tradition théologique à ce sujet fait l'objet de la deuxième partie de cette réponse⁷. Saint Thomas réaffirme ici la définition de l'homme comme âme et corps unis ensemble. L'âme seule ne peut être appelée

¹ Cela apparaîtra plus clairement chez saint Thomas à l'article 5, cf. *infra* : § 2, p. 95

² Ibid., III^a, q. 50, art. 4, p. 2118 : « Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo ».

³ Ibid., III^a, q. 50, art. 3, p. 2118 : « Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo ».

⁴ Ibid., p. 2118 : « asserere omne id per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. »

⁵ Ibid., p. 2118 : « Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. »

⁶ Ibid., p. 2118 : « Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. »

⁷ Ibid., p. 2118 : « sicut Hugo de Sancto Victore, qui [...], dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem. Quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est. Magister etiam sententiarum [...] posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo [...] quia credidit quod unio animae et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum. »

"homme" pas plus que le corps seul. La réponse à la première objection rappelle quelque chose d'élémentaire mais qui dans ce contexte est très éclairant. L'objectant s'appuie sur un texte de saint Augustin qui parle de la *susceptio* par laquelle Dieu se fait homme et l'homme Dieu¹. Celle-ci ne cesse pas : l'union à la divinité par la Personne du Verbe n'est jamais perdue – comme les articles précédents l'ont montré. De ce fait, l'homme, la nature humaine qui est le sujet de cette union, ne disparaît pas non plus². Mais comme saint Thomas l'a montré, si l'union du Verbe à l'âme et au corps est toujours présente il y a séparation de l'âme et du corps³. C'est en cela, en tant que l'âme et le corps sont désormais divisés que l'on ne peut parler du Christ – en son corps après la mort – comme d'un homme à part entière. Du reste, la question de l'intégrité de la nature humaine du Christ sera davantage développée à l'article suivant.

3.3.3. L'identité numérique du corps du Christ dans la mort

§ 1. L'identité du corps du Christ

C'est à l'article 5 que saint Thomas pose la question qui était le point de mire de cette recherche : la question de l'identité du corps du Christ avant et durant les trois jours après sa mort. Plus précisément, il s'agit de savoir si cette identité est absolue ou accidentelle. Il n'est pas difficile de voir que le corps du Christ peut – d'un point de vue purement naturel et en dehors des soucis du dogme catholique – simplement être identique *secundum quid*, en tant que l'on pouvait reconnaître (comme pour tout autre personne humaine après sa mort) que ce corps lui a bien appartenu durant sa vie. Mais l'enjeu, pour le théologien, est de montrer que cette identité revêt un caractère tout à fait unique du point de vue de la réalité même que ce corps, le corps du Christ, constitue⁴. Il faut montrer que cette identité est dite *de façon simple* (*simpliciter*). Saint Thomas précise ce qu'il faut entendre par là et c'est à cette occasion qu'il va aborder le sujet de l'intégrité de la nature humaine du Christ, avant et durant sa mort. L'expression « de façon simple(*simpliciter*) » peut signifier « absolument (*absolute*) » ou « totalement (*totaliter*) »⁵. C'est dans le premier sens qu'il faut entendre *simpliciter* en tant que le corps du Christ est, au

¹ Ibid., arg. 1 : « Dicit enim Augustinus, in I de Trin., talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum. »

² Ibid., « Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desiit esse homo. »

³ Ibid., ad 1^{um} : « Non autem cessavit illa susceptio per separationem verbi ab anima vel a carne, cessavit tamen unio carnis et animae. »

⁴ Ibid., Cela est clairement énoncé dans le *Sed Contra*, p. 2118 : « corpus Christi vivum fuit circumcissum et in ligno affixum, corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit et mortuum. »

⁵ Ibid., p. 1219 : « hoc quod dico simpliciter, potest dupliciter accipi. »

sens absolu (*simpliciter*), identiquement le même *par le nombre* (*idem numero*)¹. Et saint Thomas précise le sens de cette expression *idem numero*, c'est une identité de supposé (*supposito est idem*)². C'est bien le cas du corps du Christ puisqu'il reste toujours uni à l'hypostase du Verbe³. Dans le second sens, *simpliciter* veut dire *totaliter* mais dans ce cas on ne peut pas dire que le corps du Christ vivant est totalement identique à celui du corps du Christ mort car la vie est un prédicat essentiel et non accidentel du corps vivant⁴. Le corps mort n'est pas identique au corps vivant en ce sens là. Et saint Thomas conclut sur toutes les conséquences d'une telle affirmation⁵ : cela enlèverait toute réalité à la mort du Christ laquelle est un article de foi.

