

# Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot

Autor(en): **Muralt, André de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **29 (1969)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883274>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot

*Introduction, traduction et commentaires à la distinction 17 de  
l'Opus Oxoniense, II*

*par André de Muralt*

### *Introduction*

La traduction originale de Duns Scot qui est présentée ici pour la première fois en langue française est celle du *Commentaire sur le 2<sup>e</sup> livre des Sentences*, distinction 17<sup>1</sup>. Ce texte traite du problème de la matière, de ses relations à la forme, et de la possibilité de son existence séparée. Il peut prétendre donner la clé de l'interprétation du scotisme dans son ensemble.

Les notes qui l'accompagnent en facilitent, espérons-le, l'intelligence: il n'est donc pas nécessaire d'en résumer les développements. Il faut cependant justifier pourquoi c'est le traité de la matière qui a été choisi à l'exclusion de tout autre, en guise d'introduction à la pensée de Jean Duns Scot.

Le traité de la matière est en effet le lieu où Duns Scot met en œuvre de la manière la plus significative les deux ressorts principaux de sa pensée, soit l'affirmation métaphysique de la pluralité des formes et le principe méthodologique de l'analyse de ce qui est, la correspondance de ce qui est distinct selon sa notion formelle et de ce qui est ou peut être séparé en réalité<sup>2</sup>.

L'affirmation métaphysique de la pluralité des formes trouve ici une application d'autant plus fondamentale que la situation de la matière

---

<sup>1</sup> Elle sera publiée, accompagnée de plusieurs autres textes de Duns Scot, Suarez, Occam, Jean de Saint Thomas, dans une collection de textes philosophiques à paraître aux Editions Rencontre.

<sup>2</sup> «Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens» (Duns Scot, *Reportata parisiensia*, I, dist. 12, q. 2. n° 6). La *distinctio formalis a parte rei* est le principe même de Descartes, 6<sup>e</sup> *Méditation métaphysique*: «il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose ou une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu».

par rapport à la forme est une situation-limite, supposant la définition de la matière comme une quasi-forme, c'est-à-dire comme une entité formellement et réellement distincte par elle-même, possédant le degré minimum de la formalité comme telle<sup>3</sup>.

De même, l'application dans ce texte du principe méthodologique de l'analyse de ce qui est en manifeste de manière particulièrement éloquente la portée et les conséquences, la pluralité des formes (*essentiae*) impliquant une pluralité adéquatement correspondante des existences (*esse*)<sup>4</sup>, c'est-à-dire finalement une non-distinction réelle de l'essence et de l'existence<sup>5</sup>.

Dans ces conditions, l'unité de la substance concrète, c'est-à-dire de ce qui est à principalement parler, n'est plus assurée par l'ordre naturel de la matière et de la forme, conçu comme la relation de la puissance et de l'acte aristotéliens, mais par un ordre hiérarchique de formes superposées, couronné par une forme complétive achevant la totalité du composé<sup>6</sup> et contenant unitivement la multiplicité de celui-ci<sup>7</sup>.

Ainsi l'unité spécifique de la substance se réduit à l'unité transcendantale de ce qui est<sup>8</sup>, et le caractère analogique de ce qui est se résout à une «contenance unitive» par une forme supérieure de ce qui compose sa compréhension et son extension<sup>9</sup>. En un mot, ce qui est est con-

---

<sup>3</sup> Cf. Duns Scot, texte traduit, n° 11, 2<sup>e</sup> paragraphe, et *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 11, q. 3, n° 49.

<sup>4</sup> Cf. texte traduit, n° 16, 3<sup>e</sup> paragraphe; et *loc. cit.*, n° 46: «je ne sais rien de cette fiction qui voudrait que l'être (*esse*) soit quelque chose de non composé survenant à l'essence (*essentia*), alors que l'essence est composée». Même idée chez Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 31, sect. 11, n° 9 (Edition Georg Olms, Hildesheim, 1965, tome 2, p. 274).

<sup>5</sup> L'essence et l'existence sont distinctes *formaliter a parte rei* pour Duns Scot, *Commentaire sur le 3<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 6, q. 1; elles sont distinctes *ratione tantum* pour Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 31, sect. 6, n°s 13–16 (Edition citée, tome 2, p. 246–247). — Pour Duns Scot comme pour Suarez, chaque chose a une pluralité d'existences selon les formalités qu'elle contient. Cf. Jean de Saint Thomas, *Philosophia naturalis*, I, q. 7, a. 5; IV, q. 1, a. 3 (Marietti, Turin, 1948–1949).

<sup>6</sup> Duns Scot, *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 11, q. 3, n° 46.

<sup>7</sup> Selon une distinction formelle *a parte rei*, et non pas une distinction virtuelle *a parte rei*, actuée en distinction de raison raisonnée par l'intelligence. Cf. Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, II, q. 2, a. 3 (Marietti, Turin, 1948).

<sup>8</sup> Cf. texte traduit, n° 13.

<sup>9</sup> Duns Scot, *Commentaire sur le 2<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 16, q. un., n° 17.

sidéré comme l'un; c'est là la formulation ultime – et la plus profonde – de la fameuse doctrine scotiste de l'univocité de l'être. Cette thèse, que l'histoire de la philosophie, par suite d'une illusion de perspective propre à sa démarche, présente comme l'affirmation principale de Duns Scot, apparaît en réalité, du point de vue de l'analyse des structures de pensée, comme la conséquence du jeu mutuel et simultané des deux principes fondamentaux de la pensée scotiste.

Le traité de la matière place donc le lecteur au cœur même de la pensée scotiste, mais tout aussi bien à la source de la philosophie moderne, qui trouve en elle les thèmes de sa réflexion et la structure de pensée qui la justifie. Qu'on en juge par la simple esquisse suivante:

L'interprétation scotiste des relations entre la matière et la forme trouve un prolongement immédiat dans la doctrine de l'activité humaine. Le sujet agissant humain étant à son objet ce que la matière est à la forme, son acte peut exister, et garder, par soi ou par la toute-puissance divine, toute sa valeur propre, sans qu'existe son objet correspondant: il y aura donc une connaissance authentique, évidente et certaine, en l'absence de tout objet vrai correspondant; il y aura un acte moral en dehors de toute finalisation par un bien correspondant. Ce qui est admis comme possible *de potentia absoluta Dei* par Occam<sup>10</sup> et comme réel de par la grâce divine par Luther<sup>11</sup>, sera reconnu comme l'ordre même des choses par la philosophie dite classique, qui, méconnaissant d'une manière générale l'origine des notions qu'elle utilise, s'efforce désespérément de justifier la vision du monde héritée de la scolastique scotiste par un apriorisme rationnel, plus ou moins axiomatisé, dont la Critique kantienne marque à la fois le couronnement et le renversement définitif. Après Kant, la dissociation du sujet et de l'objet, c'est-à-dire de la matière et de la forme, fait place à une identification dialectique

---

<sup>10</sup> *Tractatus de principiis theologiae* (attribué à Occam): Dieu peut être haï vertueusement par une volonté créée. Il n'est pas contradictoire qu'un homme, donc Dieu, puisse enseigner à haïr Dieu vertueusement. Une créature, obéissant à ce précepte, pourrait être béatifiée méritoirement (Vrin, Paris, p. 46–47).

<sup>11</sup> «Pecca fortiter, sed fortius crede.» Cette phrase de Luther, même si elle ne dit pas expressément ce qu'enseigne Occam, repose sur la même structure de pensée: la qualité de l'objet visé par l'acte humain ne détermine plus la qualité de celui-ci. Le chrétien n'est plus, de par son libre arbitre, coopérateur de Dieu. La prédestination exclut la liberté. – Terrible caricature de l'admirable *ama et fac quod vis* de Saint Augustin!

d'autant plus exclusive que la séparation à laquelle elle répond était plus radicale. Il n'empêche que dans l'hégélianisme encore, il est facile de reconnaître la présence structurelle (non pas l'influence historique) de la doctrine de la pluralité des formes, avec cette différence cependant que la superposition abstraite des formes fait place ici à une constitution concrète et historique des formes les unes par et dans les autres, à partir d'une forme unitive originaire, qui s'apparaît *completive* à elle-même au terme de son explicitation universelle en moments dialectiques. Ce que n'ait la pensée occamienne et luthérienne, l'autonomie efficace du libre arbitre, c'est-à-dire fondamentalement la fécondité de la matière, au profit de la toute-puissance divine, arbitraire ou gratuite, est ici affirmé avec une force peu commune, dont les effets ne sont pas près de s'estomper, sous la forme dérivée, mais structurellement semblable, du primat de la liberté sur l'autorité, de l'existence sur l'essence, de l'évolution sur la création, de la nature humaine sur Dieu. Comme s'il fallait choisir, comme s'il fallait préférer la forme à la matière, ou la matière à la forme, l'acte à la puissance, la puissance à l'acte. Comme s'il fallait en définitive préférer la pensée totalitaire à la pensée organique et vivante.

