

# LES SUBSTANCES SÉPARÉES OU DE LA NATURE DES ANGES SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DE L'ÉGLISE

A FRÈRE RÉGINALD  
OPUSCULE 15

Editions Louis Vivès, 1857

Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>,  
Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

**(1272-1273- non terminé)**

CHAPITRE I. Des opinions des anciens philosophes.....	1
CHAPITRE II. Opinion d'Aristote et d'Avicenne sur le nombre des substances séparées.....	4
CHAPITRE III. Rapports entre l'opinion de Platon et celle d'Aristote. ....	6
CHAPITRE IV. En quoi diffèrent Platon et Aristote. ....	7
CHAPITRE V. De l'essence des substances séparées, d'après Avicébron. ....	8
CHAPITRE VI. Réfutation de l'opinion d'Avicébron, sur le mode. ....	10
CHAPITRE VII. Réfutation de l'opinion d'Avicébron sur la matérialité des substances séparées. ....	12
CHAPITRE VIII. Réponse aux arguments d'Avicébron.....	14
CHAPITRE IX. Opinions de ceux qui disent que les substances matérielles n'ont pas de raison d'existence. Réfutation de ces opinions.....	17
CHAPITRE X. Opinion d'Avicenne sur l'écoulement des créatures du premier principe. Sa réfutation. .....	20
CHAPITRE XI. Exposition et réfutation du système des Platoniciens, sur l'écoulement des créatures du premier principe.....	22
CHAPITRE XII. Réfutation de l'opinion d'Origène. ....	23
CHAPITRE XIII. Système de ceux qui nient la providence de Dieu et le gouvernement des substances séparées. Sa réfutation. ....	25
CHAPITRE XIV. La providence de Dieu s'étend aux plus petites choses. ....	28
CHAPITRE XV. Solution des objections contre l'opinion précédente.....	29
CHAPITRE XVI. Réfutation de l'erreur des Manichéens à l'égard de la providence. ....	31
CHAPITRE XVII. Dieu a fait toutes les substances séparées. ....	32
CHAPITRE XVIII. De la condition des substances spirituelles.....	35
CHAPITRE XIX. De la différence des esprits angéliques. ....	38

Puisque nous ne pouvons pas assister aux saintes solennités de la fête des Anges, nous ne devons pas laisser passer ce temps sans rien faire, mais employer à écrire le temps que nous ne pouvons donner au chant de l'office divin. Ayant donc l'intention de faire connaître l'excellence des saints anges, il faut d'abord commencer par exposer les idées que l'antiquité en avait, afin d'accepter celles qui s'accorderaient avec la foi, et de rejeter celles qui seraient opposées avec la doctrine catholique.

## ***CHAPITRE I. Des opinions des anciens philosophes.***

Les premiers de ceux qui discoururent, en philosophant, sur la nature des choses, crurent qu'il n'y avait que des corps, supposant tantôt qu'il y avait plusieurs éléments corporels, tantôt qu'il n'y en avait qu'un. Parmi ceux qui prétendaient qu'il n'y en avait qu'un, Thalès de Milet soutenait que c'était l'eau, Diogène l'air, Eposius le feu, et Héraclite la vapeur. Et, quoique multiples ou bornés, on ad mettait quatre éléments, comme Empédocle, et avec eux deux

moteurs, l'attraction et la répulsion. Ou bien on en admettait d'infinis, comme Démocrite et Anaxagore, qui admettaient tous deux les molécules élémentaires comme les principes de toutes choses, avec cette différence pourtant que Démocrite les supposait toutes de même espèce, ne différant que par la forme, l'ordre et la position. Anaxagore pensait que les molécules infinies étaient les premiers principes des êtres qui sont composés de molécules semblables. Et parce qu'ils croyaient tous que le premier principe des créatures était divin, selon que chacun donnait à l'un de ces corps le titre de ce premier principe, ils pensaient qu'il fallait le regarder comme un dieu. Nous avons dit cela, parce qu'aucun de ces philosophes et de leurs successeurs ne crurent qu'il y avait des substances incorporelles, que nous appelons anges. Mais adoptant le système d'Epicure et de Démocrite, ils supposaient des dieux corporels, à forme humaine, qu'ils représentaient comme plongés dans un éternel repos, ne s'occupant de rien, faisant consister leur bonheur dans la jouissance d'une volupté perpétuelle.

Et cette opinion prit tellement faveur, qu'elle pénétra jusque chez les Juifs, adorateurs du vrai Dieu, parmi lesquels les Saducéens soutenaient qu'il n'y avait ni anges, ni esprits. Les anciens philosophes combattirent cette opinion de trois manières. Premièrement Anaxagore qui, malgré qu'il soutint, avec les autres naturalistes, que les principes naturels des corps étaient matériels, admit cependant le premier de tous les autres philosophes un principe immatériel, c'est-à-dire une intelligence. Comme, en effet, tous les corps, par leur position, étaient mêlés ensemble, on ne pouvait les distinguer entre eux, à moins d'un principe différentiel qui était entièrement séparé des autres, et qui n'avait rien de commun avec la nature corporelle. Mais son opinion, quoiqu'elle approchât plus près de la vérité que celle des autres, qui n'admettaient qu'une nature corporelle, pêche de deux manières.

1° La première, comme on le voit par l'exposition qu'il en fait, en ce qu'il n'admit qu'un seul intellect séparé, qui avait fait ce monde, en séparant ce qui était confondu. Mais comme nous attribuons à Dieu la création du monde, nous ne pouvons rien conclure, de son opinion, en faveur des substances immatérielles, que nous appelons les anges, qui sont au-dessous de Dieu et au-dessus des êtres matériels.

2° La seconde, en ce qu'il n'exprime pas assez clairement la puissance et la dignité de l'intellect qu'il sépare de toutes les autres substances. En effet, comme il ne regardait pas cet intellect qu'il mettait à part de la création, comme le principe universel de tous les êtres, mais seulement comme un principe distingué, il n'admettait pas que les corps, confondus ensemble, eussent une existence distincte de l'intellect séparé, mais qu'il y avait seulement une différence entre eux. Ce qui fait que Platon a parfaitement réfuté l'opinion des premiers naturalistes. Car comme ils admettaient tous qu'on ne pouvait acquérir une connaissance certaine de la vérité des choses, tant à cause de la variabilité des corps, qu'à cause de l'insuffisance de nos sens qui nous font connaître les corps, il admit des natures séparées de la matière des êtres périssables, dans lesquelles la vérité était immuable, et par le moyen desquelles notre âme, en s'y attachant, connaissait la vérité.

Ainsi, de cela, l'intellect, en connaissant la vérité, voit au-delà de la nature des corps matériels; et c'est ce qui lui a fait penser qu'il y avait des substances séparées des corps. Or notre intellect emploie une double abstraction pour arriver à la connaissance de la vérité. Une d'après laquelle elle connaît les nombres, les dimensions et les figures des mathématiques, sans l'intellect de la matière sensible. Car en se figurant un binôme, un trinôme, ou une ligne droite, une superficie, un triangle, ou un carré, il ne nous vient pas à l'esprit quelque chose qui dépende du froid ou du chaud, ou toute autre chose qui tombe sous les sens.

L'autre abstraction se fait quand notre esprit, en apercevant une idée générale, sans faire attention à rien de particulier, par exemple, quand nous songeons aux hommes en général,

sans penser à Socrate ou à Platon, ou à toute autre personne; et ainsi des autres suppositions qu'on peut faire. De là Platon distinguait deux genres de choses séparées des êtres sensibles, à savoir, les mathématiques et les universaux, qu'il appelait images ou idées. Il y a cependant cette différence entre les deux, que, dans les mathématiques, nous pouvons voir plusieurs choses sous une seule figure, par exemple deux lignes égales, ou deux triangles équilatéraux et égaux entre eux, ce qui ne peut pas être dans les images, mais pris généralement est le tout d'une chose dans l'idée. Ainsi les mathématiques mettaient un milieu entre les images, ou les idées et les choses sensibles, lesquelles ont ce rapport avec les objets matériels, que plusieurs sont renfermées dans la même idée. Et elles sont distinctes en ceci, aussi bien que les images de la matière sensible.

Il mettait aussi un certain ordre dans les idées elles-mêmes, d'après lequel une idée était simplement dans l'intellect, et existait antérieurement dans l'ordre des choses. Or, ce qui est premièrement dans l'intellect est un et bon, car il ne saisit rien qui ne soit un et bon, car l'unité et la bonté sont soeurs. Ce qui fait qu'il regardait la première idée de l'unité, ce qu'il appelait un en soi et bon en soi comme le premier principe des choses et qu'il nommait Dieu. Et, sous cette unité, il établissait plusieurs ordres de principes et de conséquences (de créateurs et de créatures), dans les substances séparées de la matière, qu'il appelait des dieux de second ordre, comme des unités secondaires à la première unité.

De plus, comme toutes les autres espèces participent de l'unité, de même il faut, pour que l'intellect comprenne, qu'il participe des espèces des êtres. De même, au-dessous du souverain Seigneur Dieu, qui est l'unité première, simple et principe, il y a d'autres espèces comme des unités secondaires et des dieux de second ordre; ainsi, sous les espèces de ces unités, il plaçait les intelligences séparées, qui participent de ces différentes espèces, en tant qu'intelligentes de fait, parmi lesquelles chacune est d'autant plus élevée qu'elle est plus rapprochée du premier intellect, qui participe pleinement de tous les ordres; comme dans les dieux ou dans les unités, celui-là est d'autant plus élevé, qui participe plus parfaitement de la première unité.

Mais en enlevant l'intellect aux dieux, il ne voulait pas dire qu'ils ne fussent pas intelligents, mais qu'ils comprenaient super intellectuellement, et non comme participant des autres espèces, mais d'eux-mêmes, de telle façon cependant qu'aucun ne fût bon et un, indépendamment de toute participation de l'intellect et de la bonté première. Ensuite, comme nous savons que les âmes sont intelligentes, elles ne le sont pas, parce qu'elles sont âmes, sans cela il s'ensuivrait que toute âme serait intelligente, et serait l'intellect par son essence. Il voulait, enfin, que sous l'ordre des intelligences séparées, on plaçât l'ordre des âmes, desquelles un certain nombre seulement, supérieures aux autres, sont douées d'intelligence; et d'autres, à un degré inférieur, en fussent privées.

Enfin parce que les corps semblent ne pas se mouvoir à moins qu'ils soient unis à une âme, il attribuait le mouvement des corps à leur union avec l'âme. Car les corps qui n'ont pas d'âme ne reçoivent pas le mouvement d'un autre principe moteur, d'où il prétendait que les âmes avaient la propriété de se mouvoir par elles-mêmes. Il soumettait donc les corps aux âmes, de manière cependant que le plus élevé des corps ou le premier ciel qui reçoit le mouvement du premier moteur, le reçoit d'une âme supérieure et ainsi de suite, jusqu'au premier des corps célestes.

Les Platoniciens plaçaient au-dessous d'autres corps immortels, qui sont animés par des âmes, tels que le firmament et l'éther. Ils soutenaient qu'il en avait de privés de corps terrestres, et qui étaient les corps des démons, d'autres réunis à des corps terrestres, ce qui s'entend des âmes des hommes. Car ils soutenaient que ce corps humain, que nous voyons et que nous touchons, n'était pas uni immédiatement à l'âme, mais que l'âme avait habité un autre corps

incorrupible et immortel, et comme elle est elle-même immortelle, elle était avec son corps immortel et invincible dans ce corps grossier, non comme la forme dans la matière, mais comme le pilote dans son vaisseau; et comme il y a des hommes bons et d'autres mauvais, il en est de même des démons. Mais ils prétendaient que les âmes célestes et les intelligences séparées et tous les dieux étaient bons.

On voit donc, d'après cela, qu'ils mettaient entre Dieu et nous quatre ordres, c'est-à-dire les dieux de second ordre, les intelligences séparées, les âmes célestes et les démons bons et mauvais. Que s'ils disaient vrai, tous ces ordres intermédiaires seraient ce que nous appelons les anges, car la sainte Ecriture donne le nom d'ange aux démons. Il faut encore compter parmi les anges les aînés des corps célestes, s'ils sont animés, comme le dit saint Augustin dans son Enchiridion.

## **CHAPITRE II. Opinion d'Aristote et d'Avicenne sur le nombre des substances séparées.**

Cette opinion est sans fondement : car il n'est pas nécessaire que ce que l'intellect comprend soit séparé en nature. D'où l'on ne doit pas conclure que ce qui est universel doive avoir une existence séparée et en dehors de ce qui est particulier, pas plus que les nombres en dehors des signes sensibles, car ce qui est universel est de même nature que ce qui est particulier, les mathématiques sont une espèce de terme des corps sensibles. C'est pourquoi Aristote a trouvé un moyen plus clair et plus sûr pour parvenir à distinguer les substances séparées de la matière, à savoir celui du mouvement.

D'abord en l'appuyant par le raisonnement et par des faits; c'est-à-dire que tout ce qui a mouvement le reçoit d'un autre; et si l'on dit qu'une chose se meut d'elle-même, ce n'est pas dans le même sujet, mais dans quelques-unes de ses parties; de telle façon qu'une partie imprime et l'autre reçoit le mouvement; et comme ce n'est pas étendre à l'infini le mouvement et l'action qui le donne, parce qu'en retranchant le premier moteur il s'ensuit que tout mouvement cesse; il faut qu'on arrive à un premier moteur immobile qui soit mû par lui-même, comme nous l'avons dit, et à un premier anneau de la chaîne des êtres mobiles. Car ce qui existe en soi est toujours la cause de l'effet et lui est antérieur. Ensuite, comme le mouvement tend à se continuer indéfiniment, et parce qu'aucune force n'est capable d'imprimer un mouvement continu, à moins qu'elle ne soit infinie et qu'aucune force en étendue n'est pas une force infinie, il conclut que la force du premier moteur ne peut être celle d'un corps, et que le premier moteur est incorporel et sans étendue. De même, comme dans les choses mobiles, il y a une tendance d'impulsion, comme ce qui se meut sur ce qui est immobile, et l'impulsion comme le moteur sur l'objet mis en mouvement, il finit par conclure que le premier moteur est immobile, comme une certaine situation supérieure, et que le premier moteur qui se meut lui-même, est le premier moteur par sa propre impulsion.

Mais il faut considérer ensuite que dans l'ordre des forces, la première est celle de l'intellect. Car la force intellectuelle tend à ce qui est bon en soi et la force sensitive ne peut atteindre à désirer ce qui est bon en soi, mais seulement ce qui semble bon. Car le bien absolu n'est pas du domaine des sens, mais seulement de l'intellect : il reste donc que le premier mobile est intelligent et doué d'une certaine tendance; et comme rien ne reçoit le mouvement que les corps, on peut conclure que le premier mobile est un corps doué d'une âme intelligente. Ce, n'est pas seulement le premier mobile, lequel est le premier ciel qui se meut d'un mouvement éternel, mais tous les orbes inférieurs des corps célestes. Donc, chacun des corps célestes est

animé de son âme propre et a sa tendance séparée qui est la fin particulière de son mouvement.

De même qu'il y a plusieurs substances séparées qui ne sont unies à aucun corps, beaucoup de substances intellectuelles, sont unies aux corps célestes. Or, Aristote s'efforce d'en connaître le nombre, d'après celui du mouvement des corps célestes. L'un de ses disciples., Avicenne, en fixe le nombre, non pas d'après celui du mouvement, mais d'après celui des planètes et des autres corps supérieurs, c'est-à-dire du ciel étoilé et de l'orbe sans étoiles. Car plusieurs mouvements semblent faits pour régler celui d'une seule étoile; et de même que tous les autres corps célestes sont contenus dans un premier ciel qui communique le mouvement à tout le reste, ainsi toutes les autres substances séparées dépendent de la première substance séparée qui est un seul Dieu, et ainsi toutes les âmes des cieux, de l'âme du premier ciel. Aristote place sous l'influence des corps célestes les corps des animaux et des plantes. Car il n'admet pas qu'un simple corps élémentaire puisse être animé, parce qu'un corps simple ne peut être un organe propre au toucher, qui est un sens indispensable à l'animal: aussi n'admet-il pas qu'aucun corps animé puisse être un intermédiaire entre nous et les corps célestes.

Ainsi, d'après Aristote, il n'y a entre nous et Dieu que deux ordres de substances intellectuelles, c'est-à-dire des substances séparées qui sont la fin des mouvements des corps célestes, et les âmes des mondes qui les meuvent par leurs tendances et leurs besoins. Cette opinion d'Aristote paraît plus certaine parce qu'elle ne s'écarte pas beaucoup de ce que nous connaissons, mais d'après le raisonnement elle paraît moins prouvée que celle de Platon. Premièrement parce que nous voyons beaucoup de choses dont on ne peut rendre raison dans l'opinion d'Aristote. Car on voit dans ceux qui sont possédés du démon et dans les opérations des magiciens des choses qui ne peuvent se faire que par l'intervention d'une chose spirituelle.

C'est pourquoi quelques disciples d'Aristote, comme on le voit dans une lettre de Porphyre à l'Egyptien Crémophonte, ont essayé d'attribuer ces effets à la vertu des corps célestes, comme les opérations des magiciens qui produisent des effets étonnants et merveilleux, sont faites sous certaines constellations et qu'on attribue à l'influence des étoiles. De même de ce que prédisent les devins sur les événements à venir, à l'accomplissement desquels les corps célestes disposent la nature. Et il y a telles oeuvres claires et évidentes qui ne peuvent être le fait d'une cause corporelle, comme par exemple, ce que disent les devins des sciences qu'ils ne connaissent pas, étant des gens grossiers et ignorants, qui sont à peine sortis de leur village, et qui parlent parfaitement les langues étrangères. On dit aussi que les magiciens évoquent des fantômes qui marchent et qui répondent aux questions qu'on leur fait, ce que l'on ne pourrait produire par aucune cause corporelle.

Or qui pourrait, d'après les Platoniciens, attribuer la cause de tels faits à d'autres qu'aux démons? 2° Parce qu'il paraît inconvenant de circonscrire le nombre des substances spirituelles à celui des substances corporelles. Car les Etres supérieurs ne sont pas faits pour ceux qui leur sont inférieurs, au contraire. Et ce pourquoi une chose est faite est plus noble que la chose elle-même. On ne peut pas prendre pour raison de la fin d'une chose ce qui est ordonné pour cette fin, mais bien à l'opposé. Aussi on ne peut faire dépendre la grandeur et la puissance supérieure des êtres de ceux qui leur sont inférieurs, ce qui est manifeste dans l'ordre des êtres matériels. L'étendue et le nombre des corps célestes ne peut dépendre des corps élémentaires qui, en comparaison, ne sont presque rien. Or, les substances spirituelles sont plus au-dessus des corporelles que les corps célestes ne sont au-dessus des corps élémentaires. Aussi le nombre, la puissance et la disposition des substances spirituelles peut être assujéti au nombre des mouvements et des corps célestes; Et pour mieux le démontrer, suivons les preuves, d'Aristote.

Il prétend, en effet, qu'il n'y a pas de mouvement dans le ciel, qui ne dépende du cours de quelque étoile, ce qui est assez probable. Car tous les êtres de l'univers semblent être faits pour les astres qui sont les plus nobles parmi les corps célestes et dont l'influence paraît plus évidente. Il prétend, de plus, que toutes les substances supérieures impassibles et immatérielles sont des fins des autres, puisqu'elles sont très bonnes en elles-mêmes, et ceci paraît très raisonnable. Car le bien a une raison finale, d'où il suit que ceux des êtres qui sont très bons en eux-mêmes, sont la fin des autres. Mais sa conclusion, qui est que ce nombre de substances immatérielles, qui est celui des mouvements célestes, n'est pas rigoureuse. Car il y a une fin prochaine et éloignée, Or il n'est pas nécessaire que la fin prochaine du ciel supérieur soit la suprême substance immatérielle, qui est le souverain Seigneur Dieu; mais il est plus probable qu'il y a entre la première substance immatérielle et un corps céleste, plusieurs ordres de substances immatérielles, dont l'inférieure dépend de la supérieure comme de sa fin, et le corps céleste des dernières, comme de sa fin prochaine. Car il faut que chaque chose soit faite de quelque façon que ce soit, pour la fin prochaine. D'où il suit qu'il n'est pas probable qu'à cause de l'extrême différence qui existe entre la première substance immatérielle et la substance corporelle quelle qu'elle soit, une substance corporelle soit faite pour la substance suprême comme pour sa fin prochaine.