§ 2. Corps du Christ et cadavre ordinaire

La première objection fait le lien avec les précisions que nous avons faites au sujet de l'acte d'être, à la fin de l'analyse de l'article 3⁶. Saint Thomas fait bien la distinction que nous avons anticipée à la lecture de cet article sur le statut particulier du corps du Christ par rapport à celui de tout autre être humain. Dans le cas courant, le corps qui demeure après la mort n'est pas le même de façon absolue (*idem simpliciter*) mais seulement du point de vue de la matière et donc *secundum quid*⁷. Cette distinction entre le cas du corps de l'homme ordinaire qui est le même *secundum materiam* – par opposition à une identité *secundum formam* qui sera précisée plus loin – rejoint notre comparaison. L'hypostase du Verbe tient lieu de "forme substantielle"⁸ mais ici au sens d'acte d'être du composé corps/âme. Celle-ci (la forme substantielle entendue en ce sens) demeure, dans le cas du corps du Christ, et pour cette raison l'identité demeure également, même après la séparation de l'âme d'avec le corps. Il peut être déroutant de voir que saint Thomas attribue une identité

¹ Ibid., p. 1219 : « simpliciter idem est quod absolute, sicut simpliciter dicitur quod nullo addito dicitur [...]. Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. »

² Ibid., p. 1219 : « Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. »

³ Ibid., « Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, praeter hypostasim Dei verbi ».

⁴ Ibid., p. 1219 : « sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero. Quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentielle, non accidentale ; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. »

⁵ Ibid., p. 1219 : « Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis. »

⁶ Cf. § 2, p. 93

⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit., ad 1^{um}, p. 1219 : « corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. »

⁸ Il est très impropre de parler comme cela mais cette expression veut mettre en relief le lien de toutes ces questions avec notre sujet. L'unité de la forme substantielle lui vient de ce qu'elle confère l'acte d'être au composé pour en faire un unique supposé (*suppositus*), de la même façon le Verbe confère l'acte d'être à la toute la nature humaine, corps et âme.

au sens absolu du corps du Christ. De même, la précision que ce n'est pas au sens de *totalément* (*totaliter*) qu'il faut l'entendre n'éclaire pas plus le sujet. Comment l'un et l'autre sont-ils possibles en même temps ? C'est ici que l'ensemble des articles concourt au même raisonnement et prend tout son sens. L'identité du corps du Christ est maintenue car c'est le même acte d'être qui persiste dans le Christ vivant et dans le corps du Christ mort. La grâce d'union n'est jamais perdue. L'identité est donc absolue en raison de l'identité de suppôt, c'est une *identitas suppositi*. En revanche, on ne peut pas dire que la nature humaine elle-même demeure totalement intègre, l'identité du corps du Christ mort n'est pas totale avec celui du Christ vivant car il se trouve séparé de son principe vital, de son âme. C'est bien l'état de la nature humaine divisée qui a subi un changement de « corruption ¹ ». La seconde objection continue de clarifier les choses en levant l'objection philosophique qui pouvait s'ancrer dans la psychologie aristotélicienne et finalement la faire vaciller. Aristote affirme l'équivocité entre l'œil d'un cadavre et l'œil du corps vivant ². Il y a donc une différence d'espèce entre les deux, mais l'identité *numero* présuppose l'identité *secundum speciem* ³. On ne peut donc pas affirmer l'identité du corps du Christ dans sa mort *simpliciter* puisqu'il diffère spécifiquement de son corps vivant ⁴. Là encore, la profondeur de l'analyse métaphysique de saint Thomas, dans la détermination de la subsistance de l'union hypostatique, avant et après la mort du Christ, permet pour le cas unique du corps du Christ mort de maintenir l'identité *numero* par delà la différence spécifique en raison de l'identité plus fondamentale du suppôt qu'est la Personne du Verbe ⁵.