Considéré de ce point de vue, il est clair que le problème soulevé par Duns Scot le dépasse infiniment. Il ne s'agit ici ni d'exhumer un auteur méconnu, ni de rechercher un quelconque «père» de la philosophie moderne. Certes, historiquement, Duns Scot peut être considéré comme le «père» de la philosophie moderne, contrairement à Descartes, dont le génie, sous l'effet d'une incroyable conjuration spiritualiste, a été singulièrement exagéré. Pourtant, Duns Scot fait partie lui-même d'une école franciscaine dont les affinités augustinienne sont bien connues. De plus, la déformation qu'il a fait subir à l'aristotélisme a permis à la philosophie moderne de drainer à son profit quantité de thèmes familiers à la tradition platonisante: innéisme, illumination, intuitionnisme, réalisme des formes, essentialisme, identité de la métaphysique et de la critique logique. Par delà Duns Scot, il faut donc remonter à de plus hauts ancêtres encore. Une telle enquête aboutit bien évidemment à la conclusion que l'intelligibilité demandée à l'histoire de la philosophie est à rechercher en fait ailleurs.

Le problème soulevé par Duns Scot doit en effet être examiné d'un autre point de vue, critique et structurel. Il peut se formuler de la manière suivante: ce qui est peut-il être autre en lui-même? Si tel est

le cas, comment ce qui est peut-il être autre, et comment cela peut-il être pensé et dit? Selon la voie dialectique de la participation univoque à l'un exemplaire (émanation ou évolution) ou selon la voie analytique de ce qui est et est dit selon l'analogie?

Il est évident que le scotisme opte pour la première voie, en corrompant un aristotélisme dont il a perdu le sens profond, même s'il en a conservé le langage. Il est clair aussi que le débat qu'il résout ainsi à son profit est celui-là même qui s'est ouvert avec l'opposition de Platon et d'Aristote, et qui a pris forme dans ces deux œuvres maîtresses de l'unique philosophie humaine: le dialogue du *Sophiste* et les douze livres des *Métaphysiques*. Mais il faut bien voir également que le débat s'est arrêté là, et qu'aucune solution substantiellement nouvelle n'a été proposée depuis lors, même si les problèmes qui se sont posés à l'homme au cours de ces 25 derniers siècles se sont multipliés, et dans quelle proportion angoissante.

Il apparaît enfin, à qui recherche les structures de la pensée humaine, que, des deux solutions possibles au problème métaphysique fondamental, la première a été la plus massivement suivie, sans doute parce qu'elle représente ce que E. Gilson appelle la ligue de la moindre résistance, partant du postulat contestable qu'à toute notion distincte, et à la rigueur à tout mot du langage, correspond intuitivement une chose séparée<sup>12</sup>.

Ces quelques réflexions, confirmées par les commentaires que le lecteur trouvera dans les notes du texte traduit ci-dessous, contribueront à faire comprendre peut-être les quatre thèses qui soustendent l'interprétation présentée ici de la pensée de Duns Scot:

*l'originalité de la structure de pensée scotiste, c'est-à-dire d'une dialectique des formes distinctes a parte rei en chacune des choses individuelles dont elles définissent hiérarchiquement la quiddité et dont elles constituent l'unité par leur multiplicité même (dialectique des genres du Sophiste, non pas idéalement une, mais multipliée au gré des réalités individuelles<sup>13</sup>, platonisme immanent);*

---

<sup>12</sup> Ce postulat est si puissant qu'il inspire contre toute attente l'interprétation extrêmement intéressante mais totalement fautive que donne Pierre Aubenque de la pensée aristotélicienne dans son *Le Problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1962, p. 119. Cf. Muralt, *Comment dire l'être?* Studia philosophica, Bâle, 1963.

<sup>13</sup> Duns Scot, *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 11, q. 3, n° 57; *Commentaire sur le 2<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 16, q. unique, n°s 17 à 19.

la *valeur de l'unique philosophie humaine*, considérée comme une pensée analogique, dont les éléments d'analyse, nés de l'exercice spontané de l'intelligence au contact fécondant de l'expérience, et déposés dans les significations plus ou moins précises du langage, constituent l'intelligibilité du réel, c'est-à-dire la vérité de la philosophie, s'ils sont organisés, au sein d'une constante union adéquate et vivante au réel, selon les multiples structures de celui-ci, c'est-à-dire selon les diverses parties organiques de la philosophie;

*l'infécondité de l'histoire de la philosophie en tant que principe d'intelligibilité de la philosophie*, l'histoire représentant ici le mode existentiel selon lequel l'intelligence humaine organise, sous l'influence contraignante et contingente du conditionnement culturel, plutôt que par référence à l'expérience vivifiante<sup>14</sup>, les éléments d'analyse mis à sa disposition sans garantie critique par le langage, pour constituer les structures de pensée qui définissent les «philosophies particulières», c'est-à-dire certains types de philosophies, qui, en raison de l'imparfaite clarification de leur expérience originelle, c'est-à-dire de leur soumission «naïve» à l'influence du milieu ambiant, restent constitutivement univoques, et donc étroitement limitées aussi bien dans leur méthodologie que dans leur champ d'investigation<sup>15</sup>;

la *nécessité de la recherche critique des structures de pensée*, pour faire apparaître l'intelligibilité propre à l'histoire de la philosophie, intelligibilité qui peut se définir comme la correspondance formelle des diverses structures de pensée possibles au sein d'un même système ou d'un système à l'autre, selon que la contingence du développement historique des philosophies en fait apparaître la nécessité, à l'insu le plus souvent des philosophes eux-mêmes, et

---

<sup>14</sup> Il ne s'agit donc pas ici de préférer une philosophie intemporelle, «éternelle», si cette expression pouvait un sens quelconque, à une philosophie historiciste liée au développement de l'histoire. La non-historicité de la philosophie est de même nature que l'intemporalité de la forme aristotélicienne, qui n'est ni éternelle ni temporelle de soi, mais correspond à une analyse de ce qui est *en tant qu'il est*.

<sup>15</sup> Il n'y a guère de philosophies non univoques que celles de Platon, Hegel, Aristote, quoique la dialectique des deux premières tende à l'univocité comme à l'intelligibilité idéale.

donc indépendamment de toute «influence historique»<sup>16</sup>, intelligibilité qui permet de situer dans leur exacte perspective les affirmations, mêmes contestables, d'une philosophie, en en définissant le niveau de vérité et en les articulant dans l'ensemble organique des philosophies de même structure<sup>17</sup>.

### Question 1

Si dans la substance engendable et corruptible il existe quelque entité positive réellement distincte de la forme<sup>1</sup>

[1] A propos de la distinction 12, dans laquelle le Maître des Sentences traite de la créature purement corporelle, deux questions se posent touchant le principe matériel.

Premièrement: Si dans la substance engendable et corruptible il existe quelque entité positive réellement distincte de la forme [ques-

---

<sup>16</sup> Le cas-type de cette situation est celui de Descartes. Descartes ignorait tout du caractère occamien de la structure de pensée qui cependant régit sa propre philosophie et lui donne de plus l'instrument rationnel capable de dépasser dialectiquement les apories occamiennes. (Cf. Muralt, *Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine, Le concept objectif sans objet, Recherche d'une structure de pensée*, Studia philosophica, Bâle, 1966.) Paradoxalement donc, Descartes, cet occamien malgré lui, méconnaissait sa véritable originalité. Estimant en effet rompre avec la scolastique aristotélicienne dans la mesure où il se détachait de l'enseignement reçu à La Flèche, c'est dans cette rupture avec les «influences historiques» subies qu'il voyait, lui, le signe et le gage de son originalité. Et pourtant il fallait ne rien savoir de l'aristotélisme authentique, si bien représenté à la même époque par Jean de Saint Thomas, pour pouvoir estimer que les manuels scolaires utilisés dans les collèges jésuites, fades digests des commentaires de Fonseca, de Toletus ou des Conimbres, représentaient la scolastique aristotélicienne. Tant il est vrai qu'un philosophe ne peut que se tromper sur le compte de sa propre pensée s'il fonde sa prétendue originalité sur la pure et simple ignorance de ses antécédents structurels.