C'est pourquoi Avicenne a soutenu que la cause première n'était pas la fin prochaine d'aucun des mouvements célestes, mais bien une intelligence première. On peut en dire autant des mouvements inférieurs des corps célestes. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les substances immatérielles soient plus nombreuses que les mouvements célestes. Et Aristote, pressentant ceci, ne dit pas que ce soit certain, mais le donne comme très probable. Car, avant d'en donner la raison, après avoir fait l'énumération des mouvements célestes, il dit pourquoi il est, raisonnable d'admettre tant de substances et de principes immobiles et sensibles. Il faut, en effet, laisser de plus habiles à endormir la raison, il ne se croyait pas en effet capable de tirer rien de concluant de toutes ces hypothèses.

On peut aussi répéter l'opinion d'Aristote, qui admet des substances immatérielles, parce qu'il s'appuie sur l'éternité du mouvement, qui est contraire à la foi. Mais si l'on porte une attention sérieuse aux preuves sur lesquelles il s'appuie, son système demeure tout entier, même en niant l'éternité du mouvement. Car, comme on conclut de l'éternité du mouvement à la puissance infinie d'un moteur, on peut en dire autant de l'uniformité du mouvement. Car le moteur qui ne peut pas toujours agir, doit nécessairement imprimer un mouvement tantôt plus lent, tantôt plus pressé, selon la diminution de ses forces dans l'action. Or il y a dans les mouvements célestes une parfaite uniformité. D'où on est obligé de conclure que le premier moteur a la faculté innée d'un premier mouvement, qui doit continuer sans cesse, et ainsi de suite.

### ***CHAPITRE III. Rapports entre l'opinion de Platon et celle d'Aristote.***

Après ce préambule, il est facile de saisir le rapport et la différence de l'opinion de Platon et d'Aristote, sur les substances spirituelles. D'abord elles se ressemblent par leur manière d'être. Car Platon soutient que toutes les substances spirituelles inférieures sont l'unité et la bonté par leur participation avec le premier principe, qui est on soi un et bon. Or tout ce qui participe d'une chose tient d'elle ce en quoi il en participe; et ce en quoi il en participe est sa cause, comme l'air reçoit la lumière du soleil, qui est la cause de sa clarté. Ainsi, d'après Platon, Dieu est la cause de toutes les substances spirituelles, parce que chacune d'elles a l'unité et la bonté. C'est aussi l'opinion d'Aristote, qui dit: "Il faut que l'Être souverain et parfaitement vrai, soit la cause de l'existence et de la vérité de tous les autres."

Secondement, elles s'accordent sur l'idée de leur nature; parce que tous deux prétendent qu'elles sont tout à fait immatérielles, mais qu'elles ne sont pas exemptes de puissance et d'acte, parce que tout ce qui participe d'un autre être, doit nécessairement être composé de puissance et d'acte. Car toute participation doit être un acte de la substance qui la reçoit; et comme toutes les substances, excepté la première et suprême, qui est par elle-même le bien et l'unité, sont participantes de la première, d'après Platon, il est nécessaire qu'elles soient composées de puissance et d'acte, ce qui est aussi l'avis d'Aristote. Il soutient en effet, que la raison du vrai et du bien appartient à l'acte, d'où il suit que ce qui est le vrai bien et le seul véritable, doit être un acte pur. Et tout ce qui n'est pas ceci a un mélange de puissance.

Troisièmement, elles s'entendent sur le fait de la providence. Platon soutient, en effet, que Dieu, parce qu'il est un et bon, en raison de sa souveraine bonté, doit veiller sur tous les êtres inférieurs, et que chacun d'eux, en tant que participant de la bonté du premier bien, doit veiller sur les êtres qui sont au-dessous de lui, non seulement du même ordre, mais des ordres différents, et, d'après cette idée, le premier intellect séparé gouverne tout l'ordre des intellects séparés, tout supérieur son inférieur, et l'ordre entier des intellects séparés gouverne les âmes et tous les ordres inférieurs. Et il ajoute encore que les âmes sublimes des cieux veillent sur les âmes inférieures, et président à la génération des corps inférieurs. De même, les âmes supérieures, les inférieures, les âmes des démons ont de l'influence sur celles des hommes. Car les Platoniciens prétendaient que les démons étaient établis médiateurs entre nous et les substances supérieures.

Aristote ne diffère pas beaucoup de cette idée sur la Providence. Il suppose un seul être bon séparé, veillant sur tout, comme un roi et un maître sous lequel sont différents degrés d'êtres, que toutes les choses supérieures sont gouvernées par une sage Providence, de telle manière qu'il n'y ait entre elles aucun défaut. Car les êtres inférieurs, qui sont moins soumis à la Providence, sont soumis à plusieurs défauts : de même que, dans une maison, les enfants qui sont parfaitement soumis au gouvernement du père de famille, n'ont rien ou presque rien à désirer. Comme les actions des serviteurs sont défectueuses dans beaucoup de choses, de même dans les corps inférieurs les défauts proviennent de l'ordre naturel, qui n'est pas tronqué dans les corps supérieurs. Les âmes humaines sont aussi très souvent éloignées de la connaissance de la vérité et de la recherche du vrai bien, ce qui n'arrive pas dans les âmes supérieures ou les intelligences pures. C'est pourquoi Platon croit qu'il y a des démons bons, et d'autres mauvais, ainsi que parmi les hommes; et que les dieux, les esprits purs et les âmes des astres, sont exempts de toute espèce de méchanceté. L'opinion d'Aristote et de Platon est donc la même à l'égard des substances séparées.

#### **CHAPITRE IV. En quoi diffèrent Platon et Aristote.**

Il y a d'autres points sur lesquels ils diffèrent.

1° D'abord Platon admet deux ordres d'âmes des substances spirituelles, savoir, l'intellect et les dieux, qu'il dit être des esprits intelligents, séparés, par le secours desquels les âmes comprennent. Et Aristote n'admettant pas les universaux séparés, ne reconnaît qu'un seul ordre de choses, au-dessus des âmes des cieux, au nombre desquelles il met un Dieu souverain, comme Platon admettait un Être suprême, dans l'ordre des intelligences, comme étant la première idée de l'unité et de la bonté: Mais Aristote admettait qu'il était à la fois compréhensible et intelligent, de sorte que le Dieu suprême comprenait sans le secours d'aucun être supérieur, qui était sa perfection, mais par son essence même; et il pensait qu'il fallait en dire autant des autres bonnes substances séparées, vivant sous l'empire d'un Dieu

souverain, à moins qu'elles s'éloignassent de la simplicité du premier principe, et que leur intelligence pouvait être perfectionnée par sa propre perfection à lui, qui leur était communiquée par l'intermédiaire des substances supérieures. Ainsi, d'après l'opinion d'Aristote, ces substances qui sont la fin des mouvements des cieux, sont des esprits intelligents et des substances intelligibles, non en ce sens qu'elles sont des êtres ou des natures de substances corporelles, comme le croyaient les Platoniciens, mais bien plus élevées.

2° Parce que Platon ne subordonne pas le nombre des intelligences séparées au nombre des mouvements célestes. Car ce n'était pas ce qui lui faisait admettre des intellects séparés, mais parce qu'il considérait la nature des choses en elle-même. Tandis qu'Aristote, persistant dans son système des êtres corporels, n'admettait les substances intellectuelles séparées, que dans leurs rapports avec les mouvements célestes, et y circoncrivit leur nombre.

3° Enfin Aristote n'admettait pas d'âmes intermédiaires, comme Platon, entre les âmes des cieux et celles des hommes, aussi, ni lui ni ses disciples ne parlèrent-ils jamais des mouvements célestes. C'est là ce que nous avons pu recueillir des écrits de Platon et d'Aristote, touchant les âmes séparées.

## **CHAPITRE V. De l'essence des substances séparées, d'après Avicébron.**

Parmi les philosophes qui suivirent, quelques-uns, abandonnant les errements de leurs devanciers, s'égarèrent encore davantage. Car d'abord, Avicébron, dans son livre de la Fontaine de Vie, soutint que les substances séparées étaient d'une autre condition. Regardant toutes les substances au-dessous de Dieu, comme composées de matière et de forme, ce qui est aussi éloigné de l'opinion d'Aristote que de celle de Platon, il commit une double erreur.

1° D'abord parce que d'après l'idée de la composition des êtres, qui consiste dans le genre et dans l'espèce, il crut qu'il fallait entendre une composition réelle, c'est-à-dire que la matière était le genre, et la forme la différence.

2° Parce qu'il crut encore que ce qui est en puissance ou sujet, pouvait s'appliquer à tout en un sens. Fort de ces deux idées, il prit une voie résolutoire, en cherchant les éléments des êtres, et jusqu'aux substances intellectuelles.

D'abord, il s'occupa des objets artificiels, qui se composent d'une forme artificielle et de matière, qui est une chose naturelle, par exemple, le fer, le bois, qui se prêtent à la forme artificielle, comme la puissance à l'acte. De plus, il observa que tous ces corps particuliers étaient composés d'éléments;

3° il conclut que les quatre éléments servaient à la composition des formes particulières naturelles, comme du fer ou de la pierre, comme la matière à la forme et la puissance à l'acte. Il observa encore que les éléments se ressemblent en ceci, qu'ils sont tous des corps; ils diffèrent seulement par leurs propriétés. D'où il conclut, en troisième lieu, que le corps lui-même est la matière des éléments, à laquelle il donne le nom de matière universelle, et que les formes de cette matière sont les qualités des éléments.

4° Parce qu'il voyait que les corps célestes sont matériels comme les éléments, et qu'il en diffère en ce sens qu'il ne peut admettre des qualités opposées, il mit au quatrième rang la

matière des corps célestes, qui se prête à la forme des corps célestes comme la puissance à l'acte; il admit quatre degrés de matière corporelle. Enfin, voyant que tout corps a les dimensions d'étendue, de largeur et d'épaisseur, il pensa que ces trois dimensions étaient comme la substance et la forme du corps, en tant que corps, qui est soumise aux lois de la quantité et des autres accidents.

Ainsi la substance, qui a neuf définitions, comme il le dit, est la première matière spirituelle, et comme il a mis dans la matière corporelle universelle, qu'il dit être un corps supérieur qui n'est pas susceptible de qualités contraires, c'est-à-dire de la matière des corps célestes et d'autres inférieurs, qui peut recevoir des attributs opposés, qu'il a cru être les quatre éléments, de même il a supposé dans la substance un élément supérieur, qui n'est pas susceptible de quantité, et qu'il appelle une substance séparée; et un autre inférieur, susceptible de quantité, qui est la matière des corps. De plus, il soutint que les substances séparées ou spirituelles se composaient de matière et de forme, et il l'appuya de plusieurs raisons. La première, c'est qu'il pensait que si les substances spirituelles n'étaient pas composées de matière et de forme, il n'y aurait aucune différence entre elles. Car si elles ne sont pas composées de matière et de forme, elles sont matière ou forme, l'un ou l'autre. Si elles ne sont que matière, il ne peut pas y avoir plusieurs substances spirituelles, parce que en soi la matière est une, et ne se diversifie que par la forme qu'elle reçoit. De même, si la substance spirituelle est forme seulement, on ne peut pas dire d'où vient la différence des substances spirituelles, parce que si vous dites qu'elles diffèrent par le degré de perfection ou d'imperfection, il s'ensuivrait que la substance spirituelle serait le sujet de la perfection et de l'imperfection. Mais la matière seule, et non la forme, peut être un sujet, d'où il suit, ou qu'il y a plusieurs substances spirituelles, ou qu'elles sont composées de matière et de forme. La seconde raison est que l'idée d'esprit est indépendante de l'idée de corps; et ainsi la substance spirituelle et la corporelle ont des rapports, des différences; le rapport tient à ce que l'une et l'autre sont une substance.

Donc, de même que dans une substance corporelle, la substance est comme la matière qui sert de pas d'appui à la corporéité; ainsi, dans la substance spirituelle, la substance est comme la matière qui sert de base à l'esprit, et d'après laquelle la matière tient plus ou moins à la forme de l'esprit, d'après quoi les substances spirituelles sont supérieures ou inférieures : de même de l'air, qui est plus pénétré de lumière quand il est plus subtil et plus épuré. La troisième raison est, que l'être est aussi bien dans les substances corporelles que spirituelles, dans les supérieures que dans les inférieures. Or ce qui est une conséquence de l'être dans les substances corporelles, le sera dans les spirituelles. Mais il y a trois choses dans les substances corporelles, c'est-à-dire un corps opaque, qui est le corps composé d'éléments, le corps subtil, qui est le corps céleste, et, de plus, la matière et la forme du corps il y a donc, dans la substance spirituelle, une substance spirituelle inférieure, par exemple, qui est unie au corps, et une supérieure, qui n'est pas unie à un corps; et ensuite la matière et la forme, dont est composée la substance spirituelle. Sa quatrième raison est, que toute substance créée doit être distincte de son créateur; mais le créateur n'est qu'un : il faut donc que toute substance créée ne soit pas une seulement, mais qu'elle se compose de deux choses, dont l'une est nécessairement la forme, et l'autre la matière, parce que rien ne se fait avec deux matières ou de formes. La cinquième raison est, que toute substance spirituelle créée est finie. Or rien n'est borné que par sa forme, parce qu'une chose qui n'a pas de forme qui en fait une seule chose est infinie. Donc toute substance spirituelle créée est composée de matière et de forme.

## **CHAPITRE VI. Réfutation de l'opinion d'Avicébron, sur le mode.**

Ce qui a été dit en plusieurs endroits est ouvertement improbable. Car

1°, en raisonnant des êtres inférieurs aux êtres supérieurs, l'auteur tombe dans le matérialisme, ce qui répugne à la raison. Il compare, en effet, la matière à la forme, comme la puissance à l'acte. Or il est manifeste que la puissance est moins un être que l'acte, car la puissance n'existe que par rapport à l'acte; ce qui fait que nous disons que cela seul existe qui est en acte, mais non en puissance seulement. Par conséquent, plus ses raisonnements le conduisent aux principes matériels, moins il explique la raison de l'Être; car il faut qu'il y ait, parmi les êtres, d'autres êtres infiniment supérieurs; car, dans chaque genre, les êtres supérieurs qui sont les principes des autres, sont reconnus pour avoir une existence suprême, comme le feu est l'élément chaud par excellence. Aussi Platon, en recherchant les êtres supérieurs, conclut à admettre les principes formels, comme nous l'avons dit plus haut. L'auteur a donc mal conclu en se jetant dans les principes matériels.

2° Parce qu'autant du moins qu'on peut en juger par ses paroles, il tombe dans l'erreur des anciens naturalistes qui disaient qu'il n'y avait qu'un seul tout, tout en affirmant que la matière était la substance de toutes choses, non pas en puissance, comme le faisaient Platon, et Aristote, mais qu'elle était un Être dans le fait, avec cette différence que les anciens naturalistes, persuadés qu'il n'existait rien que des corps, soutenaient que cette matière, substance universelle de toutes choses, était un corps, comme entre autre le feu et l'air, ou quelque chose d'intermédiaire. Mais lui, persuadé que les corps seuls ne contenaient pas la matière de toutes choses, admit une cause matière première et universelle des créatures, une substance incorporelle de toutes choses, ainsi que les naturalistes le disaient d'un certain corps; il est clair, d'après les notions que nous avons du genre, qu'il admettait le genre comme matière. Il dit que la forme est ce qui différencie les espèces; car il dit que les corps sont la matière générale de tous les êtres corporels. Et plus loin, que la matière est la substance même de toutes les autres substances tant corporelles que spirituelles. D'où il suit qu'il y a dépendance entre le genre et la différence, comme entre le sujet et ses propres modifications, en sorte que la substance se divise en spirituelle et corporelle, et le corps en céleste et en élémentaire terrestre, comme le nombre en pair et impair, l'animal en sain et malade, dont le nombre est le sujet du pair et de l'impair, comme s'ils étaient ses modifications propres, l'animal du sain et du malade et tant du sujet que des modifications de toutes les espèces dont nous avons parlé.

Ainsi donc, si cette substance universelle était donnée à la spirituelle et à la corporelle, comme leur matière en est le sujet, il s'ensuivrait que les substances viennent comme des modifications accidentelles, et ainsi dans toutes les autres conséquences, ce qu'il accorde expressément. Il dit en effet que toutes les formes prises en soi sont des accidents, et cependant qu'elles sont des formes comparées à des choses, au genre desquelles elles appartiennent, comme la blancheur est de la raison d'un homme blanc. Mais cette idée détruit celle de la matière première parce que s'il est de la raison de la matière qu'elle soit en puissance, il faut que la matière première soit tout à fait en puissance, ce qui fait qu'elle n'est en action dans aucun être et qu'elle n'est pas une partie d'un tout, Il détruit également les principes de la logique, en confondant le genre et l'espèce et en ôtant la raison de la différence substance en convertissant tout en modifications accidentelles. Il détruit enfin les principes de la philosophie naturelle, en ôtant aux choses, leur principe et leur fin, puisque, comme les anciens, il admet un seul principe matériel. On ne lit pas qu'un être est engendré simplement par un autre, parce que l'être ne sort pas simplement du néant. Rien n'est créé de ce qui existait d'avance. Si donc un être est créé, qui existait par le fait antérieurement, ce qui est

être simplement, il s'ensuivrait que tout être qui n'existerait pas d'avance ne serait pas créé simplement, et d'après cela il serait engendré mais non simplement.

Enfin pour en terminer, cette opinion détruit les premiers principes de la philosophie, en ôtant l'unité des créatures et par conséquent leur entité et leur diversité. Car si on ajoute un autre acte à un être qui existe dans le fait, il ne sera pas un en soi, mais seulement par accident, parce que deux actes ou deux formes sont différentes en soi, mais elles s'accordent seulement dans le sujet. Or être un par l'unité du sujet est l'être par accident, comme deux formes qui ne s'accordent pas ensemble, comme la blancheur et la musique qui sont un pur accident. Nous disons que la blancheur et la musique sont un pur accident, parce qu'elles sont dans un seul sujet. De même aussi que les formes ou les actes s'accordent ensemble comme la couleur et le tableau. Car la couleur et la toile ne sont pas un simplement et si le tableau comprend en soi la toile, non parce qu'elle signifie l'essence d'une peinture, comme le genre renferme l'essence de l'espèce, mais par la raison qui fait que le sujet est le terme de l'accident, autrement la peinture ne renfermerait pas en elle la toile, mais bien la toile le tableau. De cette manière seulement l'espèce est un simplement en tant que ce qui est véritablement un homme est un animal, non parce que l'animal a la forme de l'homme, mais parce que cette forme même, exprimée par le mot animal, est quelquefois la forme de l'homme, sans différence, si ce n'est en signifiant un être déterminé par un mot indéterminé, Car si l'animal n'est pas un bipède, le bipède qui est l'homme ne sera pas un animal en soi. Aussi il ne sera pas un être subsistant en lui-même; il s'ensuivrait par conséquent que tout ce qui a quelque rapport dans le genre n'a que des différences accidentelles, et est un par la substance qui est le genre et le Sujet de toutes les substances, comme si une partie d'un tableau était blanche et l'autre noire, le tout ne ferait pourtant que la même surface. C'est pourquoi les anciens supposant qu'une seule matière était la substance dont étaient composés tous les êtres, soutenaient que l'univers entier ne faisait qu'un, tant et telle est la conséquence malheureuse qui découle de ce principe, c'est qu'ils confondaient dans un seul et même matérialisme l'ordre des diverses formes des substances.

3° D'après cette proposition, il faut admettre les causes matérielles jusqu'à l'infini, de manière à ce qu'on ne puisse jamais trouver la matière première. Car les rapports de convenance dans les créatures, et la nature et les rapports de différence expriment la forme, comme on le voit par les prémisses. Si donc il n'y a qu'une matière universelle des êtres faite pour recevoir les diverses formes, il faut que la forme la plus noble soit appliquée à la matière la plus distinguée et la plus épurée, et la forme la plus vulgaire à la matière la plus grossière et la plus ordinaire; par exemple, la forme spirituelle à la matière la plus déliée, et la forme matérielle à la plus basse, comme il le dit lui-même. Or, la différence qui résulte du plus ou moins de délicatesse ou de grossièreté de la matière existe devant la forme spirituelle ou matérielle. Il faut donc qu'avant même cette distinction il existe une autre différence dans la matière qui les sépare l'une de l'autre. Et on pourra faire la même objection pour tout ce qui aura préexisté et ainsi jusqu'à l'infini. Toutes les fois en effet qu'il serait question de la matière absolument uniforme, il faudrait, d'après les principes de cette opinion, qu'elle n'eût qu'une forme, la même dans toute sa substance, et que de plus la matière soumise à cette forme ne reçût, par conséquent, qu'une forme, la même dans toute sa substance, et que de cette sorte, en descendant jusqu'aux êtres les plus infimes, on ne put plus trouver de divinité dans les créatures.