§ 3. Le mystère de la mort du Christ

L'unicité de la forme substantielle dans le composé humain oblige à poser une véritable corruption de la nature humaine au moment de la mort pour tout individu ordinaire ⁶. Poser une forme substantielle du corps indépendante de l'âme intellectuelle comme le fait Richard de Mediavilla entraîne un problème quant à la

¹ Par opposition à *génération*. Ce mot même est employé par saint Thomas, avec les nuances qui s'imposent en parlant du corps du Christ *ibid.*, p. 2119 : « *corruptione dico mortis* ».

² *Ibid.*, arg. 2, p. 1219 : « *non dicitur oculus aut caro mortui nisi aequivoce, ut patet per philosophum, et in II de anima et VII Metaphys.* »

³ *Ibid.*, « *quaecumque sunt diversa specie, sunt diversa etiam numero.* »

⁴ *Ibid.*, « *corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie* ».

⁵ *Ibid.*, ad 2^{um}, p. 1219 : « *idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem humanae naturae, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei.* »

⁶ *Ibid.*, q. 50, art. 5, ad 1^{um}, p. 2119 : « *Ad primum ergo dicendum quod corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi, ut dictum est.* »

question de la corruption même du corps à la séparation de l'âme. S'il est important d'être capable de rendre compte de la relative permanence des accidents après la mort, poser une forme substantielle à part entière et identique avant et après la mort ne permet plus d'expliquer la réelle perte d'intégrité du corps et sa dissolution rapide après la mort. Mais dans le cas du Christ, la doctrine de la pluralité fait même perdre de vue le caractère tout à fait unique du corps du Christ dans la mort. Précisément parce qu'il n'y pas de forme substantielle propre au corps autre que l'âme intellectuelle la seule raison valable à la préservation de l'identité numérique (*unum numero*) du corps du Christ est l'acte d'union surnaturelle de la nature humaine à la nature divine dans l'hypostase du Verbe. Non seulement cette identité de supposé permet de maintenir l'identité du corps du Christ dans la mort, mais c'est l'unique possibilité métaphysique¹. L'acte d'être est le même et c'est cela qui fonde l'individuation radicale du corps du Christ dans son Incarnation et sa préservation lors de sa mort.

¹ Ibid., q. 50, art. 5, ad 2^{um}, p. 2119 : « quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem humanae naturae, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei. »

Conclusion

Cette étude sur le débat entre unicité et pluralité dans la substance composée, et spécialement dans le cas de l'être humain, a permis d'approfondir la compréhension des principes de l'être substantiel chez Aristote et saint Thomas. Les objections de Richard de Mediavilla à la théorie de l'unicité de la forme substantielle militaient toutes en faveur d'une théorie, certes modérée, de la pluralité des formes. Si Richard n'exclut pas la possibilité de poser plusieurs formes substantielles, il envisage surtout la possibilité d'une dualité de formes substantielles dans le composé humain. À ce titre, la seule analyse de l'interprétation des principes aristotéliens de la matière et de la forme substantielle, chez Richard de Mediavilla, ne suffit pas à mettre en évidence sa doctrine pluraliste. Celle-ci ne se révèle qu'au cours de son exposé sur l'union de l'âme et du corps dans le composé humain. C'est à cet endroit seulement que Richard sent la nécessité de faire apparaître une nouvelle sorte de composition : la composition de l'*esse*. Deux formes substantielles doivent, selon lui, concourir à établir un unique être humain dans l'existence, selon sa double nature corporelle et spirituelle. L'idée de cette dualité des formes est renforcée par la considération de la double origine de l'homme. L'âme intellectuelle créée par Dieu ne peut s'unir à un corps organique engendré par des parents humains, des créatures. Ce corps matériel est porteur de caractères héréditaires uniques et individués qui manifestent la présence d'une forme substantielle corporelle. Celle-ci demeure présente au moment et après la venue de l'âme intellectuelle puisque les caractères persistent. Si la considération de l'hérédité dans le phénomène de la génération humaine et la thématization de ce problème est originale dans ce contexte (cela pose une vraie question) il ne semble pourtant pas nécessaire de le résoudre par cette théorie des deux formes substantielles ni par celle de la composition de l'*esse* qui en découle. Un frein dans la conception métaphysique de l'acte d'être et de la puissance jointe à une mauvaise compréhension de la génération naturelle empêche Mediavilla d'entrer dans la doctrine aristotélico-thomiste de la succession des formes par générations et corruptions substantielles successives. Comprenant mal le rapport entre forme et privation, il voit dans la corruption *simpliciter* une réduction de la matière prochaine à son état primordial de matière première dans l'anéantissement de tous les caractères accidentels antérieurs. La corruption substantielle est alors perçue comme privation absolue de forme. Dans cette perspective, la venue d'une nouvelle forme s'unissant directement à la matière première doit donc nécessairement remplacer tous les caractères individuels préexistants par d'autres entièrement distincts et sans lien avec les précédents. En fait, la doctrine de la succession des formes n'implique pas cet