<sup>17</sup> Une structure de pensée n'est donc pas propre à une seule philosophie (il n'y a pas autant de philosophies que de philosophes, Dieu merci), car elle ne se réduit pas à la composition interne d'un système, si rigoureux soit-il, contrairement à ce que donne à penser l'œuvre historique de M. Martial Gueroult.

<sup>1</sup> Edition Vivès, tome XII, p. 546 sq.



tion 1. Deuxièmement: Si la matière peut être sans la forme par l'effet de quelque puissance (question 2)]<sup>2</sup>.

[10] Il faut donc voir premièrement quel être est la matière. A cette considération, j'introduis en guise de préambule une distinction touchant la puissance. Quelque chose en effet peut être en puissance doublement: d'une part comme terme [de l'action], d'autre part comme sujet [de l'action ou de la chose], le sujet étant [comme tel] en puissance par rapport au terme; et la même puissance [peut être terme et sujet], mais considérée selon diverses relations, elle est dite objective ou subjective. Ainsi le sujet existant est dit en puissance subjective, et la même puissance, en tant qu'elle regarde l'agent, est dite objective. Puissance subjective et puissance objective peuvent cependant être séparées, ainsi dans le créable, dans lequel il n'y a qu'une puissance objective et non subjective, puisqu'il n'y a pas de sujet antérieur [à la créature]<sup>3</sup>.

Certains disent en effet que la matière est en puissance objective seulement, comme la blancheur est en puissance objective, quand elle n'est pas [encore], alors qu'elle existe en quelque manière (secundum quid), c'est-à-dire dans la vertu de sa ou ses causes. Contre cette thèse concluent toutes les raisons apportées plus haut<sup>4</sup>.

[Contre elle] j'argumente à nouveau de la manière suivante. [L'agent naturel] qui possède dans sa vertu active le pouvoir d'engendrer le

---

<sup>2</sup> Des nos 3 à 9, Duns Scot polémique contre Albert le Grand et Richard de Middleton. L'un et l'autre prétendent que la chose corruptible ne contient qu'une réalité positive, le premier tenant que celle-ci est la seule forme, le second, qu'elle est la seule matière. Ces deux positions n'étant différentes que selon l'énoncé, et non selon la chose, il suffit à Duns Scot de montrer que la forme ne peut être un degré intrinsèque de la matière.

<sup>3</sup> Est en puissance subjective ce qui est compris dans la potentialité du sujet dont il peut être éduit. Est en puissance objective ce qui est au pouvoir de l'agent qui le produit naturellement ou intelligemment. La statue, par exemple, est en puissance subjective dans le marbre, et en puissance objective dans l'intelligence de l'artiste. La matière de même est en puissance objective dans l'agent qui peut la composer, en tant que puissance subjective existant réellement, avec une forme; elle est puissance subjective d'elle-même en tant que composée avec une forme dans la chose produite, c'est pourquoi Duns Scot ajoute: le sujet étant [comme tel] *en puissance par rapport au terme*. En Dieu, la matière n'est qu'en puissance objective, n'étant que pensée, c'est-à-dire, dans ce cas, possible. La puissance objective est donc, plutôt que potentialité, *possibilité*. (cf. plus bas, note 20).

<sup>4</sup> Et développées contre Albert le Grand et Richard de Middleton.

feu tout entier peut [en effet] l'engendrer tout entier, du fait qu'il ne suppose pas [à cette génération] quelque [principe] étant (ens) par soi en puissance subjective. Donc semblablement ni le feu ni aucune chose engendrée ou à engendrer ne serait réellement composée de divers êtres, mais il serait une chose simple. Selon cette thèse [non seulement la matière en tant que distincte de la forme, mais] aussi le changement substantiel ne peuvent être sauvegardés, parce que rien ne peut être autre dans le changement substantiel. Ce qui est maintenant autrement qu'auparavant, il faut en effet qu'il demeure et soit; or, selon la thèse [que je réfute], la matière n'est que dans le terme de la génération, ainsi qu'il apparaît<sup>5</sup>. De même, il est manifeste que cette thèse nie la composition des choses, car lorsque la blancheur passe de la puissance objective à l'acte, ce n'est pas cette réduction à l'acte qui produit dans la blancheur une réelle composition. De même, lorsque du feu en puissance [objective] est produit le feu en acte, il n'y aura là aucune composition. Et par conséquent, admettant la matière seulement en puissance objective, et non en puissance subjective [la thèse que je réfute] nie entièrement la notion que se fait le Philosophe de la matière<sup>6</sup>.

[11] Je dis donc que la matière est par soi un principe de la nature, comme dit le Philosophe dans les *Physiques*, I (7, 191 a 12) et II (1, 193 a 28); qu'elle est par soi une cause, comme il le dit dans les *Physiques*, II (3, 194 b 24, 195 a 17) et dans les *Métaphysiques*, A (3, 983 a 29); qu'elle est partie du composé, *Métaphysiques*, Z (3, 1029 a 5; 10, 1035 a 3; 11, 1037 a 2); qu'elle est par soi fondement, *Métaphysiques*, A (3, 983 a 30); qu'elle est par soi sujet des changements substantiels, *Physiques*, V (1, 225 a 20–26); qu'elle est par soi cause du composé, *Physiques*, II (3, 195 a 15–21); qu'elle est terme de la création. De tout cela il suit que la matière est quelque chose, non en puissance objective seulement, ainsi que le prouvent les raisons apportées plus haut, mais il importe aussi qu'elle soit, en puissance subjective, existant en acte, c'est-à-dire qu'elle soit un acte (je ne me soucie pas de ce qu'on pourra dire), selon qu'est dit être en acte ou être un acte, ce qui est

<sup>5</sup> Donc, la matière doit être selon Duns Scot principe de la génération, et non seulement terme de la génération. En ce sens, elle doit être en puissance subjective, c'est-à-dire distincte de la forme. Si elle n'était qu'en puissance objective, elle serait seulement terme de la génération et ne pourrait garantir ni le changement ni la permanence de ce qui devient.

<sup>6</sup> Sur ces points, Duns Scot est d'accord avec les aristotéliens thomistes.

hors de sa cause. Comme en effet la matière est principe et cause de ce qui est, il faut nécessairement qu'elle soit quelque être, car, comme le princié et le causé dépendent de leur principe et de leur cause, si celui-ci n'était rien ou s'il était non-être, ce qui est dépendrait de rien ou du non-être, ce qui est impossible<sup>7</sup>.

En outre, elle demeure la même sous des termes opposés et sous des puissances diverses selon le nombre, lesquelles se corrompent en elle. De plus, elle est terme de la création, cela est manifeste. C'est pourquoi elle est une réalité distincte de la forme du fait des mêmes causes, et un «quelque chose» (quid) positif, car réceptive de la forme. Cependant elle est dite être en puissance. Car moins une chose a d'actualité, plus elle est en puissance, et puisque la matière reçoit toutes les formes substantielles et accidentelles, elle est au maximum puissance à leur égard, et elle se définit ainsi par son être (esse) en puissance, ce qui est conforme à Aristote. En effet, elle n'a pas d'acte déterminant ni divisant ni reçu ni informant et qui lui donne tel être (esse) spécifique<sup>8</sup>. Elle n'en est pas pour autant réceptive par [mode de] suppôt de cet acte [qu'elle est], et elle est cause du composé. [Bref], elle ne peut être rien, car le néant ne peut rien recevoir<sup>9</sup>.

[12] Mais là contre, on objecte que précisément la matière n'a pas un tel être (esse) en acte. Le Philosophe en effet argumente dans le *De generatione et corruptione*, I (1,2) contre ceux qui tenaient le sujet de la génération, c'est-à-dire la matière, pour quelque corps en acte, car dans ces conditions, selon le Philosophe, la génération ne serait

---

<sup>7</sup> La matière, terme de la création, c'est-à-dire créée en et pour soi, est hors de sa cause, c'est-à-dire *ex-siste*. Elle est en soi acte d'exister (acte entitatif), mais n'est pas encore devenue telle chose par réception d'une forme substantielle (acte formel). Etre, c'est donc pour Duns Scot exister, ou du moins pouvoir exister en soi à l'état séparé comme une forme. La matière, si elle n'est pas une forme, est du moins comme une forme pour Duns Scot.

<sup>8</sup> La matière est un acte entitatif, elle est en acte d'être, mais non un acte dans une forme substantielle. En ce sens, pour Duns Scot, l'acte ne sépare pas, du moins l'acte entitatif. Cf. ARISTOTE, *Métaphysiques*, Z, 13, 1039 a 7: l'acte sépare.