4° Parce que les anciens naturalistes admettent que la matière première était la substance de toutes les créatures, il était possible d'en faire différentes choses en donnant des formes différentes à ses diverses parties. On pouvait admettre en effet qu'elle était divisible, puisqu'elle était corporelle. Mais abstraction faite de la division en quantité, il ne restait que la division d'après la forme ou d'après la matière. Or, si on admet une matière universelle qui

soit la substance commune de toutes les créations, n'ayant pas de quantité dans sa raison d'être, elle ne peut être divisible que selon la forme ou selon la matière elle-même. Aussi lorsqu'on dit qu'une matière générale in corporelle reçoit en partie cette forme et en partie telle autre, on présuppose la division de la matière à la diversité des formes imprimées à la matière. Cette division, ne peut donc se faire d'après les formes; que si on entend qu'elle se fait d'après certaines formes, il faut l'en tendre de formes primitives, qu'aucune matière ne reçoit entièrement. D'où il faut préconcevoir dans la matière une division ou une distinction quelconque. Et elle s'étendra à l'infini selon d'autres formes où il faut arriver à dire que la première division est d'après la matière elle-même. Il n'y a pourtant pas de division de la matière, à moins que la matière soit divisée en elle-même, non à cause d'une disposition différente, ou à cause de la forme ou de la quantité, parce que ce serait la diviser en quantité, en forme ou en disposition.

On doit donc conclure de là qu'il n'y a pas qu'une seule matière de toutes les créatures, mais qu'il y en a plusieurs distinctes entre elles. Or le propre de la matière est d'être en puissance. Il faut donc admettre cette distinction de la matière, "qu'elle soit soumise à plusieurs formes ou dispositions, car ceci est en dehors de l'essence de la matière, mais d'après la distinction de la puissance, par rapport à la diversité des formes. Car pour qu'on désigne la puissance sur une force pour produire un acte, il faut distinguer la puissance en tant que puissance. Je dis d'abord que la puissance est une faculté pour une chose quelconque, comme par exemple la puissance de la vue est une faculté propre à apercevoir les couleurs, sans dire si c'est les couleurs blanche ou noire, parce qu'elle est susceptible de voir l'une et l'autre. Et de même une surface peut recevoir me couleur blanche ou noire selon la puissance de réception d'une couleur. D'où l'on voit la fausseté du principe qui suppose que la puissance et l'exercice de cette puissance est la même dans tout.

## ***CHAPITRE VII. Réfutation de l'opinion d'Avicébron sur la matérialité des substances séparées.***

On peut conclure de ce que nous avons dit qu'il est impossible que les substances corporelles et les substances spirituelles soient formées de la même matière. Car si la même matière était commune aux unes et aux autres, il faudrait préconcevoir en elle la distinction avant la différence des formes spirituelle et corporelle, ce qui ne peut pas être par division de quantité dans les êtres spirituels, dans lesquels il n'y a pas de quantité; d'où il suit que cette distinction ne peut se faire que par rapport aux formes ou à la matière elle-même ; et comme elle ne peut s'appliquer à des formes et des modifications infinies, on est amené à dire que la distinction de la matière est en elle-même. La matière des êtres spirituels et corporels sera donc tout à fait différente.

De plus, comme c'est le propre de la matière de recevoir des modifications en tant que matière, si elle est la même pour les êtres spirituels que pour les substances corporelles, il faut que le mode de subir ces modifications soit le même dans les unes et les autres. Or, la matière des êtres corporels reçoit sa forme particulièrement, c'est-à-dire en dehors de la raison commune de la forme. Et la matière corporelle n'est pas seulement assujettie aux modifications ou à une forme corporelle, parce que la matière corporelle reçoit individuellement la forme corporelle elle-même. D'où l'on voit que ce qui convient à telle matière par sa nature de matière reçoit la forme d'une matière très imparfaite, parce qu'elle est très et misérable. Car les modifications sont subordonnées à la nature qui les subit Et a

cause de cela, elle n'a pas la parfaite raison de la forme qui se donne selon toute l'étendue de la nature particulière qui la reçoit.

Il est clair que toute substance intellectuelle reçoit la forme spirituelle selon toute sa capacité, autrement elle ne pourrait la comprendre dans toute son étendue. Car l'intellect comprend une idée en r de la forme qu'il en a en lui-même. Il reste donc que s'il y a de la matière dans les êtres spirituels, elle n'est pas la même que dans les êtres corporels, niais bien plus distinguée et plus sublime, puis qu'elle reçoit sa forme dans toute son étendue. Et on voit, en pressant encore plus la question, qu'un être est d'autant plus élevé qu'il a plus reçu de la raison d'être. Or, il est évident; en divisant l'être en acte et en puissance, que l'acte est plus parfait que la puissance et a plus de raison d'être, car nous n'appelons pas être ce qui est seulement en puissance, mais bien ce qui est en acte. Il faut donc que toujours ce qui y a de supérieur dans les êtres soit plus près de l'acte, et ce qui est inférieur soit plus rapproché de la puissance. Et puisque donc la matière des substances spirituelles ne peut être celle des corporelles, mais en diffère immensément puisqu'elle lui est bien supérieure, comme nous l'avons prouvé, il faut qu'elle soit bien au-dessus de la matière des substances corporelles, par la différence de la puissance à l'acte. La matière des êtres corporels est la simple puissance, d'après l'opinion d'Aristote et de Platon. Reste donc que la matière des substances spirituelles ne soit pas une puissance simple, mais un être dans le fait, existant en puissance.

Je ne dis pas un être de fait en ce sens qu'il se compose de puissance et d'acte, parce qu'il faudrait se lancer dans des abstractions infinies, ou enfin en venir à quelque chose qui serait un être seulement en puissance, et qui étant le dernier parmi les créatures, ne pourrait, par conséquent, recevoir d'attributs que très imparfaitement et d'une manière toute particulière; et ne pourrait enfin servir de matière première à la substance spirituelle et intellectuelle. Il reste donc que si la matière de la substance spirituelle est un être de fait, qu'il soit un acte et une forme, et comme la matière des êtres corporels, il est appelé un être en puissance, parce qu'il est la puissance même, soumis aux modifications de la forme. Or, toutes les fois que la matière est appelée un être de fait, on peut la dire la matière et la substance d'une chose. 1) Je même en effet que quelques anciens naturalistes disaient que la matière première des êtres corporels était un être de fait, ils disaient que la matière était la substance de tout, de manière que la substance des objets d'art n'est autre chose que leur matière.

Ainsi donc, si la matière des substances spirituelles ne peut être un être en puissance seulement, mais un être de fait, la matière est la substance des êtres spirituels. Et d'après ce principe il n'y a pas de différence entre admettre la matière dans les substances spirituelles et admettre des substances spirituelles simples non composées de matière et de forme. Ensuite comme l'acte est naturellement plus que la puissance et la forme que la matière, la puissance est soumise à l'acte dans son essence, comme la matière à la forme. Mais la forme ne dépend pas dans son être de la matière, dans la raison directe de l'acte, car ce qui est antérieur ne dépend pas naturellement de ce qui lui est postérieur. Si donc il y a quelques formes qui ne puissent pas exister sans la matière, cela ne vient pas de ce qu'elles sont formes, mais de ce qu'elles sont telle espèce de formes, c'est-à-dire imparfaites et qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, mais qui ont besoin de la matière comme d'un fondement. Mais on dit, dans toute espèce de chose où il y a quelque imperfection, il y a bien aussi quelque chose de parfait, selon la nature de cette chose; par exemple, s'il y a du feu dans une matière étrangère de laquelle le feu, par sa nature, ne dépend nullement, il faut nécessairement qu'il y ait du feu qui ne soit pas alimenté par une matière étrangère.

Il y a donc dans les formes imprimées à la matière quelques formes subsistant par elles-mêmes, qui sont des substances spirituelles qui ne sont pas composées de matière et de formes. Cela se voit même dans les dernières des substances spirituelles, c'est-à-dire dans les âmes, si on suppose qu'elles soient unies aux corps comme des formes. Car il est impossible

que ce qui est composé de matière et de forme soit, la forme de quelque corps. Et de même il est impossible que ce qui est la matière d'une chose soit son acte. Donc, aucune partie de ce qui est la forme d'une chose ne peut être dans la matière qui est une simple puissance et non un acte.

## **CHAPITRE VIII. Réponse aux arguments d'Avicébron**

Après ces préliminaires, il est facile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose. La première semblait conclure à dire qu'il ne pouvait pas y avoir de diversité dans les substances spirituelles, si elles n'étaient pas composées de matière et de forme. Cet argument péchait dans les deux conséquences Car il n'est pas nécessaire que les choses purement matérielles soient exemptes de diversité pas plus que dans les substances purement formelles. Car nous avons dit que parce que la matière, eu tant que matière, est un être en puissance, il faut qu'il y ait diversité de selon la diversité de forme. Car nous disons que la matière n'est qu'une autre substance qui est la situation qu'elle occupe dans le genre de la substance. Car le genre de la substance, comme tous les autres, est divisé en acte et en puissance; et d'après ceci rien n'empêche que quelques substances qui sont seulement en puissance, soient différentes d'après les diverses espèces d'actes auxquels elles se rattachent. Par ce moyen on distingue la matière des corps célestes et la matière des éléments. Car la matière des corps célestes est en puissance un acte parfait, c'est-à-dire par rapport à la forme qui remplit toute la capacité de la matière, de manière à ce qu'elle n'ait plus de puissance pour d'autres formes. Or la matière des éléments est la puissance à la forme incomplète qui ne peut pas remplir toute la puissance de la matière.

Mais au-dessus de toutes ces matières est la *spiriteria*, c'est-à-dire la substance spirituelle elle-même, qui reçoit la forme dans toute sa capacité, tandis que les matières inférieures ne reçoivent qu'une forme particulière. De même il n'y a pas de déduction à faire du côté des formes. Il est clair, en effet, que si ce qui est composé de matière et de forme, diffère quant aux formes, les formes elles-mêmes diffèrent e soi et sont diverse Mais si l'on avance qu'il n'y a pas différentes formes pour différents sujets, sinon que par la diversité de matière, comme différentes couleurs sont produites par un seul faisceau des rayons du soleil, selon le plus ou moins de densité et de raréfaction de l'air; de même il faudra nécessairement qu'on ait l'idée d'une forme dans la matière, avant une autre forme, comme dans les corps on conçoit l'idée d'une substance avant celle de la couleur.

Il y a donc diversité dans les formes, d'après l'ordre de leur perfection ou de leur imperfection. Car celle qui est plus rapprochée de la matière, est plus imparfaite, et comme à l'état de puissance, à l'égard de la forme qui lui est donnée. On peut donc en supposer une foule dans les substances spirituelles, bien qu'il n'y ait de forme qu'autant qu'une est plus parfaite que l'autre. Ainsi celle qui est plus imparfaite est en puissance à l'égard d'une autre plus parfaite jusqu'à la première qui est un acte seulement, qui est Dieu; de façon qu'on peut dire que toutes les substances spirituelles inférieures et la matière sont à l'état de puissance, et, d'après cela, que les formes sont à l'état d'acte. Ce qui rend frivole l'objection qu'on en tire, que, si une substance spirituelle diffère par la perfection ou l'imperfection, il faut qu'elle soit le sujet de la perfection; et comme le sujet appartient à la matière, il s'ensuit qu'une substance spirituelle doit être de matière. Ce qui implique une double erreur.

1° D'abord parce que notre adversaire pense que la perfection et l'imperfection sont des formes surajoutées, ou des accidents qui ont besoin d'un support, ce qui est manifestement faux. Car il y a une perfection des objets dans leur essence, qui est comparée à la chose,

comme l'accident au sujet, ou comme la forme à la matière, et qui montre sa nature; de même qu'un nombre est plus grand que l'autre, Selon la quantité qu'il renferme, et que les nombres inégaux diffèrent en espèce. Ainsi dans les formes tant matérielles que séparées de la matière, l'une est plus parfaite que l'autre, selon la raison de sa propre nature, c'est-à-dire en tant que la propre raison de sa nature est dans un tel degré de perfection.

2° Parce que le sujet n'est pas la seule matière qui est une partie de la substance, mais généralement toute puissance. Car tout ce qui tient à une autre chose, comme la puissance à l'acte, est fait pour lui être soumis, et, de cette manière, la substance spirituelle, bien qu'aucune portion de matière n'entre dans sa composition, en tant que être subordonné en puissance à quelque chose, peut être sou mis à des êtres purement intellectuels. Ce qui donne la solution de la seconde proposition, car, quand nous disons qu'une substance est corporelle ou spirituelle, nous ne comparons pas la corporéité ou la spiritualité à la substance, comme les formes à la matière, ou les accidents au sujet, mais comme les différences au genre. La substance spirituelle n'est pas spirituelle par un ajouté à sa substance, mais d'après sa propre substance. Car ce n'est pas une autre forme qui établit la différence entre le genre et l'espèce, comme on l'a dit. Ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter rien de la substance spirituelle à la spiritualité, en qualité de matière ou de sujet.

3° La troisième proposition est sans valeur. Comme le mot être ne s'applique pas à tout, il ne faut pas demander à tout le même mode d'être. Il est tantôt plus ou moins parfait. Les accidents sont appelés êtres, non parce qu'ils existent d'eux-mêmes, mais parce que leur être consiste dans leur union avec la substance. De plus, toutes les substances n'ont pas le même mode d'être; car les substances qui sont parfaites, n'ont rien en elles qui soit seulement à l'état de puissance. Ce qui fait qu'elles sont des substances immatérielles. Au-dessous de ces substances, sont celles qui ont dans leur essence la matière qui fait qu'elles sont êtres seulement en puissance; pendant toute leur potentialité est complétée par la forme, de manière à ce qu'il n'y ait plus en elles de puissance pour une autre forme. D'où il suit qu'elles sont immatérielles, comme les corps célestes, qui sont nécessairement composés de matière et de forme. Car il est évident qu'ils existent de fait, autrement ils ne pourraient être soumis au mouvement, ou accessibles aux sens, et devenir le principe d'action d'aucune chose. Mais aucun d'eux n'est seulement une forme, parce que s'ils étaient des formes en dehors de la matière, ils seraient des substances intelligentes de fait en même temps, et intelligentes en elles-mêmes; ce qui ne peut être, puisque le corps n'est pas susceptible d'intelligence, comme on le démontre dans le Traité de l'Âme. Reste donc qu'ils sont composés de matière et de forme. Mais comme un corps est le sujet d'une étendue et d'une forme déterminée, qui n'est cependant pas en puissance pour une autre étendue ou une autre forme, de même, la matière des corps célestes est soumise à une forme, et n'est pas en puissance pour une autre forme.

Mais au-dessous de ces substances, se range un autre ordre, celui des corps corruptibles, qui ont eu eux la matière, qui est un être seulement en puissance ; et cependant toute la potentialité de cette matière n'est pas tellement absorbée par la forme à laquelle elle est soumise, qu'il ne lui reste plus de puissance pour d'autres formes. Et, d'après cette diversité de matière, il y a dans les corps des éléments, les uns plus grossiers, et les autres plus subtils, selon que les corps célestes sont plus subtils et plutôt formels qu'élémentaires, et parce que la forme est proportionnée à la matière, il s'ensuit que les corps célestes ont une forme plus noble et plus parfaite, et remplissant toute la potentialité de la matière. Il y a donc dans les substances supérieures, dans la puissance est tout-à-fait séparée de la matière, une différence de plus ou moins de subtilité, selon la différence de la perfection des formes, sans qu'il y ait en elles composition de matière et de forme.

4° La quatrième raison n'a pas de fondement. Il ne s'ensuit pas, en effet, que les substances spirituelles ne soient pas distinctes, quand même elles manqueraient de matière; car en dehors

de la potentialité de la matière, il leur reste une certaine puissance dans ce qu'elles ne sont pas, en vertu de laquelle elles participent à l'être. Or tout ce qui subsiste en soi et qui a sa raison d'être, ne peut être qu'un, de même qu'aucune forme, considérée séparément, ne peut être qu'une. Il arrive de là que ce qui est différent par le nombre, est une espèce, car la nature de l'espèce, considérée en soi, est une. De même donc qu'elle est une, lorsqu'on la considère en soi, sous ce point de vue, elle serait une dans son être, si elle existait par elle-même. Il en est de même du genre par comparaison à l'espèce, jusqu'à ce qu'on arrive à l'être, ce qui est le plus ordinaire. Ce qui existe donc par soi est un. Il est donc impossible, qu'excepté cet être, il en ait un autre qui soit un être simple. Or tout ce qui est a l'existence. Il y a donc dans toute chose, hors le premier être existant par lui-même, comme l'acte et la substance de la chose, renfermant en lui comme la puissance de réception de cet acte, qui est un être.

Mais on peut dire, ce qui reçoit l'être, ne l'a pas en lui, comme la toile qui est faite pour recevoir la couleur, considérée en elle-même, n'est ni la couleur, ni le tableau. De même il faut que ce qui reçoit l'être ne l'ait pas. Et ce qui est un être en puissance peut bien le recevoir, mais il ne l'est pas en lui-même. Il s'ensuit donc qu'il y a la matière, car la matière est susceptible de le recevoir, comme nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc tout ce qui vient après le premier être, qui est l'essence pure, en participant à l'être, est la matière. Mais il faut considérer que ce qui participe du premier être, ne reçoit pas l'être selon le mode ordinaire d'exister, qui est dans le premier principe, mais d'après un mode particulier et déterminé, qui con vient à un genre ou à une espèce.

Chaque chose est faite pour un certain mode particulier d'être, conforme à sa nature. Or le mode d'existence de toutes les substances composées de matière et de forme, est en rapport avec la forme de son espèce. Aussi une chose composée de matière et de forme, reçoit l'être de Dieu par sa forme, selon le mode qui lui est propre. Il y a donc deux ordres dans toute substance composée de matière et de forme. Le premier, de la matière à la forme, le second, celui de la chose déjà formée à la participation de l'être. Car l'être d'une chose quelconque n'est ni sa matière ni sa forme, mais quelque chose de surajouté à sa forme. Ainsi donc, dans les choses composées de matière et de forme, la matière, considérée en elle-même, a l'être en puissance dans l'ordre de sa nature, et cela lui vient de quelque participation du premier être; mais considérée en elle-même, elle n'a pas la forme, par laquelle elle participe à l'être en fait, selon sa nature. Et une chose composée, considérée dans son essence, a déjà la forme de l'être, et elle reçoit, par sa forme, l'être qui lui est propre.

Parce que la matière reçoit une manière d'être actuel et fixe et non en sens opposé, rien n'empêche qu'elle soit une forme qui reçoive l'être en elle-même et non dans un autre sujet. Car la cause ne dépend pas de l'effet, mais plutôt au contraire. La forme subsistant donc en elle-même reçoit l'être en elle-même comme forme matérielle dans un sujet. Si donc, d'après ce que je dis, le non être n'est pas seulement en acte, la forme considérée en elle-même n'est pas un être, mais elle participe de l'être. Or, si le non être repousse non seulement l'être en acte, mais l'acte lui-même ou la forme par laquelle une chose participe de l'être; ainsi la matière n'est pas un être, la forme n'est pas le non être, mais elle est un acte qui est la forme qui participe du dernier acte qui est l'être. On voit donc en quoi la puissance, qui est dans les substances spirituelles, diffère de la puissance qui est dans la matière. Car la puissance de la substance spirituelle a trait seulement à l'ordre de son être, tandis que la puissance de la matière touche à la forme et à l'être. Or, si l'on soutient que la matière est l'un et l'autre, il est clair qu'on emploie le terme matière d'une manière équivoque.

Ce que nous avons dit explique la cinquième difficulté. Car puisque la substance spirituelle reçoit l'être non dans les formes infinies de son espèce, mais d'après le mode particulier à son essence, il est clair que son être n'est pas infini mais limité. Mais cependant, puisque la forme ne participe pas de la matière, elle n'est pas bornée comme les formes qui sont dans la

matière. On aperçoit donc, de cette manière, le degré d'infinité qui est dans les créatures. Car les substances matérielles sont bornées de deux manières : d'abord, du côté de la forme qui reçoit la matière, et du côté de son être qui en participe selon son mode particulier comme étant finie dans ses deux termes supérieur et inférieur. La substance spirituelle est en effet limitée dans son terme supérieur, en tant que recevant l'être selon le mode qui lui est propre, du premier principe. Elle est infinie dans son principe inférieur en tant qu'elle n'est pas reçue dans un sujet. Mais le premier principe qui est Dieu, est infini de toutes manières.