anéantissement des traits individuels ni cette réduction à la matière première. La forme substantielle exerce son acte d'être en informant directement la matière première et sans intermédiaire, mais elle le fait en assumant une matière prédisposée qui est en puissance à la réception de cette forme. Il y a bien succession des formes et non réinvention de l'être. S'il y a bien corruption du composé préexistant – puisqu'une nouvelle forme fait subsister un composé d'espèce différente – cette forme est l'acte d'une même matière et c'est immédiatement que la forme maintient cette dernière dans l'existence en lui donnant une nouvelle perfection. La difficulté de la double origine de l'homme, soulevée par Mediavilla, posait de manière plus générale le problème de la création et de l'union des formes substantielles, corporelles puis vivantes, à la matière première. Création et génération sont les deux modes par lesquels de nouvelles formes substantielles adviennent dans l'univers en communiquant l'acte d'être à la matière. Si le mode de la création permet de rendre compte, dans un premier temps, de l'apparition d'espèces corporelles différentes en acte dans l'unicité de leur forme substantielle, il se heurte à la difficulté posée par les sciences naturelles qui démontrent l'apparition de nouvelles espèces d'êtres vivants au cours de l'histoire (devra-t-on poser un nouvel acte créateur pour chacune ?). Mais cette difficulté peut être surmontée par une meilleure compréhension de la matière première comme puissance à toutes les formes et par le rôle des causes secondes. Après la création des premiers corps élémentaires, donc après l'union immédiate de formes substantielles corporelles à la matière première (elle-même créée à cet instant), de nouvelles espèces de corps se forment par génération naturelle en vertu de la puissance de la matière première et des causalités secondes qu'exercent ces corps les uns sur les autres. L'apparition de la vie peut, avec les principes d'Aristote et de saint Thomas à la lumière de la Révélation, s'expliquer selon l'articulation du dessein divin (« Dieu dit ») qui se réalise par des causes secondes dans une "génération spontanée" du vivant à partir de l'inanimé (« que les eaux grouillent d'un grouillement d'êtres vivants »), ce qui permet de faire droit aux résultats des sciences contemporaines. Ici se rejoindraient et seraient unifiées en une même doctrine la conception augustinienne de la Création – les espèces ne sont pas toutes créées en acte d'emblée mais *causaliter* – et la doctrine aristotélicienne de la génération spontanée strictement appliquée à l'apparition des formes de vie primitives. Selon cette perspective, toutes les causes naturelles sont données et ordonnées par Dieu dès l'origine comme une prédisposition seulement en puissance dans les corps matériels à l'émergence de la vie, même si on ne peut exclure l'hypothèse d'un acte créateur à l'origine de la première forme de vie. Dans ce dernier cas, l'unicité de la forme substantielle du vivant à l'instant de la Création poserait alors un problème identique à celui de la génération humaine. Quoi qu'il en soit la communication de la vie par propagation chez les animaux (cela vaut *a fortiori* pour les végétaux) est le seul fait des géni-