<sup>9</sup> Duns Scot réifie une antériorité métaphysique (in instanti naturae), ce qui lui permet de concevoir la possibilité de l'exister pour soi de la matière. Cf. la critique de cette position du point de vue aristotélicien dans JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, a 1-4 (Marietti, Turin, 1948). C'est ici un premier exemple de la tendance platonisante de Duns Scot à identifier la forme pensée distinctement et la chose existant séparément (cf. note 35).

autre que l'altération, puisque tout ce qui advient à un être en acte, est un accident. Or il en va de même ici, si la matière est par soi quelque entité en acte, c'est-à-dire actuellement distinguée de la forme, et si elle est dite en puissance seulement en tant que capable de recevoir l'acte de la forme qui la complète. Ce qui adviendrait donc à la matière constituerait avec elle un être par accident, et tout changement substantiel serait supprimé par là même.

De plus, ce qui est en puissance dans tous les genres [d'être] autres que la substance ne fait pas partie en acte de ce genre. Cela est évident dans tous les genres de l'accident, ce qui peut recevoir la couleur par exemple, n'étant en rien dans le genre de la couleur. C'est pourquoi, dans le genre de la substance, ce qui peut recevoir ce genre [c'est-à-dire telle forme substantielle], ne ferait partie en rien du genre de la substance. [Or cette conséquence ne vaut pas.] C'est pourquoi ce qui peut recevoir la forme substantielle n'est pas réellement distinct de la forme substantielle, car ce réceptacle n'est pas posé dans un genre ni ne se réduit à un genre autre que celui de la substance. Donc la matière n'est pas distincte réellement de la forme.

De plus, de deux êtres en acte, ne peut être produit un être un par soi. C'est pourquoi de la matière, qui est en acte selon la thèse proposée, ne saurait être produit un être un par soi avec la forme, ni résulter un composé qui soit un par soi<sup>10</sup>.

[13] Je réponds comme tout à l'heure que la matière dit une entité positive hors de l'intellect et hors de sa cause, entité selon laquelle elle est capable (capax) [de recevoir] les formes substantielles qui sont des actes absolument<sup>11</sup>. Par conséquent, il importe que la chose engendable et corruptible soit ou simple sous tous les rapports comme la forme, ou composée de quelque chose et de rien, ou composée de quelque chose et de quelque chose. La première affirmation est absurde, à savoir que l'engendable est simple, et contre elle valent les raisons apportées plus haut. La seconde affirmation est aussi impossible, à savoir qu'une chose est composée de quelque chose et de rien. Il en suit la nécessité de la seule troisième affirmation, à savoir qu'une chose est composée de quelque chose et de quelque

---

<sup>10</sup> Deux êtres en acte ne seront jamais un en acte (ARISTOTE, *Métaphysiques*, Z, 13, 1039 a 4-5).

<sup>11</sup> La matière est donc un acte relatif et incomplet.

chose, comme de la matière et de la forme. Il n'y a pas d'inconvénient en effet à ce que dans un composé il y ait une chose et une autre, pas plus qu'il n'y en a à ce qu'il existe quelque composé.

Et dans ces conditions je réponds à la troisième objection ceci: de même qu'il ne répugne pas que ce qui est composé soit uni par soi, de même cela ne répugne pas pour ce qui est composé d'entités actuelles, réellement distinctes.

Pourtant on dira [alors] que du blanc et du bois aussi peut être produit un être un par soi, qui serait un composé.

Je réponds que dans l'être en général (ens commune), l'unité est soit identique à l'être, soit une passion immédiate de l'être. Ainsi elle ne peut être démontrée de l'être. Si elle l'était, elle le serait en effet à partir de la définition de l'être ou de l'un. Or être et un sont des transcendants et ils n'ont pas de définition, et par conséquent l'unité en général, c'est-à-dire la passion immédiate de l'être qui est d'être (esse) un, ne peut être démontrée de l'être (ens). Si au contraire l'un est une passion médiate de l'être (ens), ce par quoi il inhère à l'être [et par quoi il peut être démontré de l'être], ne nous est pas connu. J'en dis autant dans tous les cas spéciaux: si l'unité d'un être (ens) spécial est une passion immédiate de cet être, elle inhère immédiatement à lui; si elle inhère par la nature d'un autre être, cet autre ne nous est pas connu.

Quand on demande pourquoi tel composé est un par soi, il n'y a là pas d'autre cause à chercher que le fait que ce composé a telle forme, par laquelle il est un être par soi, donc un être un par soi. C'est pourquoi de même que l'être (ens) par soi peut être simple ou composé, de même il ne répugne pas par soi à la passion de l'être, c'est-à-dire à son unité, d'être simple ou composée<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Le raisonnement est subtil. L'unité substantielle d'une chose composée n'est pas chez Duns Scot comme dans l'aristotélisme le fait de la relation transcendantale de la matière à la forme (ARISTOTE, *Physiques*, II, 2, 194 b 8); JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 17 a 2, p. 578 b), mais le corollaire du caractère transcendantale un de ce qui est en tant qu'il est. Tout ce qui est étant un, il n'y a pas d'autre raison d'unité pour quelque être que ce soit, que ce que cet être est par lui-même, et comme un être est ce qu'il est par sa forme (qu'il soit cette forme même, ou qu'il en reçoive sa spécification substantielle ou accidentelle), il n'y a pas d'autre raison d'unité pour lui que sa forme même. Ce qui recouvre la thèse de l'être comme forme, et supprime la composition des choses en tant qu'unité de deux composantes hétérogènes,

[14] Mais on dira: l'argument précédent donne bien la raison de l'unité du point de vue du tout, le tout évidemment étant un par soi parce qu'il a telle forme [substantielle], et un autre tout étant un par accident parce qu'il a telle forme [accidentelle]. Mais je demande, à propos des parties du composé: d'où certaines ont-elles le pouvoir de donner un être (esse) un par soi, et certaines autres non?

Je réponds ceci: dans les *Métaphysiques*, livre H, chap. 6, le Philosophe demande pourquoi quelque chose est un, et il dit que le simple est un, parce qu'il est immédiatement ce qu'il est<sup>13</sup>. Mais dans les composés, il faut donner quelque raison [de leur unité], et le Philosophe ne sait en donner d'autre sinon que ceci est acte et cela puissance, parce que cela est une puissance essentiellement réceptive selon tout son genre, et ceci est un acte essentiellement perfectionnant autre chose, et c'est pourquoi de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de la matière et de la forme, est produit un être par soi<sup>14</sup>. Il n'en va pas de même du sujet et de l'accident, car tant la matière que la forme sont des causes intrinsèques du composé et font donc un composé un par soi. Au contraire, la blancheur et l'homme ne sont pas l'une et l'autre des causes intrinsèques, car l'homme au dernier degré d'actualité peut être sans blancheur; il n'est donc pas par soi en puissance à l'égard de la blancheur, et l'un et l'autre font un composé un par accident. Certaines choses de même ne sont une que par agrégation,

---

matière et forme, l'unité des choses résultant désormais de la superposition de plusieurs actes incomplets (matière, formes successives), distincts formellement dans la chose même et complétés par une forme supérieure. Cf. le texte de DUNS SCOT, *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences (La forme de corporéité)*, dist. 11, q. 3, n° 46. – L'explication donnée ici par Duns Scot revient à rejeter totalement la distinction aristotélicienne entre l'ordre prédicamental et l'ordre transcendantal; elle ouvre toute grande la porte à la dialectique des formes, sous son mode platonicien ou hégélien, et à son corollaire, le «dépassement» du principe de non-contradiction (lequel en réalité, explicitement chez Platon, implicitement chez Hegel, met en œuvre la seule incompatibilité des *contraires*, en aucun cas celle des *contradictaires* proprement dits).

<sup>13</sup> ARISTOTE, *Métaph.*, H, 6, 1045 b5: «c'est immédiatement que ce qui [est simple, c'est-à-dire n'a pas de matière] est un, de même que c'est [immédiatement] que sont un être la substance, la qualité, la quantité». Le «immédiatement» exprime l'absence de différence déterminant l'être en un des genres premiers, c'est-à-dire l'immanence de l'être (et de l'un) dans tout ce qui est, ce qui a été appelé par une métaphore facile à comprendre le caractère transcendantal de l'être (et de l'un).

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Métaphysiques*, H, 6, 1045 a 29; 1045 b 20.

aussi peut-il y avoir une unité par mode d'agrégat<sup>15</sup>. D'autres aussi sont une d'une unité d'ordre, en tant qu'ordonnées à un [principe].