### **CHAPITRE IX. Opinions de ceux qui disent que les substances matérielles n'ont pas de raison d'existence. Réfutation de ces opinions.**

Comme l'opinion de ces philosophes touchant les substances spirituelles s'éloigne de l'opinion de Platon et d'Aristote, en leur enlevant la simplicité de l'immatérialité, quelques-uns se trompent ainsi à l'égard de leur mode d'existence, en niant qu'elles sont créées par le Souverain auteur de toutes choses; nous allons démontrer que ces auteurs ont commis une triple erreur: quelques-uns d'entre eux ont soutenu que ces substances n'avaient aucune raison d'être. Les uns ont avoué qu'elles avaient bien une cause originelle, mais qu'elles ne procédaient pas toutes immédiatement du souverain et premier principe, mais qu'elles tenaient leur existence d'êtres supérieurs à leur nature dans l'ordre de la création. D'autres avouent, à la vérité, que ces substances tirent leur origine immédiatement du premier principe, mais que des causes qui leur sont supérieures leur ont donné leurs qualités, comme, par exemple, la vie et l'intelligence. Ils pensent d'abord que toutes les substances spirituelles sont sans cause, fondant leur opinion sur ce qui se produit dans les faits matériels, et prenant pour principe l'axiome ordinaire des philosophes : Que rien n'est produit de rien. Cela semble produit, qui a sa raison d'être. Il faut donc que tout ce qui a sa raison d'être soit produit par un autre agent. Or, ce dont une chose est faite est sa matière. Si donc les substances spirituelles n'ont pas de matière, il semble s'ensuivre qu'elles n'ont pas de cause originelle. De pins, être, se mouvoir, ou être sujet à changement est quelque chose, mais il faut que le changement et le mouvement aient un sujet. Car le mouvement est un acte en puissance. Il faut donc que quelque chose existe avant tout ce qui peut être un sujet. Si donc les substances spirituelles sont immatérielles, elles n'ont pas pu être créées. Dans toute oeuvre quand on a ajouté le dernier trait il n'a plus rien à faire, comme après le dernier mouvement il n'y a plus à donner d'impulsion. Or, nous voyons que dans tout ce qui est créé, une chose est faite et achevée quand elle reçoit la forme; car la forme est le terme de la génération. La forme une fois donnée, l'oeuvre est terminée. L'être qui a une forme n'est pas un être selon sa forme. Si donc une chose est une forme en elle-même, elle ne devient pas un être. Or les substances spirituelles sont des formes, comme nos prémisses le prouvent, elles n'ont donc pas leur raison d'être comme si elles étaient créées par un autre.

On pourrait nous opposer les opinions d'Aristote et de Platon, qui disent que ces substances sont éternelles. Mais ce qui est éternel ne peut être fait, parce que il ne sort pas du néant, comme le blanc ne vient pas du noir, d'où suit cette conséquence que ce qui est fait n'existait pas. Par contre, si les substances spirituelles sont éternelles, elles n'ont pas été créées, et elles n'ont ni principe, ni cause. Mais si l'on y fait attention, on voit que cette opinion et la précédente tirent leur source de ce qu'elle suppose de la matière dans les substances spirituelles. Elle vient en effet de cette supposition que les substances spirituelles ont la même origine que les substances matérielles qui tombent sous le sens, et c'est celle de ceux qui ne

peuvent élever leur esprit au-dessus des sens. Et cette opinion semble procéder de la grossièreté de l'esprit qui ne peut admettre un autre principe causal, que celui qui convient aux objets matériels. L'esprit humain semble vouloir remonter à l'origine des choses. D'abord on pensa que l'origine des choses consistait seulement dans leur changement extérieur. Je parle de l'origine extérieure qui a lieu par des transmutations accidentelles.

Car les premiers, en philosophant sur la nature des choses, soutinrent que leur être n'était qu'une altération, en sorte qu'ils disaient que ce qui fait leur substance, qu'ils appelaient matière, était un principe premier tout-à-fait incréé. Leur esprit n'avait pas su distinguer la substance de l'accident. D'autres, allant un peu plus loin, recherchèrent l'origine des substances et supposèrent que quelques-unes avaient en elles leur principe d'existence. Mais parce qu'ils ne pouvaient rien comprendre que les corps matériels, ils supposaient bien quelques principes aux substances, mais matériels, imaginant que des corps naissaient de l'agrégation d'autres corps, comme si l'origine des êtres consistait dans l'union ou la séparation des substances. Mais les autres philosophes allèrent plus loin, en divisant les substances matérielles en différentes parties de l'essence des êtres, qui sont la forme et la matière. Et ainsi ils placèrent l'origine des choses naturelles dans une certaine transposition, en vertu de laquelle la matière était soumise à diverses formes successives. Mais d'après Platon et Aristote, il faut admettre un mode d'être plus élevé. Car, comme il est nécessaire que le premier principe soit un être simple, il faut reconnaître qu'il ne participe d'aucun autre, mais qu'il existe par lui-même. Et comme l'être par lui-même doit être nécessairement un, comme nous l'avons démontré, il faut que tous les autres qui sont au-dessous de lui, aient l'être par un autre principe. Il faut donc que la nature générale de toute chose aboutisse à ce terme, quelle soit dans son être ce que la pensée conçoit devoir être. Il est donc nécessaire de préconcevoir au-dessus du mode d'être d'une chose qui la fait ce qu'elle doit être, en y ajoutant la forme que doit avoir la matière, une autre origine des choses, le premier Être lui donne l'être à toutes les créatures. De plus, il faut que dans tout ordre de cause, il préexiste avant toute cause particulière une cause universelle. Car les causes particulières n'agissent qu'en vertu d'une cause générale. Or, il est évident que toute cause fonctionnant par le mouvement est une cause particulière, puisqu'elle n'a qu'un effet particulier. Car tout mouvement dont le principe est fixe a un but fixe, et tout changement de mouvement est le terme d'une chose. Il faut donc qu'il y ait au-dessus du mode d'action qui donne l'existence à quelque chose, un mode d'action par mouvement ou par changement, c'est-à-dire une origine des êtres autre que le changement ou le mouvement par l'influence de l'être. De même il est, nécessaire que ce qui est par accident, rentre dans ce qui existe en soi. Or, dans toute opération par mouvement ou mutation, il y'a tel ou tel être existant en soi. Or l'être, pris en sens ordinaire, est par accident. Car il n'est pas produit du non être, mais il est telle chose tirée du non être. Comme si on faisait un chien avec un cheval, pour nous servir de l'exemple d'Aristote, il devient chien en soi, mais non animal en soi, mais par accident, parce qu'avant il était un animal.

Il faut donc considérer une certaine origine dans les créatures, d'après laquelle elles ont l'être, pris en sens ordinaire, qui Sait au-dessus de tout mouvement et de toute mutation, De plus, si on fait attention à l'ordre des choses, on trouvera toujours que le principe est la cause qui provient de lui, comme le feu, qui est très chaud, est la cause de la chaleur, qui est dans les autres éléments. Or le premier principe, que nous appelons Dieu, est l'Être par excellence. Car dans l'ordre des créatures, il ne faut pas rechercher l'infini, mais s'arrêter à un principe suprême, qui est plutôt un que multiple. Or ce qui est plus que tout, est nécessairement, parce que l'universel consiste dans sa bonté. Il faut donc que le premier Être soit l'auteur de toutes choses.

Après ces explications, il est facile de résoudre les difficultés. Car, l'erreur, que les anciens naturalistes regardèrent comme un principe, que le rien ne produisait rien, provenait de ce qu'ils ne découvrirent qu'un mode particulier de création, qui se faisait par le mouvement ou la mutation. La seconde difficulté sur ce mode de création, venait de ce qu'on présupposait un sujet à l'action qui avait lieu par mutation ou mouvement; mais on ne présuppose pas de sujet à l'action créatrice, dans ce mode suprême, qui est par influx de l'être, parce que ce sujet de l'être, dans ce mode de création, est le sujet, qui participe à l'être par l'influence d'un être supérieur.

La troisième raison tombe sur le changement et le mouvement. Lorsque la forme sera complète, il n'aura plus de mouvement. Car il faut comprendre que, par la forme, la chose produite participe de tout son principe d'être. Car les causes produisant des formes déterminées, ne sont pas les causes de l'être, à moins en tant qu'agissant en vertu du premier principe général de l'être.

La quatrième raison porte encore sur les choses qui se font par mouvement ou par mutation, et dans lesquelles l'être ne doit pas précéder ce qui se produit alors, parce que leur être est le terme de la mutation ou du mouvement. Mais dans ce qui se fait sans changement et sans mouvement, par simple émanation ou influx, on peut entendre que quelque chose est produit, mais non indépendamment d'un principe qui n'existait pas déjà. Car en retranchant tout mouvement ou toute mutation, on ne voit pas de succession d'influence de principe antérieur ou postérieur. D'où il s'ensuit nécessairement que l'effet produit par influx soit à l'égard de la cause influente, pendant son action, ce qui est, dans ce qui se produit par le mouvement, l'effet à l'égard de la cause qui agit dans le terme de l'action qui existe avec le mouvement parce qu'alors l'effet est déjà produit. Il faut donc que l'effet soit produit dans ce qui se fait sans mouvement en même temps que l'influx de l'agent. Or, si l'action de l'agent est sans mouvement, celui-ci ne reçoit pas de nouvelle faculté d'action pour agir en suite, puisqu'il ne le pouvait pas d'abord, sans cela il y aurait changement. Il a donc toujours pu agir par son influence, et par conséquent l'effet a toujours dû être le même, et c'est ce que l'on voit quelquefois dans les choses matérielles. Car, à l'approche d'un corps lumineux, l'air est éclairé sans subir de changement antérieur; en sorte que si ce corps lumineux était toujours dans l'air, il serait toujours éclairé. Or, cela se voit parfaitement dans les choses intellectuelles, qui sont le plus éloignées de tout mouvement. Car une conclusion juste et rigoureuse se déduit toujours de principes fondés en vérité. Car il y a des choses nécessaires qui renferment la cause de leur vérité, comme le dit Aristote dans son second Traité de Métaphysique et dans le quatrième livre de son Traité de Physique.

Il ne faut donc pas conclure de là que Platon et Aristote aient cru que les substances matérielles, aussi bien que les corps célestes, aient toujours été et leur aient dénié un principe originel. On ne s'éloigne pas de la vérité de la foi catholique, parce qu'on croit qu'elles ont été créées de cette façon, mais parce qu'on croit qu'elles ont toujours été, ce que repousse la foi catholique. Car il ne s'ensuit pas de ce que leur origine vient d'un principe sans mouvement, que leur être soit éternel. Car tout effet vient d'un agent quelconque, selon son mode d'être. Or l'essence du premier principe est l'intelligence et la volonté. Tout procède donc du premier principe, comme être intelligent et libre. Or il appartient à l'être intelligent et libre de produire non nécessairement, comme il existe, mais selon la libre détermination de son intelligence et de sa volonté.

Or, dans l'intellect du premier principe intelligent, est comprise toute espèce de mode d'existence et toute règle de quantité et de durée. Et comme il n'a pas donné aux créatures le mode d'existence qui lui est propre, et qu'il a renfermé la quantité des corps dans une règle déterminée, puisque toutes les mesures et toutes les règles sont sous sa puissance et dans son intellect; il a donné à chaque chose la durée qu'il lui a plu, mais non telle qu'il l'a lui-même.

De même donc que la quantité des corps est renfermée dans telle mesure déterminée, non parce que l'action du premier principe est limitée à telle mesure de quantité, mais parce qu'elle a été déterminée par la volonté de la première cause; de même la mesure de la durée, prescrite par l'intellect divin, est la conséquence de l'action du premier agent, non qu'elle soit une durée successive, qu'il veuille ou qu'il fasse quelque chose qu'il n'avait pas décidé d'abord, mais parce que toute la durée des créatures est dans son intellect et sous sa puissance, tellement qu'il fixe de toute éternité la durée qu'il veut donner aux créatures.

## **CHAPITRE X. Opinion d'Avicenne sur l'écoulement des créatures du premier principe. Sa réfutation.**

D'autres, s'appuyant sur ces considérations et d'autres semblables, confessent bien que tout tire son origine du premier et souverain principe des êtres, que nous appelons Dieu, mais non pas immédiatement, et seulement dans un certain ordre. Comme le premier principe des créatures est parfaitement un et simple, ils ne se sont pas imaginé qu'il ne pouvait sortir de lui que ce qui est un. Bien qu'il soit plus simple et plus un que tous les êtres inférieurs, il s'éloigne cependant de la simplicité du premier principe en tant qu'il n'a pas sa propre essence, mais une substance qui a l'être qu'ils appellent intelligence première, de laquelle ils avouent que plusieurs créations peuvent procéder. Car lorsqu'elle considère son premier principe simple, ils disent qu'une seconde intelligence procède d'elle; et lors qu'elle se considère elle-même, en tant qu'il y a d'intellectualité, elle produit l'âme du premier univers. Mais lorsqu'elle se considère en tant qu'il y a en elle de puissance, le premier corps procède d'elle, et ainsi par ordre, et ils continuent à lui attribuer cette procession du premier principe jusqu'au dernier degré des créatures. Et c'est là l'opinion d'Avicenne qu'il expose dans son *Traité des Causes*. Or cette opinion paraît fautive de prime abord. Car le bien de l'univers paraît préférable au bien d'une nature particulière. Or on détruit la raison du bien dans les effets particuliers de la nature ou de l'art, si on n'attribue pas la perfection de l'effet à l'intention de l'agent puisque le bien et la fin ont la même raison. Voilà pourquoi Aristote réfuta le système des anciens naturalistes qui prétendaient que les formes de ce qui est produit naturellement et tous les autres biens de la nature ne sont pas le fait voulu par la nature, mais qu'elles proviennent de la nécessité de la matière. Or il paraît bien déraisonnable de nier que ce qui est bien dans le monde provient moins de l'intention de l'agent universel que de la nécessité de l'ordre des choses.

Or si le bien de l'univers, qui consiste dans la différence et l'arrangement de ses diverses parties, procède de l'intention du premier et universel agent, il est nécessaire que la différence et l'ordre des parties de l'univers préexiste dans l'intellect du premier principe. Et comme les êtres procèdent de lui comme du premier principe intelligent, qui agit d'après les formes qu'il a conçues, il ne faut pas dire que ce qui est un seulement procède du premier principe, malgré qu'il soit simple dans son essence et que plusieurs êtres procèdent de lui, d'après le mode de sa composition et de sa puissance, et ainsi de suite. Car ce serait admettre que cette différence et cet ordre (sans les créatures ne serait pas l'effet de l'intention du premier agent, mais bien une nécessité de leur nature. On peut dire cependant que l'ordre et la différence des créatures procède de l'intention du premier principe, dont l'intention n'est pas seulement de produire le premier effet, mais tout l'univers, dans un tel ordre cependant qu'il produise lui-même le premier effet immédiatement, au moyen duquel les autres créatures reçoivent l'être avec ordre.

Mais comme il y a deux manières de produire les êtres, l'un par le mouvement et le changement, comme nous l'avons dit, l'autre sans mouvement et sans mutation, nous voyons

clairement, dans ce mode de production par le mouvement, que d'autres choses sont produites par le premier principe, au moyen des causes secondes. Car nous voyons les animaux et les plantes se reproduire par le mouvement, d'après la vertu des causes supérieures qui touchent au premier principe. Mais il est impossible qu'il en soit ainsi dans ce mode de produire, qui se fait sans mouvement et par simple influx de son être. Car, d'après ce mode de production qui fait l'être, cet être n'est pas seulement par lui-même, mais encore il est l'être simplement, par lui-même. Or il faut que l'effet soit proportionné à la cause, comme, par exemple, qu'un effet particulier dépende d'une cause particulière, et qu'un effet général soit le produit d'une cause universelle. Ainsi donc, quand quelque chose devient cet être par le mouvement, cet effet est ramené à une cause particulière qui tend à une forme spéciale; de même aussi, comme il est simplement un être par soi, et non par accident, il faut qu'il ait pour raison d'être une cause générale. Et ce premier principe est Dieu.

Outre ce mode de production qui se fait par mouvement et mutation, il en est un autre par lequel les créatures sont produites par le premier principe, sans l'intermédiaire des causes secondes, et par ce mode sans mouvement qu'on appelle création, et qui est rapporté à Dieu comme à son auteur. Les substances immatérielles peuvent être produites de cette seule manière; et les corps célestes, ainsi que la matière de tous les autres corps, n'ont pu exister avant la forme, comme nous l'avons dit, de la matière des corps célestes, qui n'a pas de puissance pour une autre forme. Il reste donc que toutes les substances immatérielles et les corps célestes, qui ne peuvent être produits par le mouvement, ont Dieu seul pour auteur. Ce qui est antérieur dans leur essence n'est donc pas la raison d'être de ceux qui leur sont postérieurs. Et encore, plus une cause est élevée, plus elle est générale, et sa puissance a une plus grande étendue; mais ce qui est principe dans chaque être est parfaitement commun à tous. Ce qui est surajouté se transforme en son sujet; car ce que l'on conçoit postérieurement à une chose est comparé à ce qui lui est antérieur, comme l'acte à la puissance laquelle se produit par l'acte.

Il faut donc que ce qui existe premièrement dans chaque être soit l'oeuvre d'une puissance suprême, et plus il reçoit postérieurement, plus ces attributs viennent d'une cause inférieure. Il faut donc que ce qui est principe dans tout être, comme la matière dans les êtres corporels et ce qui est potentiel dans les substances matérielles, soit l'effet propre d'une puissance première et l'effet d'un agent universel. Il est donc impossible que rien soit produit par les causes secondes, sans supposer l'action d'un agent supérieur, et ainsi aucun agent ne peut donner l'être complet après le premier principe, ce qui serait produire un être simplement par soi, et non par accident, ce qui serait créer, comme nous l'avons dit.

Ainsi, il y a une double cause de la nature et de la forme. L'une qui est par soi et simplement la cause de telle nature ou de telle forme, l'autre qui est la cause de cette nature et de cette forme appropriée à telle fin. On considère les causes des créatures qui sont produites, on voit facilement la nécessité de cette distinction. Car lorsqu'un cheval est engendré, le cheval qui engendre est bien la cause que la nature du cheval commence à exister, mais il n'est pas par lui-même la cause la nature du cheval. Car ce qui est par soi la cause de quelque nature d'une certaine espèce, doit être la cause de tout ce qui appartient à cette espèce. Puisque donc le cheval qui engendre a la même nature dans son espèce, il faudrait qu'il fût sa propre cause, ce qui est impossible. Il reste donc qu'il y a au-dessus de tous les êtres qui ont la nature du cheval, une cause générale de toute l'espèce, que les Platoniciens crurent être une espèce séparée de la matière, à la façon de la forme de l'art, qui n'est pas dans la matière, laquelle est le principe de toutes les oeuvres d'art.

Selon Aristote, il faut mettre cette cause universelle dans l'un des corps célestes, en sorte que, distinguant lui-même ces deux causes, il dit que l'homme et le soleil engendrent l'homme. Mais comme le mouvement produit quelque chose, la nature commune est ajoutée à chose de préexistant, par la forme qui est unie à la matière ou sujet. Donc ce. qui a particulièrement telle nature, peut la donner à un autre est le mouvement, comme l'homme celle de l'homme, le cheval celle du cheval; mais lorsqu'elle n'est pas produite par mouvement, cette production est celle de la nature elle-même. Il faut donc qu'elle soit réduite à ce qui est par soi l'origine de cette nature, et non à ce qui a reçu une nature particulière. Car une telle production est assimilée à la procession ou à la causalité, qui est dans les choses intelligibles, dans lesquelles la nature de l'objet, prise en elle-même, ne dépend que du premier principe, comme la nature d'un sixain ne dépend pas du nombre trois ou deux, mais de l'unité elle-même. Car le nombre six, selon la première raison de sa nature, n'est pas deux fois trois, mais six seulement, autrement il faudrait qu'une seule chose eût plusieurs substances.