teurs naturels, l'apparition de l'âme animale, comme forme substantielle d'un nouvel individu de l'espèce, ne nécessitant pas de nouvel acte créateur. De cette manière, la génération naturelle de la vie végétale et animale permet de voir la doctrine de l'unicité de la forme substantielle dans le simple prolongement de la doctrine de la succession et de la hiérarchie des formes, celle-ci étant bien comprise. En revanche, la double origine de l'homme qui implique un nouvel acte créateur pose une difficulté particulière. Il semble naturel d'affirmer avec Mediavilla que l'âme intellectuelle constitue une forme substantielle d'origine surnaturelle advenant à un corps dont la forme substantielle naturelle doit être préservée pour le maintien de l'intégrité du composé humain d'âme et de corps. Pourtant la doctrine de la succession des formes et celle de la génération naturelle reste valable même dans ce cas. L'âme intellectuelle assume tous les caractères de la matière, elle-même prédisposée par une forme substantielle antécédente. L'âme intellectuelle comme nouvelle forme substantielle communique son acte d'être à la matière prochaine sans faire disparaître les accidents propres relevant du genre inférieur. L'homme ainsi engendré hérite bien des caractères de ses parents naturels qui exercent dans la génération un rôle de causalité instrumentale dont la cause, l'agent principal, est Dieu lui-même. La création de l'âme humaine est en dépendance totale de l'acte de génération naturelle et en dépend comme de sa causalité matérielle, une âme créée est pour tel corps particulier. À la mort, la séparation de l'âme et du corps correspond à une succession de la forme substantielle supérieure à la forme substantielle inférieure qui ne peut préserver que les accidents propres du genre commun entre les deux espèces (le corps est genre substantiel commun du vivant et du non-vivant). Ce sont les accidents propres de l'espèce qui sont détruits, il n'y a plus d'œil que de manière équivoque dans le cadavre mais les dimensions quantitatives sont préservées par la forme corporelle capable d'assumer cette fonction inférieure. Enfin, l'aporie de l'identité du corps du Christ dans la mort pouvait sembler le cas limite pour lequel la pluralité des formes paraissait devoir s'imposer. Mediavilla estime même que ce cas est en fait révélateur pour l'affirmation de la pluralité des formes en général. Le raisonnement qui conclut au général en partant du particulier a pourtant ses limites ici. C'est bien le contraire qui doit être affirmé. Ce qui vaut pour le corps du Christ dans sa mort ne vaut pas pour les autres hommes. Il s'agit d'un cas unique où l'âme humaine ne constitue pas l'acte d'être du subsistant mais est elle-même assumée par l'acte d'être de la personne divine. L'unicité de l'*esse* divin qui est le fait de l'hypostase du Verbe doit être maintenue si l'on veut pouvoir affirmer avec saint Thomas le rôle unique du suppôt divin au moment de la mort du Christ. L'âme du Christ, tout comme sa chair, reste unie à la divinité, dans la mort, par l'union hypostatique qui est une grâce inammissible. L'identité numérique du corps du Christ n'est possible que par son maintien dans l'être que lui confère le suppôt divin qui,

à la différence de l'âme humaine, ne se sépare pas du corps au moment de la mort. L'identité est bien numérique du fait de l'unicité d'*esse*, c'est le même être subsistant mais l'identité n'est pas absolue car le corps est bien mort, il a perdu la vie, il est séparé de son âme et n'est donc pas totalement le même. La préservation de l'identité numérique loin d'apparaître alors comme le cas exemplaire de la pluralité des formes, est plutôt l'exception qui illustre la vérité du cas commun de l'unicité de la forme substantielle. Tous les corps humains ordinaires, une fois séparés de leur âme perdent aussitôt leur identité personnelle. Le corps du Christ, qui jouit de l'union hypostatique comme partie substantielle du composé humain, est préservé dans son existence et son identité numérique. C'est en vérité et propriété de termes le corps du Christ. La doctrine de l'unicité de la forme substantielle, malgré les difficultés qu'elle peut susciter, reste d'une grande effectivité dans l'analyse métaphysique des substances. Elle permet de rendre compte de l'unité de l'être de chaque chose dans la pleine intégrité de leur être spécifique composé. Dans une analyse théologique du mystère de la mort du Christ elle permet de mieux mettre en évidence un mystère de foi. La préservation de l'identité du corps du Christ apparaît bien comme une propriété surnaturelle conférée au corps par l'union hypostatique et non comme un fait purement naturel.