[15] Et s'il s'élève une contestation, reprenant l'argument rapporté plus haut, que d'un acte et d'un acte ne peut être produit un être un par soi, pas plus que d'un être (esse) et d'un être (esse), je réponds ceci: si l'on prend *être en acte* (esse actu) en tant que distinct de la puissance selon que l'acte et la puissance divisent tout l'être, ainsi je dis que la matière peut être dite en acte. Et bien qu'elle ne soit pas dite acte en tant que l'acte [qu'elle reçoit] la distingue et la dénomme, elle peut être cependant dite acte, selon le sens qu'Aristote donne au mot *acte* dans les *Métaphysiques*, E et H. Si au contraire l'acte est distingué de ce qui reçoit l'acte, ainsi la matière n'est pas acte, car elle est le premier réceptable de l'acte. Un tel réceptable doit être dénué de tout acte, parce que tout l'acte [qu'il reçoit] le distingue, afin qu'il puisse être ainsi une partie de tout être. Quand donc on dit que de deux êtres ne peut être produit un être un par soi, je dis que cela est faux, puisque l'un est en puissance à l'égard de l'autre. Il faut dire la même chose de l'*esse* et de l'*esse*<sup>16</sup>.

Au premier argument selon lequel la génération serait une altération, comme Aristote l'a prouvé contre les Anciens, je réplique qu'en effet les Anciens tenaient le corps doué de forme substantielle pour la matière et le sujet de la génération, ainsi qu'il apparaît dans le *De generatione et corruptione*. Ainsi les uns posaient [comme matière] la terre [les autres, l'eau, l'air], etc. Et il s'ensuivait [bel et bien] qu'ils faisaient de toute génération une altération. Mais dans mon propos, je ne tiens pas que la matière soit actuée et distinguée [par soi] par quelque forme substantielle.

Au deuxième argument touchant le sujet réceptif dans le genre de la substance et de l'accident, je dis que, si la blancheur était supposée composée de parties essentielles, selon ce que le Philosophe semble admettre [quand il pose] des principes analogues dans tous les genres, dans les *Métaphysiques*, A, 4, il faudrait conclure à l'opinion opposée. Sinon, je pose que dans les accidents, le réceptacle de quelque accident n'est pas du même genre que l'accident reçu, ni par soi ni par

---

<sup>15</sup> Selon l'exemple classique du tas. Cf. la hiérarchie des types d'unités et de distinctions dans le *Commentaire sur le 1<sup>er</sup> livre des Sentences*, dist. 2, q. 4, a. 5.

<sup>16</sup> Duns Scot tirera la conclusion qu'il y a dans le tout composé autant d'existences partielles que de parties formellement distinctes. Cf. texte cité dans l'Introduction, note 4.

réduction; et dans ces conditions également suit la vérité de l'opinion opposée. Car ce qui est en puissance et capable de recevoir un accident est actuel dans un genre antérieur; ainsi par exemple ce qui peut recevoir le genre de la couleur, et d'une manière générale le genre de la qualité, est quelque chose d'actuel dans un genre antérieur, à savoir dans le genre de la quantité, ce qui est le cas de la surface par rapport aux couleurs. Or ce qui est en puissance et réceptif dans le genre premier ne peut être de quelque autre genre antérieur. Il faut donc qu'il soit du même genre, c'est-à-dire du genre de la substance<sup>17</sup>.

[16] Il suit de tout ce qui précède qu'il faut voir en deuxième lieu comment la matière se distingue réellement de la forme<sup>18</sup>. Ici je dis que matière et forme ont des notions (rationes) absolument autres et sont principiellement diverses (primo diversa). Ce que je prouve de la manière suivante: l'acte et la puissance, qui sont des principes de ce qui est, sont principiellement divers, or matière et forme sont tels, donc... Si en effet la forme avait la même notion (ratio) que la matière, il ne lui appartiendrait pas de donner l'être (esse), et si la matière avait la même notion que la forme, il ne lui appartiendrait pas de recevoir l'être (esse). Si quelque chose de la forme était inclus dans la matière, la forme quant à cet aspect ne serait pas apte à être reçue, mais plutôt à recevoir. Ainsi elle ne serait pas le premier reçu, mais quelque chose d'elle-même serait non reçu, mais réceptif. De même, si quelque chose de la matière était inclus dans la forme, la matière même ne serait pas premièrement (primo) réceptive, mais reçue, quant à quelque chose d'elle-même. Ainsi donc matière et forme ont des notions (rationes) absolument autres et sont entre elles principiellement diverses.

Comment donc, du fait que matière et forme sont deux principes

---

<sup>17</sup> Contrairement à l'objection à laquelle répond Duns Scot, le fait que la matière se réduise au genre de la substance ne signifie pas que la matière ne se distingue pas de la forme. La matière est substance (ARISTOTE, *Métaphysiques*, H, 1, 1042 a 26, 32), ou plutôt étant connue par analogie avec la forme (*Physiques*, I, 7, 191 a 7), elle n'est pas substance (*Métaphysiques*, Z, 3, 1029 a 20), mais relative à la substance (cf. *Physiques*, II, 2, 194 b 8). Duns Scot semble jusqu'ici fidèle à Aristote.

<sup>18</sup> Après avoir montré que la matière, puissance subjective, est une entité positive existant par soi, qui, étant en acte, compose cependant avec la forme un être un par soi, ayant rapproché autant qu'il est possible la matière de la forme en la douant d'un acte entitatif, Duns Scot doit maintenant examiner comment la matière en tant que matière est distincte de la forme.



distincts et principalement divers, peuvent-elles constituer une chose une absolument? Je dis que plus deux choses sont distinctes et formellement diverses, plus elles sont disposées à constituer un être un par soi, car dans cette constitution n'est pas requise une similitude selon la nature, mais une proportion convenable, qui peut exister entre deux êtres principalement divers.

Je dis donc qu'il me paraît contradictoire [de dire à la fois] que la matière est terme de la création et partie du composé, et qu'elle n'a pas quelque être (esse), alors qu'elle est cependant une certaine essence (essentia). Qu'une essence soit hors de ses causes et qu'elle n'ait pas un être (esse), par lequel elle est essence, me paraît contradictoire<sup>19</sup>.

[17] D'autres objectent contre ce qui est dit ici, en s'appuyant sur le Commentateur. Le Commentateur dit que l'engendrant ne fait rien d'autre que d'extraire ce qui est en puissance [dans la matière pour le porter] à l'acte. D'où suit qu'il ne produit pas une multiplicité, mais la perfection [de ce qui est en puissance seulement]. Mais si l'engendrant produisait quelque actualité qui n'était pas auparavant dans la matière, il produirait alors une multiplicité, ce qui est contraire à la pensée du Commentateur. Il faut donc que, de même qu'il y avait une unité en puissance [dans la matière], de même il y ait seulement une unité en acte [dans le produit actuel]; ainsi il n'y aura pas deux entités absolues dans l'engendré.

Je réponds que dans les générations et les corruptions en général concourent la puissance objective et la puissance subjective. De la puissance objective l'agent fait passer à l'acte ce qui est en puissance objective, par exemple le terme entier de la génération, lequel inclut

---

<sup>19</sup> Duns Scot semble procéder ici par un «coup de force» plutôt que par une démarche démonstrative. En fait, l'apparent embarras de l'argumentation provient de ce qu'elle tend à sauvegarder la relation transcendantale de la matière à la forme (cf. note précédente 12), ce que Duns Scot appelle ici la proportion convenable, tout en maintenant une distinction réelle de la matière et de la forme, fondée elle-même sur une simple distinction de leurs notions (rationes). Pour Duns Scot, contrairement à l'aristotélisme, la distinction de raison est une distinction réelle possible, elle fonde la séparation réelle de la matière d'avec la forme *de potentia absoluta* (cf. q. 2 de cette même distinction) et la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence (cf. le texte de DUNS SCOT, *Comm. sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences (La forme de corporéité, dist. 11, q. 3, n° 46)*. – La question 2, n° 6, et note 44, explicitent bien le point de vue de Duns Scot.

forme et matière en tant qu'il est en puissance objective, de même que, produit en acte, il inclut [réellement] forme et matière. De cette manière, l'agent ne produit pas une multiplicité, mais seulement la perfection [de ce qui est en puissance objective]. Par exemple [si] le feu entier a été produit en acte, [c'est qu'] il était dans son entier en puissance, et cette première extraction est l'extraction de ce qui était en puissance objective. La seconde extraction se produit selon que de la puissance de la matière préexistante, qui est, au terme de la génération, partie du composé, l'agent éduit la forme qui est l'autre partie du composé, et qui n'était auparavant ni en acte ni dans une chose extérieure, telle la matière. Ainsi l'agent ou l'engendrant produit une multiplicité, je parle d'une multiplicité en acte. Si donc l'engendrant produit la perfection en tant que [son action] touche le terme entier de la génération, lequel était en puissance objective, il produit au contraire une certaine multiplicité actuelle en tant que de la puissance subjective il extrait une forme<sup>20</sup>.