Ainsi donc, lorsqu'une chose est produite sans déplacement, on ne peut attribuer sa causalité à un être particulier, de qui elle reçoit l'être, mais il faut l'attribuer à la première raison d'être universelle, c'est-à-dire Dieu, qui est l'être lui-même. Et encore, plus une puissance est éloignée de l'acte, plus il faut de puissance pour la réduire à l'acte. Car il faut plus de force au feu pour fondre une pierre, que pour fondre la cire. Mais on ne peut établir de comparaison et de proportion entre aucune puissance et une autre puissance quelque opposée et quelque éloignée qu'elle puisse être, car il n'y a aucune proportion entre le néant et l'être. Car la vertu qui produit un effet sans le secours d'aucune autre puissance préexistante, excède infiniment celle qui produit par une autre puissance, quelque éloignée qu'elle soit. La vertu des autres êtres peut être infinie relativement, mais la vertu infinie absolue en tout ne peut être que l'attribut du premier agent, qui est l'être qui est, et qui, à cause de cela, est infini de toutes façons, comme nous l'avons dit. La seule puissance du premier agent peut donc produire sans le secours d'aucune puissance. Telle doit être l'origine de tous les êtres incorruptibles et qui ne peuvent être reproduits par génération, et qui le sont sans mouvement. Il faut donc qu'ils le soient tous par Dieu seul. Ainsi donc, il est impossible que les substances immatérielles procèdent de Dieu de la façon que l'incantation que nous avons combattue.

## ***CHAPITRE XI. Exposition et réfutation du système des Platoniciens, sur l'écoulement des créatures du premier principe.***

Les Platoniciens, ébranlés par toutes ces raisons, admirent bien que Dieu était la cause immédiate selon l'ordre de production que nous avons dit (c'est-à-dire sans changement ou sans mouvement), de toutes les substances immatérielles, et généralement de tout ce qui existe. Cependant ils établissent un certain ordre de causalité de ces substances qui participent diversement à la bonté divine. Car, comme nous l'avons dit plus haut, ils posent des principes abstraits dans l'ordre des conceptions de l'intelligence, celui-ci, par exemple, comme l'unité et l'être sont des choses très faciles, et que la pensée saisit de prime abord après l'être et l'unité, et la vie, ensuite l'intelligence, et ainsi de suite, de même encore il y a parmi les principes séparés un premier et suprême principe, qui est un, et qui est le premier principe qui est Dieu, de qui nous avons déjà dit qu'il est l'être par lui-même. Après celui-là ils reconnaissent un autre principe séparé, qui est la vie; et ensuite un autre qui est l'intellect.

Si donc il y a quelque substance immatérielle qui soit vivante, intelligente et qui soit l'être, il y aura un être par participation du premier principe, qui est l'être lui-même. Il sera vivant, en effet, par participation d'un autre principe séparé, qui est la vie; il sera intelligent par

participation d'un autre principe, qui est l'intellect lui-même, comme si l'on disait que l'homme est un animal par participation de ce principe séparé qui est animal, et qu'il est bipède par participation du second principe, qui est bipède. Cette proposition peut être vraie sous quelque rapport, mais, prise en sens absolu, elle ne peut pas être vraie. Car rien n'empêche que ce qui est antérieur ce qui est accidentel à quelque chose procède d'une cause plus générale, et ce qui est postérieur procède de quelque principe postérieur, comme l'animal et les plantes, le chaud et le froid, participent des éléments, d'après un mode déterminé de complexion, particulier à une espèce propre, qu'ils tiennent de la puissance séminale, qui les a engendrés.

Il n'est pas mal de dire qu'on peut tirer un nombre, une couleur blanche ou noire de quelque principe. Mais quand il s'agit de substances, ceci est impossible. Car lorsqu'on dit substance, on entend une chose qui est en soi et qui est une. Un effet quelconque ne peut dépendre de plusieurs principes, selon la même raison de principe, parce que l'effet ne peut être simplement cause, ou plus simple que la première cause; d'où Aristote s'appuie sur cette raison contre les Platoniciens, que si l'animal et le bipède différaient dans les principes séparés, le bipède ne serait plus simplement un seul animal. Si donc, dans les substances matérielles, l'être, la vie et l'intelligence étaient choses différentes, de telle façon que la vie fût ajoutée à l'être, l'intelligence à la vie, comme l'accident au sujet et la forme à la matière, chacun de ses attributs aurait la raison de ce qu'il est. Car on voit la cause de l'accident n'être pas la cause du sujet, et la cause de la forme substantielle différer de la cause de la matière; mais dans les substances immatérielles, l'être et la vie ne sont qu'un. La vie, en elles, n'est pas séparée de l'intelligence, de sorte qu'ils ne tirent l'une et l'autre que du principe de leur existence. Si donc les substances immatérielles sont créées immédiatement de Dieu, elles tiennent de lui immédiatement la vie et l'intelligence. Mais il leur arrive quelque chose de surnaturel, par exemple, des idées toutes divines, ° autre chose de semblable, l'opinion des Platoniciens peut s'appuyer sous ce rapport de l'influence que les substances supérieures spirituelles peuvent exercer, jusqu'à un certain pas, sur les substances immatérielles qui leur sont inférieures.

## **CHAPITRE XII. Réfutation de l'opinion d'Origène.**

Comme les opinions que nous avons exposées touchant les substances immatérielles, les faisaient procéder non pas immédiatement, mais à un certain degré du premier principe, d'autres, au contraire, voulant les faire procéder immédiatement du premier principe, les mirent tout-à-fait en dehors de l'ordre naturel. Origène fut l'auteur de cette opinion. Il remarqua, en effet, que des créatures différentes et inégales ne pouvaient naître d'un créateur unique et juste, sans une diversité préalable. Or, aucune diversité n'a pu précéder la première création de Dieu, qui n'admet aucune création antérieure, d'où il concluait que tout ce qui avait été créé de Dieu premier principe, était égal. Aussi, comme dans les substances matérielles, les corps ne peuvent être égaux, il soutint qu'il n'y avait pas de corps dans la première création des êtres, mais qu'ensuite il y eut une diversité dans les créatures faites par Dieu, par l'effet de la diversité des mouvements de la volonté des substances immatérielles qui, par leur nature, ont le libre arbitre. Quelques-unes d'entre elles étant donc devenues principes par l'ordre du mouvement de leur volonté, produisent des êtres plus perfectionnés, et cela diversement, selon la diversité du mouvement de leur volonté. D'où il suit que quelques-unes ont été créées supérieures aux autres, quelques autres, au contraire, s'écartant de leur principe par l'effet de leur volonté, comme si elles lui eussent été opposées, se

dépravèrent plus ou moins, en sorte que cette corruption fut la cause de la production des corps, auxquels elles furent attachées par leur opposition au bien, et qu'elles tombèrent jusqu'à la condition d'une nature inférieure. Aussi disait-il que toute la différence des corps prenait sa source dans la diversité de dérèglement des mouvements de la volonté des substances immatérielles, que celles qui s'étaient moins éloignées de Dieu étaient unies à des corps plus nobles, et les plus coupables aux plus méprisables.

Cette explication n'est pas admissible et les preuves en sont fausses, comme le démontre tout ce que nous avons dit déjà. Nous avons dit plus haut qu'il y avait des substances immatérielles. Or, s'il y a de la différence entre elles, elle ne peut être que dans la forme. Mais s'il y a diversité de formes, il n'y a pas égalité. Car il faut réduire toute différence formelle à la première négation, qui est la privation de forme. En sorte que pour expliquer la différence formelle de tous, la nature d'un seul étant imparfaite à l'égard d'un autre, il est vis-à-vis de celui-là comme s'il n'avait pas de forme : nous remarquons ceci dans la diversité des espèces. Ainsi, nous trouvons que la différence des espèces dans les animaux, les plantés, les métaux et les éléments, vient de l'ordre de la nature; en sorte qu'elle s'élève graduellement du plus imparfait à ce qu'il y a de plus parfait; ce qui a lieu également dans les couleurs, les saveurs et les autres qualités des choses qui tombent sous les sens. Mais dans ce qui diffère par la matière et qui a la même forme, il n'est pas impossible qu'il y ait égalité. Car plusieurs sujets peuvent avoir la même forme ou la même qualité, soit en plus, soit en moins. Ainsi donc, il est possible que les substances spirituelles soient toutes égales, si elles diffèrent seulement quant à la matière, dès qu'elles ont la même forme quant à l'espèce, et Origène pensait qu'elles étaient peut-être ainsi, ne mettant pas beaucoup de différence entre les natures spirituelles et les corporelles. Mais puisque les substances spirituelles sont immatérielles, il faut qu'elles aient un rang de nature. Et d'après cette opinion, elles doivent être ou imparfaites ou complètes. Car dans un degré de la nature, on ne voit guère d'égalité, si ce n'est à cause du degré de chaque individu qui le compose, ou à cause de la nécessité de leur union, comme ceux qui ne sont pas en nombre suffisant, se multiplient, comme on voit dans les choses périssables plusieurs individus égaux dans la nature de l'espèce, ou bien pour une fin dont n'est pas capable la nature d'un individu, mais qu'il faille réunir la puissance de plusieurs comme pour compléter une force unique, comme on voit dans une armée ou dans un nombre d'hommes qui remorquent un vaisseau: Mais ceux dont la puissance est complète, ou qui restent dans l'ordre de leur nature, ne multiplient pas leur nombre dans l'égalité de la même espèce. Il n'y a, en effet, qu'un soleil pour produire constamment les effets attachés à l'ordre de sa nature, et c'est ce qui se fait dans les autres corps célestes.

Mais les substances spirituelles sont bien plus perfectionnées que les corps même célestes : cependant on n'en voit pas beaucoup qui soient du même degré naturel; car une seule étant suffisante, les autres deviendraient inutiles. Ainsi l'opinion que nous combattons ôte à Dieu la perfection du bien pour produire toutes les créatures. Car la perfection d'un effet consiste dans sa ressemblance avec sa cause. Puisque ce qui est créé selon sa nature est parfait, quand il renferme la perfection de son auteur. Les objets d'art sont parfaits véritablement, quand ils représentent leur modèle. On ne considère pas seulement, dans le premier principe, ce qui a l'être, l'unité et la bonté, mais ce qui a ces attributs à un degré bien au-dessus des autres êtres, et ce qui les fait participer à sa perfection. La parfaite ressemblance des créatures produites de Dieu n'exige pas seulement que chaque être existe et soit bon, mais encore que l'un soit plus parfait que l'autre, et que l'un ordonne l'autre à sa fin, en sorte que le bien de tout soit la règle de l'ordre, comme l'ordre est le bien d'une armée.

Or l'opinion d'Origène empêche le bien des créatures en établissant leur parfaite égalité. De plus, il est faux d'attribuer au hasard ce que le monde a de plus parfait. Car ce qui est très bien a une suprême raison de sa fin. Or le bien dans l'universalité des créatures, est le bien de

l'ordre. Car c'est là le bien général, tandis que tout le reste n'est qu'un bien particulier. Or ce système attribue au hasard l'ordre que nous voyons régner dans l'univers, eu faisant agir les substances immatérielles au gré de leurs volontés changeantes. Ce système doit donc être rejeté, car il repose sur des raisons futiles. Car il n'y a pas la même raison de justice dans la composition d'un tout de plusieurs différentes parties, que dans la distribution d'une chose commune à chacun. Puisque la perfection du tout consiste à coordonner à sa composition ses différentes et inégales parties. Si toute étaient égales, ce ne serait pas un tout parfait, ce qui est clair tant pour un tout dans l'ordre naturel, que dans l'ordre civil. Car le corps de l'homme ne serait pas parfait, si ses membres n'étaient pas différents, et les un destinés à des fonctions plus nobles que les autres; de même qu'une ville ne serait pas parfaite, si les conditions étaient toutes égales, et s'il n'y avait pas des emplois différents. Or, dans la distribution, on a en vue le bien de chacun, et c'est pourquoi chacun reçoit diversement selon sa fin et ses aptitudes différentes. Donc, dans la première création de toutes choses, Dieu fit des êtres différents et inégaux, selon que l'exigeait la perfection de l'univers et non d'après la diversité préexistante des créatures, se réservant de donner à chacun selon ses mérites, au jour de la justice universelle du jugement dernier.

### ***CHAPITRE XIII. Système de ceux qui nient la providence de Dieu et le gouvernement des substances séparées. Sa réfutation.***

Quelques philosophes se sont trompés non seulement sur la substance et le rang des substances spirituelles, en les jugeant comme les créatures inférieures, mais encore quelques autres ont commis la même erreur sur leur nature et leurs fonctions. Car, en voulant juger leur intelligence et leur action à la façon de l'intelligence et de l'action des hommes, ils crurent que Dieu et les autres substances immatérielles n'avaient aucune connaissance des créatures inférieures, et en particulier qu'ils ne prenaient aucun souci de la conduite des hommes. Puisque nous avons en nous le sens des choses en particulier, et notre intelligence, à cause de son immatérialité, l'a non seulement des choses en particulier, mais de tout en général, il s'ensuit, dirent-ils, que l'intelligence des substances spirituelles, qui sont beaucoup plus simples que notre intellect, ne peuvent pas connaître les choses en détail. Il n'y a pas dans les substances spirituelles, qui sont tout-à-fait immatérielles, un sens qui puisse agir sans l'intermédiaire d'un corps, d'où il paraît impossible que les substances spirituelles aient quelque connaissance des créatures individuellement. Et, poussant la folie plus loin, ils soutiennent que Dieu ne connaît que lui. Car, comme nous voyons en nous que l'intellect est la perfection et l'acte de l'être intelligent, car par là l'intellect devient intelligent par le fait, et qu'il n'y a rien de plus noble que Dieu qui puisse être sa perfection, ils concluent qu'il est nécessaire que Dieu ne voie dans son intellect que son être. Ensuite, ce qui est le fait de la prévoyance de quelqu'un n'est pas l'effet du hasard. Si donc tout ce qui arrive ici-bas, arrive par l'ordre de la divine providence, il n'y a rien qui appartienne au hasard. Ils s'appuient encore sur ce que dit Aristote au sixième livre de sa Métaphysique, que si nous soutenons que tout effet a une cause en soi, et que la cause une fois posée, l'effet doit s'en suivre nécessairement, de là ils concluent que toutes les choses futures arrivent nécessairement, parce qu'on devra attribuer chaque effet à quelque cause précédente, de celle-ci à une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause qui existe encore ou qui a déjà été. La cause qui est maintenant ou qui a été, a déjà été posée. Si donc la cause a été posée, il faut que l'effet s'ensuive, tous les effets futurs sont une conséquence nécessaire de leur cause; mais si tout ce qu'il y a dans le monde est soumis à la providence, la cause de tout non seulement est

présente ou passée, mais elle est éternelle: or il n'est pas possible que, la cause posée, l'effet ne s'ensuive pas. Car la divine providence ne cesse ni par ignorance, ni par impuissance, puisqu'elle est sans défaut; il s'ensuit donc que tout arrive nécessairement. De plus, si Dieu est le bien même, il faut que l'ordre de sa providence agisse dans les vues du bien; ou elle sera impuissante, ou elle exclura toute espèce de mal dans le monde. Or, nous voyons beaucoup de mal dans les créatures qui naissent et qui meurent, et particulièrement parmi les hommes qui, outre les maux de la nature, qui sont de effets naturels, la corruption et la mort qui leur sont communes, avec toutes les autres créatures mortelles, ont encore tous les malheurs du vice, des événements fâcheux, tels que le mal pour les justes et le bonheur pour les méchants.

C'est pourquoi quelques-uns crurent que la divine providence s'étendait jusqu'aux substances immatérielles, aux choses incorruptibles et aux corps célestes, dans lesquels ils ne voyaient aucun mal : que les êtres inférieurs étaient soumis à la divine providence ou aux autres substances spirituelles, quant au genre, mais non pas individuellement. Et parce que toi ce qui a été dit plus haut répugne à l'idée générale des hommes, non seulement du peuple, mais encore des sages, il faut prouver par de bonnes raisons, que tout ceci est faux, et que les raisons sur lesquelles ils prétendent à leurs idées ne sont nullement concluantes, 1° quant à la prescience de Dieu, 2° quant à sa providence.

Il faut tenir pour nécessairement vrai que Dieu a connu d'une connaissance parfaite ce qui a été de tout temps et tout ce qui peut être su; car, comme nous l'avons dit, la substance de Dieu, c'est son être lui-même. Or, dans Dieu, voir et être ne font qu'un, comme son être parfaitement simple est la simplicité d'essence. Il faut donc que, comme sa substance est son être, elle soit son intelligence, comme Aristote le dit au douzième livre de sa Métaphysique. De même donc que sa substance est son être séparé, ainsi sa substance est son intelligence séparée. Et s'il était une forme séparée, rien de ce qui pourrait être de la raison de cette forme ne pourrait lui manquer : de même que s'il était la blancheur séparée, il aurait tout ce qui est de la raison de la blancheur. La raison générale de connaissance renferme donc la science de tout ce qui peut être connu; il faut donc que rien n'échappe à la connaissance de Dieu. Car la science d'un être quelconque est en raison du mode de sa substance, comme toute opération est en raison de la nature de celui de qui elle vient. Mais la science de Dieu, qui est sa substance, doit bien plus être en raison de sa nature. Or, la nature de Dieu est une, simple, immuable, éternelle. Il s'ensuit donc que Dieu, d'un seul regard de son intelligence, connaît tout d'une manière certaine. De plus, l'abstrait ne peut être qu'un, dans quelque nature que ce soit. Et si la blancheur pouvait être abstraite, il n'y aurait qu'une seule blancheur qui se rait abstraite, toutes les autres dépendraient d'elles. Ainsi, comme la seule substance de Dieu est son abstraction, de même sa seule substance est son intellect parfaitement abstrait. Donc, comme toutes les autres créatures participent d'un autre, elles voient par un intermédiaire, ou connaissent d'une façon quelconque; mais tout ce qui appartient à quelque chose par communication est bien plus parfait là où il est par essence, de laquelle tout le reste dérive. Il faut donc que Dieu sache tout ce que les autres êtres peuvent savoir. Aussi Aristote regarde-t-il comme impossible que nous sachions quelque chose que Dieu puisse ignorer, comme il le prouve dans son premier Traité de l'Âme et dans son troisième livre de Métaphysique. De même si Dieu se connaît, il faut qu'il se connaisse parfaitement surtout parce que son intelligence est sa substance, il est nécessaire que tout ce qui est dans sa substance lui soit connu. Mais dès que la substance d'une chose parfaite est connue, il est nécessaire que sa vertu soit parfaitement connue Dieu connaît donc parfaitement sa vertu. Il faut encore qu'il sache jusqu'où va sa puissance. Or, sa puissance s'étend à tout ce qu'il y a dans les créatures, de quelque façon que ce soit, ou tout ce qu'il peut y avoir, soit propre, soit commun, produit immédiatement par lui, ou par le moyen des causes secondes, parce que la vertu de la cause première influe plus sur l'effet que la vertu des causes secondes. Il faut donc que Dieu ait la

connaissance de tout ce qu'il y a dans les créatures, de quelque façon qu'il y soit. Et encore, comme la cause est d'une certaine manière dans l'effet, par la ressemblance qu'il en retire toujours, de même l'effet est toujours dans sa cause d'une manière bien supérieure, et en raison de sa vertu. Dans la cause première des créatures qui est Dieu, il faut que tout soit d'une manière bien plus éminente dans sa nature que dans elles-mêmes. Mais ce qui est dans un autre sujet doit y être selon le mode de sa substance or le mode de Dieu est son intellect. Il faut donc que tout ce qui est dans tes créatures, quel qu'en soit le mode, soit connu de Dieu, selon l'éminence de sa nature. Il est donc nécessaire que Dieu connaisse tout parfaitement. Mais comme la démonstration d'Aristote, au 12e liv. de la Métaphysique, a été une occasion d'erreur pour quelques-uns, il faut montrer qu'ils n'ont pas compris ce philosophe.