Abréviations

Com. De Anima	<i>Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de Anima commentarium.</i>
Com. in Physic.	<i>Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis : Ad Codices Manuscriptos Exacta.</i>
De Princ. Nat.	« De Principiis Naturae », <i>Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita.</i>
Initiation à Saint Thomas	<i>Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa Personne et Son Oeuvre.</i>
Les Christologies de l'Assumptus Homo	<i>Les Christologies de l'Assumptus Homo et Les Christologies Du Verbe Incarné Au XXe Siècle.</i>
Métaphysiques (Bekker)	« Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά », <i>Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri.</i>
QD De Anima	« De Anima », <i>Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I.</i>
QD De Spirit. Creat.	« De Spiritibus Creaturis », <i>Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I.</i>
RT	« Revue Thomiste », <i>Esquisse d'une Théorie de La Substance Comme Forme En Acte.</i>
RT	« Ens et Unum Convertuntur. A Propos de La Théorie de La Substance Chez Aristote (II) ».
SCG	« Summa Contra Gentiles Ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris Autographum Exacta et Summo Pontifico Benedicto XV Dedicata Cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis Cura et Studio Fratrum Praedicatorum », <i>Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Edita Leonis XIII P. M.</i>

Bibliographie

Œuvres de saint Thomas d'Aquin

- SAINT THOMAS D'AQUIN. *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis : Ad Codices Manuscriptos Exacta*. Romae : Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1884.
- « De Anima ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I*. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1856.
 - *De Ente et Essentia*. Sous la dir. d'Emile BRUNETEAU. Paris : Bloud et Gay, 1914.
 - « De Generatione et Corruptione ». In : *Commentaria in Libros Aristotelis De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione et Meteorologicorum Ad Codices Manuscriptos Exacta Cura et Studio Ordinis Praedicatorum*. T. 3. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita. Romae : Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1886.
 - « De Principiis Naturae ». In : *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita*. T. XLIII. Roma : Editori di San Tommaso, 1976.
 - « De Spiritualibus Creaturis ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I*. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1856.
 - « De Substantiis Separatis ». In : *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia. De Substantiis Separatis Super Decretalem Cura et Studio Fratrum Praedicatorum*. T. XL. Romae : Ad sanctae Sabinae, 1968.
 - « De Unione Verbi Incarnati ». In : *Quaestiones Disputatae Cum Quodlibetis. Volumen I*. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1856.
 - *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*. Sous la dir. de Fr. M.-R. Cathala O.P. Turin : Marietti, 1964.
 - *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de Anima commentarium*. Sous la dir. d'op P.F. ANGELI M. PIROTTA. Taurini : Marietti, 1925.
 - « Summa Contra Gentiles Ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris Autographum Exacta et Summo Pontifico Benedicto XV Dedicata Cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis Cura et Studio Fratrum Praedicatorum ». In : *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Edita Leonis XIII P. M. T. XIII*. Romae : Typis Riccardi Garroni, 1918.
 - *Summa Theologiae*. Roma : Editiones Paulinae, 1962.

Auteurs Anciens

- ARISTOTE. *De l'Âme*. Trad. par J. TRICOT. Paris : J. Vrin, 1947.
- « Métaphysique ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de PIERRE PELLEGRIN. Paris : Flammarion, 2014.
- *Physique (I-IV)*. Trad. par HENRI CARTERON. Fifth. T. I. Paris : Les Belles Lettres, 1973.
- « Περὶ ζώων γενέσεως ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831.
- « Περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831.
- « Περὶ Ψυχῆς ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 1. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831.
- « Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικὰ ». In : *Aristoteles Græce ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Sous la dir. d'Emmanuel BEKKER. T. 2. Berlin : Academia Regia Borussica, 1831.
- BOÈCE. *Categoriarum Supplementa. Porphyrii Isagoge Translatio Boethi et Anonymi Fragmentum Vulgo Vocatum "Liber Sex Principiorum"*. Sous la dir. de LORENZO MINIO-PALUELLO. Aristoteles Latinus I. 6-7. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1966.
- J.-M. DE TARRAGON, J. Taylor, éd. *La Bible de Jérusalem. Traduction française sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000.
- JEAN DUNS SCOT. « Lectura in Librum Secundum Sententiarum. d. 7-44 ». In : *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia. Iussu et Auctoritate Rmi P. Hermann Schallück*. T. XIX. Civitas Vaticana : Typis Vaticanis, 1993.
- RICHARD DE MEDIAVILLA. « De Gradu Formarum ». In : *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Philosophes Médiévaux II. Louvain : Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1951.
- *Questions Disputées 38-45. L'homme*. Trad. par ALAIN BOUREAU. T. VI. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014.