#### Objections diverses et réponses de Duns Scot<sup>21</sup>

[1] Le Philosophe dit dans les *Métaphysiques*, Z, 3 (1029 a 24—25), que la matière n'est ni une quiddité (quid), ni une qualité (quale), [ni une quantité], ni aucun des autres prédicaments. Donc elle n'est contenue dans aucun des prédicaments qui divisent et distinguent

---

<sup>20</sup> Donc, la matière est distincte réellement de la forme. – L'argumentation de Duns Scot est très révélatrice de son formalisme, c'est-à-dire de ce qu'il conçoit univoquement l'être, en particulier la matière, comme une forme. L'actualisation de la puissance objective produit la perfection de celle-ci, et non une multiplicité, puisqu'il n'y a pas dans ce cas de matière préexistante. L'actualisation de la puissance subjective produit une multiplicité, car elle produit une entité nouvelle, qui, selon Scot, n'était auparavant ni en acte ni dans la matière. La matière, qui en aristotélisme est puissance de la forme, ne peut plus l'être pour Scot, bien qu'elle demeure puissance de recevoir la forme; la matière étant en acte par soi, la forme lui survient par mode de superposition, d'où la difficulté, sans cesse évoquée, de l'unité par soi de la matière et de la forme. C'est déjà ici la doctrine de la pluralité des formes. – La position d'Averroës, le Commentateur, est purement aristotélienne et contredit totalement celle de Duns Scot: l'actualisation détruit la puissance objective (la possibilité), et parfait la puissance subjective (la potentialité). Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, a. 4, p. 77 a 21; q. 7, a. 4, p. 132 b 6.

<sup>21</sup> Objections et réponses ont été regroupées pour faciliter la lecture.

l'être (ens). Donc elle n'est pas distincte de la forme [c'est-à-dire de la substance], la forme substantielle en effet est substance.

[18] A cela je dis d'abord que cet argument n'est pas à propos, car Aristote ne l'introduit pas dans une intention [de vérité], mais pour argumenter contre la position adverse en soutenant l'opinion des Anciens [pour qui la substance était la matière]. Cela apparaît dans le développement du texte, car, après avoir dit que la matière n'était ni une quiddité, ni une qualité, etc., il ajoute à *considérer la question sous cet aspect, il résulte que la substance est la matière, mais cela est impossible*. Or, ce n'est pas l'habitude d'Aristote d'ajouter *cela est impossible* à sa prise de position! Admettons cependant que l'argumentation d'Aristote soit véritable. Prise par mode d'autorité, elle résout l'objection, car elle pose les prédicaments qui déterminent et distinguent l'être (ens). Or la distinction ou la détermination est le fait d'un acte actuant et distinguant, lequel est la forme, et la matière n'est rien de tel<sup>22</sup>.

[18] Mais on dira de plus que la matière est dite dénomminativement de tous [ses sujets], c'est pourquoi dans les *Métaphysiques*, Z, 7 (1033 a 5—6), le Philosophe dit que la statue est non pas bois, mais de bois. Donc [la matière] n'est dite d'aucun sujet essentiellement. Donc si [de plus] elle n'est rien de ce qui est [par soi], elle n'est rien. — Je dis que, puisque la matière est dite dénomminativement de quelque chose, il apparaît qu'elle n'est pas rien, mais quelque chose, car *rien* ne dénomme pas *quelque chose*<sup>23</sup>.

Je puis donc répondre en disant ceci: les déterminations qui sont dites dénomminativement d'un sujet (*denominativa*) sont celles qui diffèrent par dérivation à partir d'un autre (*casus ab*) [et peuvent donc «tomber» dans le sujet dont elles sont dites (*casus ad*)].

Cela est manifeste dans les prédicaments. Or cette «chute» peut

---

<sup>22</sup> L'interprétation de ce passage d'Aristote par Duns Scot est pour le moins contestable, Aristote disant d'une part que le sujet comme la substance est ce dont tout le reste est dit (1028 b 36), d'autre part que la matière est sujet (1029 a 20—26), qu'il s'ensuivrait donc une impossibilité, à savoir que la matière est substance (1029 a 26—27). — De plus, l'objection, dans l'état actuel du texte, est difficilement compréhensible.

<sup>23</sup> Etant dite dénomminativement de son sujet, la matière est comme un accident, lequel donne à son sujet son nom, mais non sa quiddité (ARISTOTE, *Catégories*, 5, 2 a 29—31, 3 a 15—17). Elle n'est donc pas un prédicat quidditatif, mais accidentel, et comme telle elle est proche du néant (ARISTOTE, *Métaphysiques*, E, 2, 1026 b 21). Telle est l'objection à laquelle répond Duns Scot.

être soit celle de l'accident dans son sujet, soit celle de la forme dans le suppôt de même nature. C'est pourquoi il y a double prédication dénomminative. La première est celle de l'accident dénommant le sujet, l'autre celle de la forme [dénommant son suppôt], la forme étant prise ici non abstraitement (*in abstracto*), non pas [donc] selon sa notion de quiddité absolue, mais quasiment concrètement (*in concreto*), par dérivation [à partir de sa notion de quiddité absolue, et dénommant ainsi] le suppôt qui réalise sa nature propre. Ainsi nous disons: «l'homme est animé», non pas «l'homme est âme». De cette manière tous les prédicats supérieurs sont dits de leurs inférieurs: «Socrate est homme», «l'homme est animal» et non pas: «l'homme est animalité» ni «Socrate est humanité». Et de même, je dis à propos de l'argument que la matière est informée, non cependant que la matière est forme<sup>24</sup>.

[2] En outre, le Philosophe dit dans les *Physiques*, V, 1 (225 a 20—32), que «ce qui est mû est», mais que «ce qui est engendré n'est pas», voulant ainsi montrer la différence entre le mouvement et la génération. Il faut donc dans ces deux propositions comprendre *être* (*esse*) selon le même sens, dans la deuxième proposition, négativement, dans la première, affirmativement [il est vrai]. Mais l'être (*esse*), qui est affirmé de ce qui est mû, est un être (*esse*) en puissance, car «le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est puissance» (*Physiques*, III, 1, 201 a 10). Donc, l'être (*esse*), qui est nié de ce qui est engendré, est un être (*esse*) en puissance. Aussi bien la matière, qui est le sujet de la génération, n'est pas un être (*ens*) en puissance – [il s'agit bien du sujet de la génération], l'argument ne procédant pas du terme de la génération, mais de son sujet, car il n'est pas vrai de dire du terme du mouvement qu'il est [tant qu'il est en mouvement], pas plus du terme de la génération tant qu'il est engendré (*in generari*). Comme donc la matière n'est pas un être (*ens*) en acte, ni un être en puissance, elle n'est rien.

<sup>24</sup> Duns Scot met ici en œuvre la doctrine scolastique aristotélicienne des *modi significandi*, mais inverse les rapports entre le mode abstrait et le mode concret, puisque le concret dérive de l'abstrait, contrairement à ARISTOTE, *Catégories*, 1, 1 a 12–15. Cette conception commande une théorie de la prédication essentielle qui n'exprime plus l'identité du prédicat et du sujet, mais la participation du sujet à la forme qui contribue à constituer sa quiddité, le concret attribué au sujet étant dérivé de cette forme. Le corollaire métaphysique de cette conception est la doctrine de la pluralité des formes, distinctes *a parte rei*.

[19] A cet argument, je dis que, bien que l'entité actuelle du mobile ne soit pas de recevoir le mouvement, mais plutôt d'être un être (ens) en puissance, un acte est cependant requis pour que le mobile soit mû. C'est ainsi que le Philosophe s'exprime en disant que «ce qui est mû est», non pas [il est vrai] que ce soit là la condition par soi du mobile, car [c'est la condition] par accident de celui-ci, requise cependant nécessairement par le mouvement. Par soi la condition du mobile est d'être en puissance. Une détermination peut fort bien en effet convenir à un sujet par accident, et cependant nécessairement par accident, dans la mesure où cette détermination ne fait pas partie de la notion formelle de son sujet (in ratione formae illius), tout en étant requise nécessairement par lui, parce que sans elle il n'existerait pas. Ainsi [par exemple], la privation est principe par accident de la nature.