Il faut savoir que, selon les Platoniciens, l'ordre des choses intelligibles était antérieur à l'intellect, parce que l'intellect, en saisissant l'intelligible, devenait intelligent par le fait, comme nous l'avons dit. Et Aristote avait démontré d'avance dans ce même livre, de la même manière, qu'au-dessus de l'intellect et sa force naturelle, par laquelle les cieux se meuvent, il y a quelque chose d'intelligent qui dérive de l'intellect lui-même, qui gouverne le ciel en disant : ce qui reçoit l'intelligible, la substance, et l'intellect, opèrent en qualité d'agent, comme s'il disait, il comprend réellement en raison de l'intelligence qu'il a reçue d'une cause supérieure; et il tire cette dernière conclusion, que cet intelligible est parfaitement divin. Et après ce préambule, il fait cette question sur l'intellect de ce parfaitement divin, par la participation duquel le moteur du ciel est intelligent de fait; parce que si cet agent divin n'est pas intelligent, il n'aura aucune valeur et sera comme plongé dans le sommeil. Mais s'il l'est, on se demandera comment il l'est, parce que s'il est intelligent parce qu'il reçoit d'un être supérieur, comme l'intellect inférieur comprend par son moyen, il s'ensuivra qu'il est principe à son égard, parce que dès qu'il comprend par le secours d'un autre, il n'est pas intelligent par son essence, de manière que sa substance soit son intellect; en effet sa substance sera plutôt en puissance à l'égard de l'intelligence. C'est là ce qu'est la substance d'un être qui participe de tout autre, à l'égard de ce qu'elle en reçoit par participation; aussi il s'ensuivra que ce parfaitement divin ne sera pas une substance parfaite, parce qu'elle s'appuie sur un sujet. En conséquence, il demande ce qu'on entend par substance parfaite. Car, soit qu'on dise que la substance du premier principe soit son intelligence elle-même, ou qu'elle est son intellect qui a la puissance de comprendre, on se demandera toujours ce que comprend la première substance. Car, ou elle se comprend elle-même, ou quelque chose qui lui est étranger. Et si l'ait répond qu'elle comprend quelque chose qui n'est pas elle, on de mandera encore si elle comprend toujours la même chose, ou tantôt une chose et tantôt l'autre. Et comme on pourrait répondre que cela importe peu, il demande encore s'il fait quelque chose ou rien, qu'un être intelligent quelconque comprenne ce qui est bon ou toute autre chose contingente. Il répond à cette question qu'il est absurde de comprendre certaines choses. Ce qui semble avoir un double sens ou parce qu'il est absurde de savoir certaines choses, comme si leur connaissance vaut autant que celle d'autres choses, puisqu'il y en a qui valent beaucoup plus, et quelques-unes beaucoup moins que d'autres. L'autre sens est que parce que nous voyons que savoir certaines choses dans le fait est absurde pour nous; d'où il faut conclure que le texte veut dire autre chose, ou qu'il est inutile de pousser plus loin la supposition.

Dans le cas, eu effet, qu'il vaille mieux connaître quelque chose de bon que quelque chose de moins bon, il conclut que ce qui conçoit la première substance est très bon, et qu'elle ne change pas en le comprenant, de manière à comprendre tantôt une chose, tantôt une autre; et il le prouve de deux manières. La première d'abord, parce que lorsqu'elle comprend ce qui est le meilleur, comme on l'a dit, il s'ensuivrait, si elle passait à une autre chose intelligible, qu'elle descendrait à quelque chose qui vaudrait moins. La seconde, parce que ce changement de choses intelligibles implique un certain mouvement. Or, le premier principe d

être tout-à-fait immuable. Ensuite il revient à la première question, savoir, si la substance de Dieu est son intelligence et si l'être de Dieu est son intellect, ce qu'il prouve encore de deux façons. Il prouve premièrement qu'il est assez probable que la première substance n'est pas son intelligence, mais qu'elle est seulement comme une puissance, parce qu'il lui serait pénible de comprendre continuellement. Il tire cette probabilité de ce qui se passe en nous; mais parce que cela peut arriver en nous, non par la nature de l'intellect, mais par l'insuffisance de la force que nous employons à comprendre, il n'a pas prétendu que cela é tait nécessaire dans tous les êtres. Mais si le mot probable est pris pour certain, il s'ensuivra qu'il est pénible à la première substance de comprendre continuellement, et qu'ainsi elle ne le pourra pas toujours, ce qui est contraire aux prémisses. Il le prouve secondement en disant que si la substance n'est pas son intellect, il s'ensuivra qu'il y aura quelque chose de plus digne que son intellect, c'est-à-dire la chose conçue, à l'aide de laquelle il comprend. Car toutes les fois que la substance d'un être intelligent n'est pas son intellect, il faut que la substance de l'intellect soit agrandie et perfectionnée par le sujet intelligible qu'il conçoit actuellement, fût-il au dernier degré des êtres. Mais tout ce qui donne l'être à quelque chose est plus noble que cet être lui-même; d'où il suit que tout ce qui est intelligible, à quelque degré inférieur que vous le placiez, est plus noble que l'intellect, qui n'est pas intelligent par son essence. C'est pourquoi il ne faut pas dire que la perfection de l'intellect divin soit autre chose que ce qu'il comprend, parce que sa sublimité tient à la perfection de son intelligence, ce dont nous trouvons la preuve en nous, chez qui la substance de celui qui conçoit diffère de l'idée qu'il a; car il est quelquefois plus noble de ne pas comprendre que de comprendre. Et s'il e1 est ainsi de Dieu, que son intellect ne soit pas son intelligence, et qu'il comprenne autre chose, son intelligence ne sera pas parfaite, parce qu'elle ne saisira pas ce qu'il y a de plus parfait. Il faut donc qu'il se comprenne, puisqu'il est le plus accompli des êtres.

En considérant attentivement les paroles d'Aristote, on voit que son intention n'est pas d'ôter à Dieu entièrement la connaissance des autres choses, mais seulement de montrer qu'il ne les connaît que comme ses créatures, en sorte qu'il devient intelligent par leur moyen, comme il en est de tout intellect dont l'intelligence n'est pas sa substance. Il voit tout en se considérant lui-même, en tant que son être est le principe et l'origine de tout ce qui existe, et son intellect comme la source unique de l'intelligence qui les renferme toutes. Les autres intellects séparés, que nous appelons anges, se comprennent eux-mêmes, chacun selon son essence, et les autres, selon les idées de Platon, comprennent par participation des formes intelligibles séparées, qu'il appelait des dieux, comme nous l'avons dit. Et, d'après Aristote, ils comprennent soit par leur espèce, soit par leur essence, soit par participation des formes intelligibles séparées du premier principe intelligible, qui est Dieu, de qui ils tiennent l'être et l'intelligence.

#### **CHAPITRE XIV. La providence de Dieu s'étend aux plus petites choses.**

Comme il est nécessaire, d'après ces prémisses, que la science de Dieu s'étende jusqu'aux plus petites choses, de même faut-il que sa providence prenne soin de tout. Car dans tout on voit qu'il est dans l'ordre que tout s'enchaîne et s'aide mutuellement, et que tout tend à une même fin. Comme toute créature découle du premier principe, qui est l'être lui-même, de même il est nécessaire que tout bien vienne du premier bien, qui est la bonté même. Il faut donc que l'ordre de chaque chose dérive de la première et pure vérité, de laquelle quelque chose découle, en ce qu'il est en soi, d'une manière intelligible. Or, la raison de la providence consiste en ce qu'un être intelligent établisse l'ordre dans tout ce qui est soumis à sa providence. Il est donc nécessaire que tout dépende d'elle. Le premier moteur immuable, qui

est Dieu, est le principe de tous les changements, comme le premier être est le principe de tout ce qui existe. Parmi les causes, cela l'est d'autant plus que, dans l'ordre des choses, elle est la première des causes, puisqu'elle est leur raison d'être. D'après cela, Dieu est donc une cause plus puissante de tous les mouvements que toutes les autres causes qui le donnent. Or, Dieu n'est la cause de rien, à moins qu'il soit intelligent, puisque sa substance est son intelligence, comme le prouvent les paroles d'Aristote, que nous avons citées. Chaque chose agit par le mode de sa substance. Dieu conduit donc tout à sa fin par son intellect or ceci est sa providence. Tout est donc soumis à l'ordre de sa providence. De plus, si tout, dans le monde, est disposé selon l'ordre qui est le plus parfait, parce que tout dépend de sa bonté, il vaut mieux que quelque chose soit réglée par soi que par accident; le gouvernement de tout l'univers est donc réglé en lui-même, et non par hasard. Mais il faut, pour que quelque chose soit réglée en soi, que l'intention du premier principe soit parfaitement remplie. Car si le premier principe gouvernait le second, et que son but ne fut pas atteint, que le second gouvernât le troisième, le but du premier principe serait manqué, et un tel ordre de choses serait voué au hasard. Il faut donc que l'intention du premier moteur, principe régulateur, c'est-à-dire de Dieu, s'accomplisse non seulement sur quelques créatures, mais sur toutes généralement, jusqu'au dernier des êtres. Tout est donc soumis à sa providence. Ainsi ce qui convient à la cause et à l'effet est bien plus éminemment dans la cause que dans l'effet, parce que l'effet vient de la cause. Donc, tout ce qui, dans les causes inférieures, est attribué à la première cause de toutes les créatures, lui convient par excellence. Il faut donc accorder à Dieu quelque providence, autrement tout serait l'effet du hasard. Il faut aussi qu'elle soit très parfaite et pleine de sagesse.

Or, il faut considérer deux choses dans la providence, savoir l'ordre et l'accomplissement de l'ordre, dans lequel on aperçoit plusieurs raisons de sagesse parfaite. Car la providence est d'autant plus parfaite dans la règle qu'elle peut mieux voir et gouverner d'une seule vue. De même que les oeuvres d'art sont d'autant plus parfaites que chacun peut mieux les comprendre. Quant à l'accomplissement de ses desseins, la providence est d'autant plus admirable, qu'elle conduit tout par des moyens d'autant plus divers. La divine providence dispose donc tout en général et chaque chose en particulier, avec sagesse et intelligence : elle accomplit ses desseins par divers moyens et par différentes causes, parmi lesquelles les substances spirituelles, que nous appelons anges, plus rapprochées de la première cause, exécutent plus ordinairement les ordres de la providence. Ils sont donc les ministres ordinaires de la divine providence, ce qui fait qu'ils sont appelés particulièrement anges, c'est-à-dire, messagers, car il appartient à un envoyé d'exécuter les ordres de son maître.

## **CHAPITRE XV. Solution des objections contre l'opinion précédente.**

Après cela, il est facile de répondre aux objections qu'on nous oppose. Ce que la première raison mettait en avant est faux, savoir que l'intellect de Dieu et des anges ne pouvait connaître les créatures en particulier, si l'intellect humain n'en est pas capable. Et pour que la raison de leur différence soit plus évidente, il faut considérer que l'ordre de la connaissance est en proportion de l'ordre qu'ont les choses, selon leur nature. Car la perfection et la vérité d'une connaissance consiste en ce qu'elle ait l'idée des choses connues. Car tel est l'ordre qui est dans les créatures, que celles qui sont supérieures ont l'être et la bonté, plus généralement; non d'après l'ordre commun, comme on appelle général ce qui est attribué à un grand nombre, mais parce que tout ce qui est dans les êtres inférieurs est à un degré bien plus éminent dans les êtres supérieurs, et c'est ce qui se voit dans les créatures par leur puissance d'action. Car

les êtres inférieurs ont des qualités particulières ou des vertus suivies d'effets limités, et les supérieurs des vertus qui s'étendent généralement à plusieurs effets; et cependant une vertu supérieure produit plus d'effets particuliers qu'une inférieure; cela se remarque particulièrement dans les corps. Car le feu a la propriété d'échauffer les corps inférieurs. La semence animale ou la plante produisent, d'une manière fixe et régulière, un individu de son espèce et non d'un autre germe, d'où l'on voit qu'une naissance est dite universelle dans les êtres supérieurs, non pas parce qu'elle ne s'étend pas à des effets particuliers, mais parce qu'elle en a plus qu'une puissance inférieure et que la supérieure opère plus puissamment dans chacun d'eux. Eu sorte que plus une puissance de connaissance est plus élevée, plus elle est générale, non en ce sens qu'elle connaisse seulement toute la nature; car s'il en était ainsi, plus elle serait supérieure, plus elle serait imparfaite. Car connaître quelque chose en général est le connaître imparfaitement et le discerner comme à demi entre la puissance et l'acte. Mais pour cette raison, une connaissance supérieure est d'autant plus universelle qu'elle embrasse plus de choses, et qu'elle connaît plus parfaitement chaque chose en particulier. Or, dans l'ordre des vertus cognitives, il y a la vertu sensitive inférieure; c'est pourquoi elle ne peut connaître chaque chose en particulier que par les différences propres à chacune. Et parce que le principe d'individualité est la matière dans les choses matérielles, la puissance sensitive connaît chaque chose en particulier, par les différences individuelles des organes corporels. Or, parmi les connaissances intellectuelles, la connaissance de l'intellect humain est pauvre et misérable c'est ce qui fait que les idées intelligibles sont reçues dans l'intellect humain, eu raison de la faiblesse de sa connaissance intellectuelle, en sorte qu'il ne peut rien connaître par leur moyen, si ce n'est d'après la nature ordinaire du genre et de l'espèce qu'elles sont destinées à représenter dans leur généralité, et qu'on les généralise de telle manière, qu'on fasse abstraction de leur représentation particulière. C'est ainsi que l'homme connaît chaque chose en particulier par les sens et l'ensemble par l'intellect. Mais les objets de l'intellect ont une puissance plus universelle de connaissances, parce qu'elles embrassent dans une seule idée le général et le particulier.

La seconde raison n'a non plus de valeur. Car quand on dit que l'intellect est la perfection de l'être intelligent, ceci est vrai par rapport à l'idée intelligible, qui est la forme de l'intellect en tant qu'il conçoit. Car ce n'est pas la nature de la pierre qui est matérielle, qui est la perfection de l'intellect humain, mais l'idée intelligible, séparée de toute image par laquelle l'intellect conçoit la nature de la pierre. Or, il faut que toutes les fois qu'une forme procède de quelque agent par dérivation, l'être qui est le récipient ou le patient soit moins noble que l'agent, puisque celui-ci, qui donne à l'intellect une forme intelligible, est plus parfait que l'intellect lui-même. On voit dans l'intellect humain, que l'intellect actif est plus noble que l'intellect passif, qui reçoit les idées formées par l'intellect actif; mais il faut remarquer que les choses naturelles connues ne sont pas si nobles que l'intellect passif. Mais les intellects supérieurs des anges reçoivent des images intelligibles ou des idées, selon les Platoniciens, ou de la première substance qui est Dieu, comme cela est la conséquence du système d'Aristote et comme ce qui est réellement vrai. Or l'idée intelligible de l'intellect divin, par laquelle il connaît tout, n'est autre chose que sa substance, qui est son intelligence comme nous l'avons démontré par les écrits d'Aristote. D'où il suit que rien n'est au-dessus de l'intellect divin qui puisse lui donner sa perfection, mais au contraire, les idées intelligibles arrivent à l'intellect des anges par l'intellect divin comme leur étant supérieur, et l'intellect humain les reçoit des choses sensibles par l'action de l'intellect actif.

Il est facile de résoudre la troisième difficulté. Car il peut se faire qu'il y ait quelque chose qui puisse s'attribuer au hasard, si on ne l'attribue qu'à l'intention d'un agent inférieur, mais qui est cependant dans les prévisions d'un agent supérieur. Comme, par exemple, si on faisait passer une personne dans un lieu où l'on soit qu'il y a des voleurs ou des ennemis, qui

peuvent être rencontrés par la personne qu'on y envoie, sans qu'elle ait l'intention de les trouver, mais qui est bien dans les vues de celui qui en a eu l'idée. On voit donc par là que quelque chose peut arriver par hasard par rapport à la connaissance des hommes, mais qui est prévu par la sagesse divine.

La réponse à la quatrième difficulté peut se tirer de ce que la conséquence de l'effet à la cause est en raison de la cause. Car toute cause ne produit pas son effet par la même raison; la cause naturelle le produit par la forme naturelle, qui lui donne lieu; d'où il faut que l'agent naturel, tel quel, produise un effet semblable à lui. Et l'agent raisonnable produit son effet selon la raison de la forme conçue qu'il a l'intention de produire. C'est pourquoi cet agent produit dans l'intellect ce qu'il a l'intention de produire, à moins qu'il n'ait pas la puissance d'action suffisante. Mais il est nécessaire que la production de quelque genre que ce soit, soit subordonnée à une puissance quelconque et qu'elle puisse également produire les différences propres à ce genre. Comme si, par exemple, vous pouvez faire un triangle, vous devez pouvoir faire un triangle équilatéral ou isocèle. Le nécessaire et le possible sont les différences propres de l'être, d'où il suit que Dieu, à la puissance duquel il appartient de produire les créatures, peut donner, selon sa prescience, aux êtres qu'il crée, la nécessité ou la possibilité d'être.

Il faut donc convenir que la divine providence qui existe de toute éternité est la cause de tous les effets qui ont lieu par ses ordres ou qui procèdent d'elle par ses décrets immuables. Mais cependant ils n'en procèdent par tous de telle façon qu'ils soient nécessaires, mais qu'ils arrivent selon les règles de sa providence; et elle a ainsi réglé qu'il y en ait de nécessaires, pour lesquels elle a établi des lois particulières dont l'action est nécessaire et d'autres contingentes qui sont régies par des causes contingentes. D'après ceci on voit la réponse à la cinquième difficulté. Comme les effets contingents selon les causes qui leur sont propres, procèdent de Dieu, qui est l'être par lui-même et souverainement nécessaire, de même procèdent de lui, qui est le souverain bien, quelques effets bons en soi, puisqu'ils viennent de Dieu, mais qui sont accompagnés de quelques défauts, par suite de l'infirmité de leurs causes, lesquelles les font regarder comme mauvais. Et d'après cela, il est bon que Dieu permette qu'il y ait ces désordres dans les créatures, parce que cela convient à leur nature et que le bien de l'union exige que les effets suivent la condition de leurs causes, soit encore parce que du mal de l'un vient le bien de l'autre, comme dans les choses naturelles, de la corruption de l'un naît la génération de l'autre; et dans les choses morales, la persécution d'un tyran fait le martyr du juste, ce qui fait que la divine providence n'a pas jugé à propos d'empêcher absolument le mal.

## ***CHAPITRE XVI. Réfutation de l'erreur des Manichéens à l'égard de la providence.***

L'erreur des Manichéens a dépassé celle de ceux qui se sont égarés dans les questions précédentes. Car ils ont attribué l'origine des choses non à un seul, mais à deux principes de création, dont l'un, selon eux, était l'auteur du bien, et l'autre l'auteur du mal. Ils se sont trompés, en second lieu, par rapport à leur nature. Car ils admettaient que ces deux principes étaient matériels, que l'auteur du bien était une lumière corporelle, jouissant d'une puissance d'intelligence infinie, et l'auteur du mal, des ténèbres infinies. Par conséquent, ils se sont trompés en troisième lieu, sur le gouvernement du monde, en le soumettant non à une

puissance, mais à deux pouvoirs opposés. Or, ce que nous avons dit, prouve la fausseté de ce système, comme on peut le voir en suivant chaque raison en particulier. Car premièrement, il est tout-à-fait irrationnel de supposer qu'il y a un principe mauvais qui soit opposé au souverain bien. Car rien ne peut agir, qu'à la condition d'être un être réel, parce que tout être produit son semblable et ensuite, il n'agit que parce qu'il est. Nous disons qu'une chose est bonne quand elle a son action et sa perfection propre, et le mal est ce qui n'a ni action ni perfection. Ainsi la vie est le bien du corps, parce qu'il vit par l'urne qui est sa perfection et son action, et de même, la mort est le mal du corps, laquelle le prive de l'âme. Rien donc n'agit ou n'est uni en action, qu'autant qu'il est bon. Ceci est donc mai qui manque de ce qui lui est nécessaire pour agir ou pour être dirigé parfaitement, de même qu'on dit qu'une maison est mal, si elle n'est pas complète, et que l'architecte est mauvais s'il ne connaît pas son art. Le mal, comme nous l'avons défini, n'a pas de principe d'action et ne peut être principe actif, mais il résulte de l'absence de quelque agent.

Secondement, il est impossible que le corps soit un intellect ou qu'il ait une puissance intellectuelle. Car l'intellect n'est ni un corps ni l'acte d'un corps, autrement il ne connaîtrait pas tout, comme le dit Aristote dans son troisième livre du Traité de l'Âme. S'ils avouent donc que le premier principe ait une puissance intellectuelle, comme le pensent tous ceux qui parlent de Dieu, il est impossible que le premier principe soit corporel.