Littérature secondaire

- BASTIT, Michel. « Revue Thomiste ». In : *Revue Thomiste* CVIII.III (juill. 2008), p. 403-422.

- BAZÁN, Carlos. « The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas ». In : *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages : A Tribute to Stephen F. Brown*. Sous la dir. de KENT EMERY, RUSSELL FRIEDMAN, ANDREAS SPEER. Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters 105. Boston : Brill, 2011.
- BONINO, Serge-Thomas. *Dieu, Alpha et Oméga. Création et Providence*. Bibliothèque de La Revue Thomiste. Paris : Parole et Silence, 2022.
- BOUREAU, Alain. « Introduction au Tome VI des *Questions Disputées* ». In : RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées 38-45. L'homme*. T. VI. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014.
- « Introduction Générale ». In : RICHARD DE MEDIAVILLA. *Questions Disputées, Introduction générale, 1-8. Le Premier Principe, l'individuation*. T. I. Bibliothèque Scholastique. Paris : Les Belles Lettres, 2014.
- DE LIBERA, Alain. *La Querelle Des Universaux. De Platon à La Fin Du Moyen-Âge*. Paris : Seuil, 1996.
- DE ROSNAY, Joël. *L'aventure Du Vivant*. 2^e éd. Paris : Seuil, 1988.
- DE WULF MAURICE. « Étude Sur Le Traité Des Formes de Gilles de Lessines ». In : *De Unitate Formae*. Les Philosophes Du Moyen-Âge I. Louvain-Paris : Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1902.
- GILSON, Etienne. *Le Thomisme. Introduction à La Philosophie de Saint Thomas*. 6^e éd. Etudes de Philosophie Médiévale I. Paris : J. Vrin, 1965.
- GRANGE, Ghislain-Marie. *La Matière Première Chez Saint Thomas d'Aquin*. Revue Thomiste. Paris : Parole et silence, 2020.
- LUSSER Dominik, M. « Ens et Unum Convertuntur. A Propos de La Théorie de La Substance Chez Aristote (II) ». In : *Revue Thomiste* CIX.II (avr. 2009), p. 195-218.
- MARGELIDON, Philippe-Marie. *Les Christologies de l'Assumptus Homo et Les Christologies Du Verbe Incarné Au XXe Siècle*. Bibliothèque de La Revue Thomiste. Paris : Parole et Silence, 2011.
- PICHÉ, David. *Le Problème Des Universaux à La Faculté Des Arts de Paris Entre 1230 et 1260*. Paris : J. Vrin, 2005.
- PUTALLAZ, François-Xavier. « Notes Philosophiques ». In : *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. L'Âme Humaine. Ia Q.75-83*. Paris : Cerf, 2018.
- ROUDAUT, Sylvain. « Formes partielles et esse partialia. Les débuts d'une controverse (ca. 1250-1350) ». In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 101.3 (2017), p. 379-403.
- TIRARD, Stéphane. « Les Origines de La Vie. Un Problème, Des Disciplines ». In : *Aster. Rencontre Entre Les Disciplines* 30 (2000), p. 105-122. DOI : 10.4267/2042/8743.

- TORRELL, J.-P. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa Personne et Son Oeuvre*. 2^e éd. Fribourg : Cerf, 2002.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. *La Philosophie Au XIII^e Siècle*. 2e. Philosophes Médiévaux XXVIII. Louvain-Paris : Peeters, 1991.
- ZAVALLONI, Roberto. *Richard de Mediavilla et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes Inédits et Étude Critique*. Philosophes Médiévaux II. Louvain : Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1951.

Ouvrages de référence

- BAILLY, M.A. *DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS. Rédigé Avec Le Concours de M.E. EGGER*. Sous la dir. de Gérard GRECO. Avec la coll. d'A. CHARBONNET, M. de WILDE et B. MARÉCHAL. 2020.
- DENZINGER, Heinrich et Adolf SCHÖNMETZER. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. 36^e éd. Barcelone-Fribourg-Rome : Herder, 1976.
- E. RAGON et A. DAIN. *Grammaire Grecque*. J. de Gigord, 1988.