Pour prouver par conséquent que la génération n'est pas le mouvement, il suffit à Aristote que le sujet de la génération ne soit pas nécessairement un être en acte, mais un être en puissance. Le sujet du mouvement au contraire, c'est-à-dire ce qui est mû, requiert nécessairement, quoique par accident, ainsi qu'il a été dit, d'être un être (ens) en acte.

[2] En outre, selon les *Physiques*, I, 7, 191 a 7, la matière n'est connaissable que par analogie à la forme. Mais si elle était par soi un être sans l'entité d'une forme, si en d'autres termes elle était distincte de la forme, elle serait intelligible par soi. Donc [elle n'est pas distincte de la forme, étant connue par analogie à celle-ci].

[19] A cet argument, je dis que le Philosophe, jusqu'au livre 5 des *Physiques*, parle sans distinction et d'une manière universelle du mouvement et que par conséquent sa conception de la matière vaut aussi bien pour le sujet du changement que pour le sujet du mouvement. Il parle en effet dans ce passage de la matière en tant qu'elle est sujet non seulement de la génération, mais aussi de l'altération; et dans la mesure où il dit ordre au changement, le sujet du mouvement ou du changement n'est pas connaissable par soi, mais par rapport à un autre. Mais il ne suit pas de là qu'il ne puisse pas être connu par soi et quant à soi d'une autre manière: ainsi le feu [par exemple], quand il se meut localement, ne peut être connu si ce n'est par rapport au lieu; mais il peut cependant être connu d'une manière autre et plus parfaite que par rapport au lieu. Or telle est l'intention du Philosophe dans ce passage: quoique la matière ou le sujet soit connu et

connaissable en soi et par soi, elle est cependant connaissable par rapport à la forme<sup>25</sup>.

[20] Je dis donc que la matière selon soi et dans son essence est connaissable, mais non par nous. La première conclusion est évidente, car toute entité absolue en soi est connaissable. Or la matière est telle. Donc. Elle a en effet une idée en Dieu, [ce qui signifie que Dieu la connaît en soi], soit comme objet [de la pensée divine], soit selon qu'elle est pensée comme une essence [créable par Dieu], selon une autre opinion<sup>26</sup>. La deuxième conclusion est évidente, car la forme est plus connaissable pour nous que la matière, et la forme elle-même n'est connue qu'à partir de (ex) ses opérations; donc la matière elle aussi [n'est connaissable pour nous qu'à partir de la forme]. Plus en effet une chose est éloignée des sens, moins elle est connaissable pour nous. Nous ne connaissons donc la matière, dit le Commentateur, que par (per) le changement. Nous voyons [de par l'expérience sensible] une forme nouvelle après l'autre, parce que nous voyons [à chaque coup] une nouvelle opération qui nous permet d'induire une nouvelle forme. Aussi bien le sujet du changement reste-t-il commun, c'est la matière. Il ne suit donc pas que celle-ci soit connaissable [unique-

---

<sup>25</sup> En fait, la position d'Aristote est que la matière comme telle n'est nullement connaissable en soi, puisqu'elle est puissance pure, mais uniquement dans sa relation transcendantale à la forme, c'est-à-dire selon l'analogie, laquelle implique manifestement un ordre à un premier (pros hen). Cf. *Métaphysiques*, Γ, 2, 1003 a 33; MURALT, Comment dire l'être? *Studia philosophica*, Bâle, 1963. Duns Scot en arrive nécessairement à supposer un autre type de connaissance, cf. note 27.

<sup>26</sup> La matière est pensée par Dieu distinctement en tant qu'elle est acte. Ce qui suppose qu'elle peut exister à part, étant créable pour elle-même. Curieux univers où la matière et les formes pourraient exister à part, *de potentia absoluta Dei*, alors qu'en fait n'existent que des individus concrets! Pour l'aristotélisme, la matière est *co-exemplata* par Dieu, c'est-à-dire pensée à l'intérieur de l'idée divine de l'individu, puis créée comme constituant indissociable de celui-ci (*concreata*). Si l'aristotélisme parle ainsi, c'est qu'il ne peut parler de Dieu que selon les modes de sa pensée humaine abstraitive, qui lui permet de concevoir que Dieu, pensant l'individu, co-intelligé la matière (SAINT THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 15, a. 3, ad 3; q. 7, a. 2, ad 3; JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, a. 2, p. 68 a; *Cursus theologicus*, tome 3, *In primam partem*, q. 15, disp. 21, a. 4, p. 573, Desclée, Tournai, 1934). Duns Scot suppose au contraire que les distinctions établies par la raison correspondent à des choses existant par soi, et donc sont objets par soi d'une connaissance, au moins divine.

ment] par analogie à la forme, et donc qu'elle ne soit pas connaissable d'une autre manière en soi et selon soi<sup>27</sup>.

[2] En outre, si la matière était quelque chose, elle serait un acte, parce qu'un être (ens) positif hors de l'âme est un acte. Pourtant elle n'est pas un acte, car l'acte distingue et divise. Or la matière ne distingue ni ne divise, car le fondement de la nature n'inclut rien de distinct, comme il est au premier livre des *Métaphysiques*<sup>28</sup>.

De plus, si la matière était un acte, le composé ne serait pas un par soi, car de deux êtres en acte ne peut être produit un être par soi. Pas davantage ne pourrait être produit un composé, car le composé n'est pas principe, mais princié. Or si la matière était un acte, elle serait soit l'acte qu'est la forme, soit un être composé en acte. Comme elle n'est ni ceci ni cela, elle n'est rien, c'est-à-dire elle n'est pas une entité distincte de la forme<sup>29</sup>.

[20] A ces arguments niant l'actualité de la matière, je réponds que si l'on entend la notion d'acte au sens d'acte informant [acte formel], la matière n'est pas un acte. Si au contraire on prend la notion d'acte au sens de tout ce qui est hors de sa cause [acte entitatif], ainsi la matière peut être dite être en acte ou acte. Pourtant, selon la manière commune de parler, être en acte est l'attribut et le propre de la forme. Quant au dernier argument opposé, il apparaît comment la matière est et n'est pas un être (ens) en acte.

[2] Contrairement [à mes objectants, je rappelle enfin avec] le Philosophe que la matière est ce à partir de quoi (ex quo) une chose est produite et qu'elle est dans le composé produit (*Métaphysiques* Δ, 2, 1013 a 24; *Physiques*, II, 3, 194 b 24). Le Philosophe ajoute «qu'elle est dans le composé» pour distinguer la matière du terme opposé [la privation], à partir de quoi la chose peut [également] être dite

---

<sup>27</sup> En soi, la matière est connaissable absolument; pour nous, elle l'est dans son rapport analogique à la forme. De toutes façons, en soi, la matière est un acte relatif, incomplet, complété par la forme. Pour tenir une telle position, Duns Scot suppose une théorie de l'intellection humaine, telle qu'en elle-même, naturellement, elle est capable de saisir intuitivement les entités distinguées par la raison, comme étant par soi en acte, telle cependant que la punition consécutive au péché originel la rend incapable de procéder selon un mode autre qu'abstractif (cf. le texte de DUNS SCOT, *Comm. sur le 1<sup>er</sup> livre des Sentences*, dist. 3, q. 3, n° 24). A l'ambiguïté de la doctrine de la matière répond l'incertitude de la doctrine de l'intelligence.

<sup>28</sup> Cf. note précédente 8.

<sup>29</sup> Duns Scot a répondu à cette objection plus haut aux n°s 12 et 13.

produite, mais qui cependant n'est pas dans le composé. Or la forme est le terme de la production, par ce qu'elle est, d'où il appert que [la matière] n'est pas la forme, car ce à partir de quoi est produit le composé précède la forme. Et puisque par les mots «et qu'elle est dans le composé» est exclue la privation, [la matière est] donc [distincte de la forme].

## Question II

Si par quelque puissance la matière peut être sans forme?

[1] Il semble que non. Plus deux entités sont une, moins elles sont séparables. Or la matière et la forme sont plus une que la passion propre et son sujet, et la passion propre ne peut être séparée de son sujet. Donc pas davantage la matière de la forme. La majeure est évidente. Je prouve la mineure, car la matière est unie essentiellement et par soi à la forme; au contraire, la passion propre n'est pas unie de cette manière à son sujet, puisqu'elle lui est unie selon le deuxième mode du *par soi* seulement<sup>30</sup>.