Il est évident, en troisième lieu, que le bien a la raison de sa fin; car nous appelons bien, ce à quoi tendent nos désirs. Or, tout gouvernement est dans l'ordre d'une fin quelconque, et renferme en lui tous les moyens qui doivent l'y conduire; donc tout gouvernement est selon la raison du bien. Il n'y a donc pas de gouvernement, ni une autorité quelconque ou un mauvais régime en tant qu'il est mauvais. C'est donc à tort qu'ils ont supposé deux gouvernements, deux principes, dont l'un est celui des bons et l'autre celui des méchants. L'erreur paraît donc venir ici, comme toutes celles dont nous avons parlé, de ce qu'on a attribué à la cause universelle des créatures, ce qu'ils ont remarqué dans les causes particulières. Car on a vu des effets particuliers opposés, procéder de causes particulières contraires, comme le feu qui réchauffe et l'eau qui rafraîchit. C'est ce qui leur a fait croire que cette conséquence d'effets contraires et de causes opposées se continuait jusqu'aux premiers principes des choses. Et comme tout ce qui est opposé semble être renfermé dans le bien et le mal, en tant que l'un des contraires est toujours son défaut, comme le noir et l'amer; l'autre au contraire une qualité comme le blanc et le doux, ils en ont conclu que le bien et le mal étaient les principes actifs des choses.

Mais ils se sont trompés évidemment dans l'appréciation des natures opposées. Car les contraires ne sont pas absolument différents, mais s'accordent en quelque chose et diffèrent en une autre. Ainsi donc comme les contraires ont des causes propres opposées, en tant que séparées par des différences spécifiques, de même il faut qu'ils aient une cause commune de tous les rapports qui les unissent. Or, la cause commune est antérieure et supérieure aux causes propres particulières. Car plus une cause est élevée et plus son effet est puissant et général. Il s'ensuit donc qu'il n'y a pas de premiers principes des choses actifs opposés, mais qu'il n'y a qu'une seule cause première active de tout ce qui existe.

## ***CHAPITRE XVII. Dieu a fait toutes les substances séparées.***

Puisque nous avons dit ce que les principaux philosophes, Platon et Aristote pensaient des substances séparées, quant à leur origine, leur nature, leurs hiérarchies et leur gouvernement;

et les erreurs de ceux qui ne partagerent pas leurs opinions, il nous reste à dire ce qu'enseigne la foi chrétienne à cet égard. Pour cette exposition, nous nous servirons principalement des écrits de saint Denis, qui est bien supérieur à tous ceux qui ont traité ce qui concerne les substances spirituelles.

D'abord, la tradition chrétienne enseigne très positivement que toutes les substances spirituelles, comme toutes les autres créatures ont été faites par Dieu, et l'Écriture canonique le prouve en effet, Ps. CXLVIII: "*Louez (Dieu) tous ses anges. Louez-le toutes ses vertus.*" Et après avoir fait l'énumération de toutes les autres créatures, David ajoute: "Il dit, et tout fut fait, il ordonna et tout fut créé." Et saint Denis explique très ingénieusement cette origine, au quatrième chapitre de la Hiérarchie céleste, en disant: "Il est vrai de dire d'abord que la divinité suessentielle, par sa bonté infinie, en convertissant les essences en substances, leur donna l'être." Et après quelques mots, il ajoute que "les substances célestes elles-mêmes ont été créées d'abord et en grand nombre, par la main de Dieu." Et dans le quatrième chapitre des Noms divins, il dit: "qu'à cause des rayons de la divine bonté, toutes les substances intelligibles et intellectuelles, les puissances et les oeuvres existèrent." Elles sont donc par eux, elles vivent d'une vie indéfectible. Il dit dans le cinquième chapitre des noms divins, "que toutes les substances spirituelles et non seulement les plus élevées, ont été créées de Dieu immédiatement. Les vertus les plus saintes, et les plus rapprochées de la providence de Dieu, sont comme placées sur les marches du trône de la suessentielle trinité, et tiennent l'être d'elle et dans elle d'une création déiforme, et celles qui leur sont soumises, c'est-à-dire, les inférieures soumises aux supérieures, ont l'être de Dieu d'une manière inférieure, et les extrêmes, c'est-à-dire, les dernières, d'une façon moins élevée à l'égard des anges, et les célestes comparées à nous."

Il donne à entendre par là que la hiérarchie des substances spirituelles est réglée par l'ordre de la providence et que l'une n'est pas créée par l'autre. Il le dit encore plus expressément au chapitre quatrième de la céleste Hiérarchie. Il est certain, dit-il, que les causes de toutes choses et par-dessus tout le propre de la bonté, tiennent de leurs qualités propres leur rang hiérarchique, leur nom et ce qui est particulier à chacun. Car il a mis chaque chose au rang qui convient à sa nature. Et il répugne à la foi chrétienne, que les substances spirituelles aient la bonté, l'être et la vie et tout ce qui fait leur perfection, de tout autre principe que Dieu. L'Écriture canonique attribue l'essence de la bonté et l'être lui-même à un seul et même Dieu. Saint Matthieu dit au chapitre XIX, "Dieu seul est bon." On prouve qu'il est l'être, par le livre de l'Exode, chapitre 1H, où Moïse demande à Dieu quel est son nom, et le Seigneur lui répond: "Je suis celui qui suis." On prouve qu'il est la vie de tout ce qui respire, par le trentième chapitre du Deutéronome, où on lit: "Car il est la vie." Et c'est cette vérité que saint Denis explique au cinquième chapitre du traité des Noms divins, en disant: "Que les saintes Écritures ne disent pas que le bien, l'être et la vie sont différents, ou que la sagesse est plusieurs causes supérieures ou inférieures ou d'autres divinités qui sont les principes des autres créatures." En quoi il combat l'opinion des Platoniciens, qui prétendaient que l'essence de la bonté était le Dieu suprême, au-dessous duquel était un autre Dieu qui était l'être et ainsi des autres, comme nous l'avons dit. Il ajoute encore: "Elle dit que tout ce qui est bien vient d'un seul Dieu, parce que l'être, la vie et tout le reste, découle du souverain être, sur toutes les créatures." Il explique encore ceci plus au long dans le chapitre des Noms divins, en disant "Nous ne prétendons pas dire qu'il y ait une substance divine ou angélique ayant l'être par elle-même, qui soit la cause de tout, mais seulement que l'être super-essentiel, c'est-à-dire, l'être de Dieu suprême est le principe, la substance et la cause par laquelle il existe." Le principe effectif, la substance est comme la forme exemplaire et la cause finale. Ensuite il ajoute: "Nous ne disons pas qu'il y ait une autre Divinité génératrice de la vie, autre que la vie surdivine de tout ce qui vit et cause à elle de sa propre vie, qui est essentiellement dans tous les

êtres vivants, enfin et en résumé nous n'appelons pas principes de ce qui existe, substances causales et personnes, celles qu'ils ont appelées les dieux de l'univers et les créateurs qui ont fait par eux-mêmes tout ce qui existe." Et pour combattre cette idée, saint Denis dit formellement que les substances spirituelles tirent de la bonté de Dieu, laquelle les Platoniciens appelaient le Dieu souverain, l'être, la vie, l'intelligence et tous les autres attributs nécessaires à leur perfection. Et il répète dans tous les chapitres, qu'ils tiennent l'existence de l'être de Dieu, Leur vie de la vie de Dieu, et ainsi de suite.

-Mais il est contraire à la doctrine chrétienne, de prétendre que les substances spirituelles tirent leur origine du souverain être de toute éternité, comme les Platoniciens et les Péripatéticiens le soutiennent, car la foi catholique enseigne qu'ils ont été créés lorsqu'ils n'existaient pas. C'est pourquoi on lit dans Isaïe, chapitre XL: "*Levez les yeux et voyez qui a créé tout cela, c'est-à-dire, ces choses qui sont au-dessus de nous.*" Et de peur qu'on ne l'entendit seulement des choses corporelles, il ajoute : "*Celui qui compte l'armée des cieux.*" Or, la sainte Ecriture appelle ordinairement l'armée des cieux la troupe divine des substances spirituelles, à cause de leur ordre et de leur puissance dans l'accomplissement de la volonté de Dieu : aussi lit-on dans saint Luce, chapitre II: "Que la troupe de la milice céleste fut faite avec l'ange." On donne donc à entendre que non seulement les corps, mais encore les substances spirituelles, sont passées par la création du non être à l'être, selon les paroles de saint Paul, au quatrième chapitre de son épître aux Romains: "Il appelle ce qui n'est pas comme ce qui est." C'est pourquoi, saint Denis fait remarquer, chapitre X, des Noms divins : "Que l'Ecriture sainte appelle toujours, ce qui n'est pas tout-à-fait incréé et vraiment éternel, mais ce qui est incorruptible et immortel et tout ce qui a une existence semblable, comme quand elle dit, "levez-vous portes éternelles" et autres choses de même, ce qui semble s'appliquer surtout aux substances spirituelles et ensuite il ajoute : "Il ne faut donc pas regarder comme coéternel avec Dieu, ce qui était avant le temps."

Mais l'Ecriture sainte, en parlant, dans la Genèse, du principe de la création des choses, ne fait pas une mention expresse de la création des substances spirituelles, dans la crainte de fournir une occasion de tomber dans l'idolâtrie, au peuple grossier, auquel la loi était donnée, si la parole de Dieu mettait plusieurs substances spirituelles au-dessus des créatures corporelles. On ne peut pas non plus induire des Ecritures, à quelle époque les anges furent créés. Mais la raison dit suffisamment qu'ils furent créés avant les choses matérielles, parce qu'il n'était pas convenable que les êtres plus parfaits fussent postérieurs aux moins parfaits. Cette conclusion se tire expressément de l'Ecriture sainte. On lit en effet dans le chapitre LXXVIII, du livre de Job "*Quand les étoiles du matin célébraient ma gloire et que les enfants de Dieu se réjouissaient,*" que l'on croit être les substances spirituelles." Et saint Augustin, dans le second livre de la Cité de Dieu, raisonne ainsi " Les anges existaient donc, quand les astres furent créés, ce qui eut lieu le quatrième jour. Mais prétendons-nous que les anges furent créés le troisième jour? Non, car on soit que la terre fut séparée des eaux ce jour-là. Est-ce le second, non encore. Car le ciel fut fait ce jour-là. Puis il ajoute : "Il n'y a rien d'étonnant que les anges soient les premiers ouvrages du Très-Haut; car ils sont la lumière à laquelle on donne le nom de jour."

Ainsi donc, la créature spirituelle, qui est désignée sous le nom de ciel, selon l'opinion de saint Augustin, fut créée en même temps que les êtres corporels, selon les paroles de la Genèse: "*Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre.*" Or, sa création et sa perfection est figurée dans la production de la lumière, comme il l'explique en plusieurs endroits de son commentaire sur la Genèse ad litteram. Mais saint Damase écrit dans son troisième livre Quelques-uns prétendent, qu'avant aucune création de créatures corporelles, les anges furent créés, parce que, coï dit saint Grégoire le théologien : "Dieu eût d'abord la pensée des vertus

angéliques et célestes, et sa pensée fut une action." Saint Damascène pense de la sorte. Saint Jérôme, disciple de saint Grégoire de Nazianze, est du même avis. Il dit en effet, dans son commentaire de l'épître de saint Paul à Tite : "Le monde n'a pas encore six mille ans, et figurons-nous donc quelles éternités; combien de temps, quelles origines de siècles le précédèrent, pendant lesquels les anges, les trônes, les dominations et les autres ordres de la hiérarchie céleste, servirent Dieu sans vicissitudes de temps et de mesure, et furent créés par la parole de Dieu.

Je pense que rien de ceci n'est contraire à la saine doctrine, parce qu'il serait par trop présomptueux d'oser affirmer que ces admirables docteurs de l'E se sont égarés de la saine doctrine de la piété. Car l'opinion de saint Augustin paraît s'accorder davantage avec celle de ceux qui pensent que dans la création du monde, il n'y a pas eu l'ordre de temps des six jours, dont parle l'Écriture, mais saint Augustin parle de six autres jours figurés à l'intelligence des anges, par les six ordres de création. Mais l'opinion de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jérôme et de saint Damascène qui admettent une succession de six jours, selon le texte de la Genèse, pour la création du monde, est bien préférable. Car si toutes les créatures n'ont pas été faites à la fois, il est très probable que les substances spirituelles ont précédé tous les corps. Que si on demande où les anges ont été créés, il est clair que cette question est oiseuse, si la substance spirituelle a été créée avant toute créature corporelle, puisqu'un lieu est une chose matérielle, à moins qu'on ne regarde comme un espace quelconque, la clarté spirituelle par laquelle Dieu les illumine.

C'est ce qui fait dire à saint Basile, dans le deuxième livre de son Hexameron: "Nous pensons que s'il y a eu quelque chose avant la création de ce monde visible et corruptible, ce fut dans la lumière." Car ni la sublimité des anges, ni les milices célestes, tout ce que nous pouvons nommer ou dont nous ignorons les divines appellations, les vertus raisonnables, ou les ministres de Dieu ne pouvaient vivre dans les ténèbres, mais dans un séjour digne de lui, dans la lumière et dans la joie. Je pense que personne ne voudra contredire cette assertion. Mais si les anges furent faits en même temps que la créature, la question peut être raisonnable, autant du moins que les anges peuvent occuper un espace, comme nous le dirons plus loin. C'est d'après cela que quelques-uns ont prétendu que les anges avaient été créés dans un ciel supérieur éclatant, qu'ils appellent empyrée, c'est-à-dire de feu, non à cause de sa chaleur, mais pour son éclat. Et c'est de ce ciel que parlent Strabon et Beda, en expliquant les paroles du commencement de la Genèse, au commencement Dieu créa le ciel et la terre, quoique saint Augustin et les plus anciens docteurs de l'Église ne fassent aucune mention de ce commentaire.

## **CHAPITRE XVIII. De la condition des substances spirituelles.**

Il faut ensuite considérer ce qu'il faut penser de la condition des substances spirituelles, d'après la doctrine de la foi catholique. Il y a eu des auteurs qui ont cru que les anges étaient corporels, ou compo le matière et de forme, ce que semblerait avoir cru Origène, dans le premier livre du Periarchon, où il dit : "Il n'appartient qu'à Dieu, c'est-à-dire, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, d'être sans substance matérielle, et qu'on le conçoive sans aucun mélange de substance corporelle. Ce qui put les porter à croire que les anges étaient des êtres corporels, ce sont les paroles de l'Écriture, qui attribuent quelques qualités corporelles aux anges, lorsqu'elle dit qu'ils sont clans un certain lieu matériel, d'après le texte de saint Matthieu, au dix-huitième chapitre de son évangile : "*Leurs anges voient toujours la face de mon Père, qui est dans le ciel;*" et qu'ils se meuvent, d'après ce qui est écrit au sixième chapitre d'Isaïe : "Un

des séraphins vola vers moi," et qui plus est, il décrit leur forme corporelle, selon ce que dit le même prophète, l'un avait six ailes et l'autre six. Daniel, au dixième chapitre, dit de l'ange Gabriel : e Voilà qu'un homme, vêtu d'habits de lin, les reins ceints d'une ceinture d'or, le corps comme du chrysolithe." Et il ajoute beaucoup d'autres choses encore qui accusent une existence corporelle. D'autres disent que si les anges ne sont points corporels il y a cependant en eux un composé de forme matérielle, ce qu'ils veulent conclure de toutes les raisons que nous avons rapportées.

L'autorité de l'Écriture canonique, qui les appelle esprits, prouve que les anges sont immatériels. Car il est dit au Psaume 103 : *"Dieu se sert des esprits pour en faire ses ambassadeurs et ses anges."* L'apôtre dit dans son épître aux Hébreux, en parlant des anges : *"Tous les anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut."* Or, l'Écriture sainte entend ordinairement par esprit quelque chose d'incorporel, comme, par exemple, ces paroles de saint Jean : *"Dieu est esprit et il faut l'adorer en esprit et en vérité."* Et Isaïe, chapitre XXXI. *"L'Égypte est un homme et non pas un Dieu, ses chevaux sont chair et non pas esprits."* Il s'ensuit donc de là, que, d'après l'Écriture sainte, les anges n'ont pas de corps.

Mais si l'on veut examiner avec attention les paroles de l'Écriture sainte, on pourra y voir qu'elle dit que les anges sont immatériels. Car elle les appelle des vertus : *"Anges de Dieu, bénissez le Seigneur."* Psaume 102, et elle ajoute ensuite : *"Vertus, bénissez le Seigneur."* Et on dans saint Luc, chapitre XXI : Les vertus des cieux seront ébranlées, ce que tous les saints docteurs entendent des anges." Or ce qui est matériel, n'est pas une vertu, mais a une vertu, comme il n'est pas l'être, mais a l'être, car la vertu est attachée à l'être. Un homme il est pas son humanité, ni son essence, ni sa vertu, ni autre chose qu'un être composé de forme et de matière. Il s'ensuit donc que d'après l'Écriture sainte les anges sont immatériels.

Ces deux propositions s'appuient encore de l'autorité de saint Denis, qui écrit au quatrième chapitre des Noms divins, en parlant des anges, que " Toutes les substances intellectuelles sont exemptes de toute corruption, de mort et de matière." Et comme il les regarde comme immatérielles, il dit, au premier livre de la Hiérarchie céleste:

"Que telle a été la volonté de Dieu, que les hiérarchies immatérielles des anges, fussent représentées dans diverses figures matérielles." Et il demande au deuxième chapitre du même livre "Pourquoi les saints docteurs, en traitant de la formation corporelle des êtres incorporels, c'est-à-dire, des anges, ne les ont pas décrits sous les traits les plus admirables, mais au contraire ont donné des substances immatérielles et des êtres ayant la simplicité d'une nature divine." Ce qui prouve que saint Denis croyait que les anges sont des substances simples et immatérielles. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il les appelle souvent, des célestes intelligences, des esprits divins. Or, l'intelligence et l'esprit sont quelque chose d'incorporel et d'immatériel, comme le prouve Aristote au troisième livre du Traité de l'Âme. Saint Augustin dit aussi au deuxième livre de la Genèse, ad litteram : "Qu'au premier jour où la lumière fut faite, les créatures spirituelles et intellectuelles furent comprises dans la dénomination de lumière, parce que tous les anges et toutes les vertus sont renfermés dans cet ordre de la nature. Le pape Damase dit aussi que l'ange est une substance incorporelle et intellectuelle; mais ce qu'il ajoute rend sa proposition douteuse, parce qu'il entend les mots corporel et intellect par rapport à nous. Mais quoi que ce soit, comparé à Dieu, est grossier et matériel, ce qui fait croire qu'il ne pensait pas que les anges, quoique incorporels et immatériels, pussent avoir la simplicité de la nature divine. Il faut prendre au figuré les termes de l'Écriture sainte, qui donnent aux anges des formes et des figures, parce que, comme dit saint Denis au premier chapitre de la Hiérarchie céleste, nous ne pouvons pas élever notre esprit à la contemplation et à l'imitation, si nous ne nous servons pas de quelque intermédiaire corporel

en soi, comme l'Écriture emploie des figures corporelles, en parlant de Dieu lui-même. C'est pourquoi saint Denis, au quinzième chapitre de la Hiérarchie céleste, dit : "Que ce qu'il y a de spirituel dans les anges, est figuré par de semblables images corporelles." Il dit que ces formes corporelles ne sont pas seulement attribuées aux anges, par similitude, mais il le dit de tout ce qui tient à l'affection de l'appétit sensitif, pour donner à entendre que les anges non seulement ne sont pas des corps, mais qu'ils ne sont pas des corps unis à des esprits, qui conçoivent par les sens, de telle façon qu'ils subissent toutes les modifications de l'âme sensitive. Car il écrit au deuxième chapitre de la Hiérarchie céleste : "Que les passions déréglées viennent de l'agitation de la partie sensitive de l'âme," mais il faut entendre autrement dans les anges l'irascible, en faisant allusion, comme je le crois, à ce qu'il y a rationalité humaine en eux. L'autre explication est celle-ci : "La colère dans les anges, prouve leur rationalité humaine." Il dit encore que la concupiscence en eux, signifie l'amour divin. En quoi s'accorde saint Augustin, qui écrit au neuvième chapitre de la Cité de Dieu : Que les saints anges punissent sans colère, ceux que la loi éternelle de Dieu livre à leur vengeance ; qu'ils viennent au secours des malheureux en péril, sans éprouver le sentiment d'une compassion douloureuse; qu'ils viennent en aide à leurs amis, sans crainte aucune; et cependant on se sert habituellement à leur égard, de ces locutions humaines, à cause de la similitude de ces sensations, mais non parce qu'ils éprouvent les impressions de notre misérable nature.

Lorsqu'on dit que les anges sont dans le ciel, ou dans tout autre lieu matériel, il ne faut pas s'imaginer qu'ils y soient d'une manière corporelle, c'est-à-dire par le contact d'une espace mesurable, mais d'une façon toute spirituelle par l'action de leur puissance. La demeure des anges est spirituelle, d'après les paroles de saint Denis au chap. V des Noms divins, qui dit que les suprêmes substances spirituelles sont placées dans les vestibules de la sainte Trinité." Saint Basile dit au deuxième livre de l'Hexaméron, " qu'ils sont dans la lumière et qu'ils habitent dans une joie spirituelle." Saint Grégoire de Nysse, dans son livre de l'Homme, dit que " les substances intelligentes sont dans des espaces intellectifs, ou dans eux-mêmes, ou dans des intelligences qui sont au-dessus d'eux." Quand on dit donc que quelque chose d'intellectuel est dans un corps par localisation, on ne veut pas dire qu'il y soit comme dans un lieu matériel, mais comme dans une espèce d'union, et qu'il y est de la façon que nous disons que Dieu est en nous. Lors donc qu'on dit qu'un être intelligent est en union avec un lieu, ou avec une certaine chose occupant un espace, c'est-à-dire à cause de son action, dans ces circonstances on abuse de ces expressions. Car lorsqu'il faudrait dire, il agit là, nous disons, il est là. Et saint Damascène, acceptant cette explication, dit que " les anges sont où ils agissent." Saint Augustin dit également au chap. VIII sur la Genèse ad litteram, que "l'Esprit créateur fait mouvoir l'esprit créé dans le temps, sans espace, et qu'il meut les corps dans le temps et dans l'espace."

On doit conclure de tout ceci que les substances spirituelles n'occupent pas un espace corporellement, mais d'une manière spirituelle; et de même que quelque chose peut se mouvoir et être dans un certain lieu, il s'ensuit que les anges ne se meuvent pas dans l'espace à la façon des corps, mais si on applique leur mouvement, dont parle l'Écriture, à un lieu matériel, il faut l'entendre de la succession de l'application de leur influence à différents lieux, ou dans le sens mystique, comme saint Denis l'entend au quatrième chap. des Noms divins, où il rapporte qu'on dit que " les intelligences spirituelles se meuvent en cercle, unies par les splendeurs du beau et du bon, qu'elles vont droit quand elles veillent à la sûreté des êtres qui leur sont soumis, et obliquement quand, en gouvernant les êtres inférieurs, elles ne perdent pas Dieu de vue dans leur action." On voit donc clairement, d'après tout ce que nous avons dit des opinions des saints docteurs sur la condition des substances spirituelles, qu'ils les ont toujours regardées comme incorporelles et immatérielles.

## CHAPITRE XIX. De la différence des esprits angéliques.

Il faut donc examiner ce qu'on doit croire de la différence des esprits, d'après la doctrine catholique. La première question qui se présente est celle de la distinction des bons et des mauvais anges. Car c'est une vérité reconnue de plusieurs, qu'il y en a de bons et de mauvais, ce qui est prouvé par le témoignage de l'Écriture sainte. Saint Paul dit et effet au premier chap. de l'Épître aux Hébreux: *"Tous les esprits ne sont-ils pas des anges envoyés pour remplir leur ministère auprès de ceux qui reçoivent l'héritage du salut."* Et saint Matthieu dit des esprits mauvais, au vingt-deuxième chapitre de son Évangile: *"Lorsque l'esprit immonde est sorti d'un homme, il va par les lieux secs et arides, cherchant le repos, et il ne le trouve pas."* Et il ajoute ensuite: *"Alors il s'en retourne et il prend sept autres esprits plus méchants que lui."* Et malgré que, comme le dit saint Augustin dans le neuvième livre de la Cité de Dieu, il y en ait qui aient cru que les esprits bons et mauvais étaient des dieux, et qu'on nommait indifféremment démons les bons et les mauvais, d'autres, plus justes, appelaient dieux ceux-là seulement qui sont bons, et que nous appelons anges; le nom de démon, dans le sens ordinaire, exprime toujours un mauvais ange, ce qui, comme il le dit très bien, est parfaitement raisonnable. En grec, on appelle démons de la science ceux que la science, qui n'a pas la charité selon la science de l'Apôtre, enfle d'orgueil. Tout le monde ne donne pas la même cause à la malice des démons. Quelques-uns disent qu'ils sont naturellement mauvais, comme étant créés par un mauvais principe; et que, par conséquent, leur nature est mauvaise, ce qui est tomber dans l'erreur des Manichéens, comme on le voit, d'après ce que nous avons dit. Mais saint Denis combat victorieusement cette erreur au quatrième chap. des Noms divins, en disant: "Les démons ne sont pas mauvais par nature, ce qu'il prouve:

1° en disant que s'ils étaient naturellement mauvais, il faudrait dire qu'ils n'ont pas été créés par un principe bon, ni le comprendre parmi les êtres qui ont une existence propre, parce que le mal n'est pas une nature, et que s'il était une nature, il ne serait pas créé par un principe bon.

2° S'ils sont naturellement mauvais, ils le sont par leur fait, et ainsi ils seraient les auteurs de leur corruption, ce qui est impossible, car le mal a la raison de la corruption. Si, au contraire, ils sont mauvais par le fait des autres, il faudrait qu'ils corrompissent ce qui les a faits mauvais, car ce qui est mauvais naturellement est mauvais pour tous et parfaitement mauvais. Il s'ensuivrait donc qu'ils corrompraient tout et complètement, ce qui est impossible, soit parce qu'il y a des choses qui sont incorruptibles et qui ne pourront jamais être altérées, Sait parce que les choses qui sont corrompues ne le sont jamais entièrement. La nature des démons n'est donc pas mauvaise.

3° Parce que s'ils étaient naturellement mauvais, ils ne seraient pas créés par Dieu, parce que le bien produit le bien et le fait subsister, et cela est impossible, par tout ce que nous avons dit, savoir, qu'il faut que Dieu Sait le principe de tout.

4° Parce que si les démons sont toujours les mêmes, ils ne sont pas mauvais, car c'est le propre du bien d'être toujours le même.

5° Parce qu'ils ne sont pas entièrement dépourvus de tout bien, en tant qu'ils existent, qu'ils vivent et qu'ils sont intelligents, et qu'ils désirent quelque bien.

Il y en a d'autres qui prétendent que les démons sont mauvais naturellement non parce que leur nature est mauvaise, mais parce qu'ils ont une certaine inclination naturelle au mal,

comme saint Augustin cite, au livre de la Cité de Dieu, Porphyre qui, dans sa Lettre à Ennebon, dit que "quelques-uns pensaient qu'il y avait une espèce d'esprits dont le propre est d'écouter, une nature perfide, revêtant toutes les formes, multiple, simulant les dieux et les démons, et jusqu'aux âmes des morts." Cette opinion ne peut être vraie, si nous admettons que les démons sont incorporels et des intelligences séparées. Car, comme tout est bien naturellement, il est impossible qu'aucune nature ait une inclination au mal, à moins que par la raison d'un bien particulier. Car rien n'empêche qu'une chose, particulièrement bonne à une nature, soit un mal, eu tant qu'elle répugne à la perfection d'une nature plus distinguée, comme la colère est un certain bien à un chien de garde, et pourtant un mal pour un homme raisonnable. Il est possible cependant qu'il y ait dans l'homme, d'après sa nature sensible et corporelle, par laquelle il communique avec les bêtes, une certaine inclination à la fureur, qui est un mal pour l'homme. Mais on ne peut pas dire la même chose d'une nature purement intellectuelle, parce que l'intelligence tend au bien général; d'où il suit qu'on ne peut pas dire qu'il y a dans les démons une inclination naturelle au mal, s'ils sont de pures intelligences, sans mélange d'une nature corporelle.

Il faut donc savoir que les Platoniciens supposaient, comme on l'a dit plus haut, que les démons étaient des animaux corporels, doués d'intelligence. Et en tant que formés d'une nature sensible et corporelle, ils sont soumis aux différentes passions de l'âme, aussi bien que les hommes, lesquelles les inclinent au mal. Aussi Apulée, dans le Traité de Dieu, de Socrate, appelle les démons des animaux par nature, sensibles par l'âme, raisonnables par l'esprit, ayant un corps aérien et éternel en durée. Et comme il le dit, l'âme des démons est sujette aux passions de la volupté, de la crainte, de la colère et de toutes les autres affections de l'âme. Il les distingue aussi, par le lieu qu'ils habitent, d'avec les dieux que nous, chrétiens, appelons anges, en disant que les démons sont dans l'air, et que l'empire éthéré est le séjour des anges ou des dieux. Quelques docteurs de l'Eglise suivent cette opinion, à quelque chose près. Car saint Augustin, dans son commentaire sur la Genèse ad litterara, semble dire ou laisser comme un point douteux, si les démons sont des animaux aériens, parce qu'ils vivent comme les corps aériens. C'est pourquoi la mort ne peut rien sur eux, parce que ce qui prévaut en eux est cet élément qui est tout aussi bien fait pour composer et entretenir la vie, qu'il est susceptible de décomposition, c'est-à-dire l'air. Il le répète en plusieurs autres endroits. Saint Denis semble admettre dans les démons tout ce qui appartient à l'âme sensible. Car il dit au quatrième chap. des Noms divins, que le mal est dans les démons, une fureur aveugle, une concupiscence frénétique et une audace infernale. Or, il est clair que l'impudence, la concupiscence et la colère ou la fureur sont de l'âme sensitive. Quant au lieu qu'ils habitent, quelques saints docteurs s'accordent avec les Platoniciens, en disant que les démons n'ont pas été des anges célestes et sur-célestes, comme le dit saint Augustin dans le troisième livre de son commentaire sur la Genèse ad litteram. Le pape Damase dit dans son livre que "les démons appartenaient à l'ordre de ces vertus angéliques, qui présidaient à l'ordre terrestre." L'Apôtre, au sixième chapitre de son Epître aux Ephésiens, appelle le diable "*le prince de la puissance de l'air*".

Mais il se présente ici une considération digne de remarque, Puisque la nature est donnée à chaque espèce de créatures, dans l'ordre qui convient à sa forme, il ne paraît pas impossible qu'il y ait dans toute une espèce, une inclination naturelle à ce qui est le mal de cette espèce, d'après la raison de sa propre forme. Comme, par exemple, tous les hommes n'ont pas une inclination naturelle à une excessive colère ou à une concupiscence effrénée, de même il n'est pas possible que tous les démons aient une inclination naturelle à la fourberie et à tous les autres maux, quand même ils seraient tous de la même espèce; à plus forte raison s'ils étaient tous d'espèces différentes. Et quand même ils auraient des corps, rien n'empêche, il semble, qu'une seule espèce ait plusieurs individus, car leur diversité pourra être établie d'après la

diversité de la matière. On est donc obligé de dire qu'ils ne furent pas tous par nature et toujours mauvais, mais quelques-uns d'entre eux commencèrent à le devenir par leur libre volonté, en s'abandonnant à leurs passions. C'est ce qui fait dire saint Denis que l'éloignement de Dieu est comme une espèce d'aveuglement d'esprit, qui a fait le malheur des démons, parce que leur orgueil les éleva trop haut. Et ensuite il ajoute quelque chose touchant leur peine, comme l'impossibilité où ils sont d'atteindre leur fin, dans le second de la Cité de Dieu, appuient par des textes de l'Écriture sainte, en appliquant au diable ce que dit Isaïe au quatorzième chap. de sa prophétie, sous le nom du roi de Babylone *"Toi qui te levais le matin, Lucifer, comment es-tu tombé du ciel?"* Et Ezéchiel, au vingt-huitième chap. dans celle du roi de Tyr : *"Vous étiez le sceau de la ressemblance de Dieu, rempli de sagesse et parfait en beauté, dans les délices du paradis."* Il ajoute ensuite, *"parfait dans vos voies, depuis le jour de votre création jusqu'à ce que l'iniquité a été trouvée en vous."* Saint Augustin a vu dans ces paroles ce qui est écrit au huitième chap. de saint Jean : *"Il était homicide dès le commencement, et il ne s'est pas tenu dans la vérité;"* et encore ce qu'on lit dans l'Épître canonique de saint Jean, que "le diable pêche depuis le commencement," rapportant ceci au jour où il a commencé à pécher, ou au commencement de la création de l'homme, où il tua spirituellement l'homme qu'il avait trompé.

L'opinion des Platoniciens qui disent que parmi les démons, les uns sont bons et les autres mauvais s'ils avaient été faits bons ou mauvais par leur libre arbitre, semble s'accorder avec cette idée. Plotin, allant plus loin, a dit que "les âmes des hommes étaient des démons, et que les hommes devenaient des dieux lares, s'ils étaient bons, et les méchants larves ou fantômes, et dieux mânes, s'il n'est pas bien prouvé qu'ils aient été bons ou mauvais, comme le dit saint Augustin au chap. IX de la Cité de Dieu. Ce saint docteur s'accorde en ceci avec l'opinion des saints que nous avons cités, qui affirment que quelques démons sont bons ou mauvais, d'après leurs bonnes ou leurs mauvaises oeuvres, quoiqu'il ne soit pas dans nos habitudes d'appeler démons les esprits bons, que nous nommons les anges. Mais quant à ce qu'il dit que les âmes des morts deviennent des démons, cette proposition est erronée. Ce qui fait dire à saint Chrysostome, dans l'explication qu'il fait du chap. VIII de saint Matthieu, *"que deux hommes possédés du démon sortaient des tombeaux,"* par ces paroles, dit-il, qu'ajoute saint Matthieu, ils sortaient des tombeaux, ces méchants esprits voulaient jeter dans les âmes cette fatale erreur, que les âmes des morts devenaient des démons." Aussi plusieurs Aruspices tuent les enfants pour avoir leurs âmes au nombre de leurs coopérateurs. C'est pourquoi les Démoniaques s'écrient: *"Je suis l'âme d'un tel"*. Ce n'est pas l'âme d'un mort qui crie, mais c'est le démon, afin de tromper ceux qui l'écoutent. Car si l'âme pouvait entrer dans le corps d'un autre, à plus forte raison dans le sien. Et elle n'a aucune raison, après avoir souffert de mauvais traitements, de coopérer à celui qui veut lui en faire subir de nouveaux; un homme ne peut non plus changer une vertu incorporelle en une autre substance, c'est-à-dire une âme en la substance d'un démon. Et personne ne peut, par aucune espèce de pouvoir magique, faire avec le corps d'un homme le corps d'un âne. Il n'est pas raisonnable, en effet, de faire errer ici-bas l'âme séparée de son corps; car les âmes des justes sont dans la main de Dieu. Aussi les âmes des méchants, car elles ne sont pas mauvaises par elles-mêmes, ni celles des pécheurs ne sont entraînées de suite par la justice de Dieu. Ceci est prouvé par l'exemple de Lazare et mauvais riche.

Il ne faut pas croire pourtant que Plotin se soit beaucoup éloigné en ceci de l'opinion des Platoniciens qui prétendaient que les démons étaient des corps aériens, et que les âmes des hommes étaient changées en démons après la mort; car les âmes mêmes des hommes d'après ces philosophes, outre les corps mortels, ont des corps éthéré par lesquels elles s'unissent à des corps immortels, après la dissolution des corps mortels. C'est ce qui a fait dire à Proculus dans le livre des Divines coélémentations: "Toute âme qui tient à un corps s'unit avec un

premier corps éternel et ayant une nature non engendrée et incorruptible." Et ainsi, d'après eux, les âmes séparées des corps ne cessent pas d'être des animaux aériens. Mais d'après l'opinion des autres saints, les démons que nous appelons mauvais, non seulement étaient de l'ordre inférieur des anges, mais encore des plus hauts rangs que nous avons dit déjà être immatériels et sans corps, telle ment qu'il y a un entre eux qui fut le premier et le plus élevé de tous. Aussi saint Grégoire, dans une Homélie, expliquant ce passage du vingt-huitième chap. d'"*toutes sortes de pierres précieuses ornent ton vêtement,*" dit que "le prince des mauvais anges était bien plus beau que tous les autres anges." Il semble s'accorder en ceci avec ceux qui disaient qu'il y avait des dieux bons et mauvais, c'est-à-dire des anges, qu'il appelle du nom de Dieu. Comme il est dit au quatrième chap. de saint Jean: "*Ceux qui le servent ne sont pas purs, il voit des taches dans ses anges.*" Mais ceci renferme un grand nombre de difficultés. Car il n'y a dans une substance immatérielle et purement intellectuelle que dès tendances spirituelles, qui sont toujours vers le bien, comme le dit Aristote dans le douzième livre de sa Métaphysique. Or, on ne devient pas mauvais par cela seul que l'intellect tend à ce qui est bon naturellement, mais à ce qui est relativement bon, comme s'il était bon essentiellement. Il ne paraît donc pas possible qu'une substance incorporelle et intellectuelle devienne mauvaise par son propre instinct. De plus, il n'y a pas de tendance, si ce n'est "bien, ou au moins à un bien apparent, vers lequel tout aspire. Or, on n'est pas mauvais pour désirer un bien véritable. il faut donc que tout être qui devient mauvais par son propre instinct, aspire vers un bien apparent, comme s'il était le bien véritable. Cela ne peut arriver que par une erreur de jugement; ce qui est impossible dans une substance incorporelle et intellectuelle qui n'est pas sujette à l'erreur, comme il est évident. De même de nous; car il ne peut avoir erreur dans ce que nous saisissons parfaitement. C'est ce que prouve saint Augustin dans son Traité des quatre-vingt trois questions, en disant, "qu'on ne comprend pas ce qui fait le sujet de nos erreurs." Aussi ne pouvons-nous pas en commettre vis-à-vis de ce que notre intellect saisit parfaitement, comme, par exemple, à l'égard des premiers principes. Il paraît donc impossible qu'une substance incorporelle et intellectuelle devienne mauvaise par son propre instinct.

En outre, il faut que, dans une substance de nature intellectuelle et séparée de toute matière, toute opération soit indépendante du temps. Car la puissance de quelque chose que ce soit se connaît par ses oeuvres, et les oeuvres par leur objet. Or l'intelligible, en tant qu'intelligible, n'est ni ici, ni ailleurs, ni un par le nombre; mais, de même qu'il fait abstraction de tout espace, de même de toute succession de temps. Une opération intellectuelle, considérée en elle-même, doit donc être séparée de toute dimension matérielle, comme elle doit dépasser toute succession de temps. Et si une opération intellectuelle est ordinaire ou ne dure qu'un temps, cela n'arrive qu'par accident; comme il en est de nous, lorsque notre intellect se fait des idées vraies, des imaginations qui les lui représentent. il s'en donc que l'opération de cette substance, et par conséquent la substance elle-même, est en dehors de toute succession de temps. C'est ce qui a fait dire à Proclus que toute intelligence pure a sa substance, sa puissance et son action, dans l'éternité. Et on lit dans le livre des Causes que "l'intelligence est assimilée à l'éternité. Donc tout ce qui appartient à ces substances incorporelles et intellectuelles, leur appartient toujours et sans succession de temps.

Donc elles ont toujours été mauvaises, ce qui va contre nos prémisses, ou elles n'ont pas pu le devenir. De plus, comme Dieu est l'essence de la bonté, comme le dit saint Denis au premier chap. du Traité des Noms divins, il est nécessaire que plus une substance est affermie dans la participation de la bonté, plus elle approche de Dieu. Or il est clair que les substances intellectuelles immatérielles sont supérieures à tous les corps. Mais quelques corps, c'est-à-dire les corps célestes, ne sont pas susceptibles de désordre, c'est-à-dire de mal. A plus forte raison les substances célestes ont-elles été encore moins susceptibles de dérèglement et du mal. C'est pourquoi saint Denis dit au quatrième chap. de la Hiérarchie céleste, que "la beauté

des substances célestes qui sont au-dessus du soleil, qui suivent une raison égarée, et celles qui, d'après nous, sont intelligentes, qui ont été admises à la participation de la nature divine, ont avec Dieu de plus intimes communications, appliquées continuellement et comme perdues dans l'inépuisable et divin amour. Ceci paraît donc suivre l'ordre naturel; car, de même que les corps inférieurs peuvent être sujets au désordre et au mal, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les corps célestes, de même aussi les intelligences, unies aux corps inférieurs, peuvent être sujettes au mal, et jamais ces substances célestes. Il semble que telle a été l'opinion de ceux qui ont dit que les démons, que nous appelons mauvais, étaient corporels et d'un ordre inférieur.

*C'est là ce que nous a laissé le saint docteur, sur les anges. Arrêté dans son oeuvre par une mort prématurée, que tous les siècles déploreront, il n'ait pu terminer ce traité, comme beaucoup d'autres qu'il a laissés imparfaits.*

*Fin du quinzième Opuscule, ou de l'insigne traité de saint Thomas d sur la nature des anges, à son frère Reginald, religieux du même ordre.*