De même, à tout ce qui est par soi peut être produit un [être] inférieur. Je le prouve [en disant que] ce qui ne peut être par soi est inférieur à ce qui est par soi. Donc Dieu peut le produire. Mais rien ne peut être inférieur à la matière, car, puisque la matière est un être en puissance et presque rien (prope nihil), l'être qui lui serait inférieur serait le néant<sup>31</sup>.

De même, les privations sont opposées, comme les formes auxquelles elles sont opposées. Or les formes opposées ne sont jamais ensemble dans la matière, donc pas davantage les privations opposées.

---

<sup>30</sup> Il y a, selon ARISTOTE, *Post. Anal.*, I, 4, 73 a 34–73 b 24, quatre modes du par soi: premier mode, quand un prédicat fait partie de la quiddité du sujet dont il est dit (l'homme est animal); deuxième mode, quand le sujet fait partie de la quiddité de son prédicat, lequel est son accident ou sa passion propres (le doué-de-rire est dit de l'homme ou le coloré de la surface, selon le deuxième mode du par soi). Ce sont là deux modes d'être *dits* par soi, qui assurent pour Aristote la nécessité d'une proposition scientifique. Il y a encore deux modes du par soi, mode d'être et d'opération, qui peuvent être résumés par deux exemples: la substance est par soi, l'animal est mort par égorgement. Cf. SAINT THOMAS, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 10, n° 84 sq.; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 24, a. 4, p. 770 a 9 sq.

<sup>31</sup> L'expression «prope nihil» vient d'Aristote (cf. note 23) et de saint Augustin. Cf. *Confessions*, XII, 7, 7 et 8, 8, p. 334, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1954.



Pourtant les privations opposées ne sont pas ensemble [dans la matière] et ne peuvent l'être, car la forme opposée à l'une [des deux privations] est en acte dans la matière. Si donc la matière n'a aucune forme, les deux privations opposées sont en elle, ce qui est impossible, donc [la matière ne peut être séparée de la forme].

En faveur de la thèse cependant [je dis que], l'accident ne dépend pas moins de la substance que la matière de la forme. Or l'accident peut être sans sujet, donc également la matière sans la forme<sup>32</sup>.

[3] Je réponds à la question en maintenant que, selon ce qui a été dit dans la question précédente [n° 13], la chose matérielle est composée de deux [réalités], qui sont des parties de la chose composée; et puisque quelque chose de l'engendré préexiste toujours à l'engendré comme principe de corruption, je dis qu'il n'est pas contradictoire que la matière soit sans forme aucune, substantielle ou accidentelle. Ce que je prouve ainsi: un absolu distinct et antérieur à un autre absolu peut être sans celui-ci, il n'y a pas là de contradiction. Or la matière est un absolu distinct et antérieur à toute forme, substantielle ou accidentelle. Donc elle peut être sans un autre absolu, c'est-à-dire sans la forme substantielle ou accidentelle absolue. J'explique la majeure. Le terme *absolu* est utilisé pour que soit exclue la corrélation [de la matière et de la forme], car parler de corrélation pourrait faire naître une objection. [De même] le terme *antérieur* est employé pour exclure la simultanéité d'origine [de la matière et de la forme], laquelle inclut aussi la simultanéité des corrélatifs. La mineure a été prouvée plus haut [q. 1, n° 16].

Que la matière soit un absolu découle très clairement du fait qu'elle entre en composition réelle et absolue. Qu'elle soit antérieure à la forme, au moins selon la nature et l'origine, est évident, parce qu'elle est réceptacle de la forme et fondement de celle-ci; or le réceptacle et le fondement de la forme sont antérieurs à la forme<sup>33</sup>.

Cela est confirmé par Saint Augustin qui, dans ses *Confessions*,

---

<sup>32</sup> Matière et accident sont dans une relation analogue à la forme: ils lui doivent leur détermination (ARISTOTE, *Métaphysiques*,  $\Theta$ , 7, 1049 b 1-2). – L'argument de Duns Scot est proprement théologique. Il est emprunté à la doctrine du sacrement de l'Eucharistie, dans lequel la quantité subsiste séparément de son sujet, *de potentia absoluta Dei* (cf. par exemple Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 77, a. 1), par opposition à l'argument philosophique d'Aristote, *Métaphysiques*,  $\Lambda$ , 1, 1069 a 24.

<sup>33</sup> Cf. q. 1, n° 11. – Pour Duns Scot, la composition réelle, c'est-à-dire la distinction réelle, suppose l'actualité de la matière. Cf. note 44.

XII, 29, 40<sup>34</sup>, dit que la création termine selon l'origine d'abord à la matière, antérieurement à la forme, bien que selon saint Augustin, la matière aurait été premièrement créée avec la forme<sup>35</sup>.

De même, tout absolu que Dieu produit dans les créatures par l'intermédiaire de la cause seconde, il peut le produire sans cette cause seconde, laquelle n'est pas une partie de l'essence (*essentia*) du causé. Mais la forme est une cause seconde, qui n'est pas de l'essence de la matière, en tant qu'elle est matière, et par elle Dieu donne l'être (*esse*) à la matière. Donc Dieu peut produire la matière sans la forme. Que la forme ne soit pas de l'essence de la matière est évident, car, dans le cas contraire, l'essence de la matière changerait selon que surviendrait une forme autre.

[4] De même, ce que Dieu crée immédiatement, il le conserve immédiatement, ou peut [du moins] le conserver. Or la matière est le terme de la création, ainsi que d'autres aussi l'affirment, et ainsi elle est immédiatement créée par Dieu, comme je le prouverai encore. Donc [la matière peut être sans la forme]. En effet, de ce que la matière est un principe premier parmi les êtres, [il suit qu'] elle ne peut être

---

<sup>34</sup> P. 360–361.

<sup>35</sup> La matière est terme de la création. Même si elle n'a pas été de fait créée sans la forme, elle peut donc être sans la forme. – L'argumentation de Duns Scot invoque saint Augustin qui, dans ses *Confessions*, *loc. cit.*, montre que dans le composé, la matière est créée d'abord, puisqu'elle est principe réceptif de la forme. Il s'agit cependant pour saint Augustin d'une antériorité non selon le temps, mais selon la *nature* et l'*origine*, qui ne peut être décrite si elle n'est pensée comme une antériorité temporelle. Duns Scot interprète donc saint Augustin en réifiant une notion distincte en acte pour la pensée seulement: l'antériorité est attribuée à la matière en elle-même parce que la raison, distinguant la matière comme principe réceptif de la forme, la pense ainsi «avant» la forme. La doctrine que Duns Scot prête à saint Augustin est bien plutôt celle de Basile, Ambroise ou Chrysostome (cf. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, I, 15). – L'analogie de la relation entre matière et forme dans la chose avec la relation entre les formes superposées hiérarchiquement dans l'individu est évidente. De même que la matière de fait n'est pas créée ni n'existe sans la forme, de même les formes de fait font un dans l'individu. Mais, de part et d'autre, la distinction des formalités correspond à une séparation possible de réalités: de même que la matière, créée pour elle-même dans le composé, peut être sans la forme, et donc aurait pu être antérieure selon le temps à celle-ci *de potentia absoluta Dei*, de même les formes distinctes *a parte rei* pourraient être séparées, au point qu'à la limite, l'unité de l'individu se dissoudrait dans la multiplicité hiérarchique d'Idées platoniciennes. Cf. plus haut, note 9.

soumise à la causalité d'une créature. Semblablement, comme elle ne peut être produite sinon par création et comme aucune créature ne peut la créer, ce qui sera prouvé dans le *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, q. 1, il suit nécessairement que seul Dieu la crée. Mais une entité absolue, qui est par Dieu seul, peut être conservée par Dieu sans aucune autre entité absolue postérieure, parce que Dieu peut conserver une chose sans aucun [autre] absolu, lequel ne serait pas de l'essence de cette chose et serait postérieure à elle<sup>36</sup>.

De même, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille absolument et nécessairement une chose différente de lui. Donc s'il veut nécessairement que la forme soit, pour ce qu'il veut que la matière soit, sa volonté ne sera pas nécessaire purement et simplement (simpliciter), mais [nécessaire seulement] parce que la connexion de la matière à la forme est nécessaire. Or la connexion de la matière à la forme n'est pas nécessaire<sup>37</sup>. Je le prouve ainsi. Si la connexion de la matière à la forme est absolument nécessaire, comme l'objection le prétend, c'est donc que la matière exige pour elle-même de manière nécessaire quelque forme déterminante. Preuve de la conséquence: ce qui exige pour soi quelque détermination générique, exige pour soi quelque détermination spécifique contenue dans ce genre. Et tout ce qui exige pour soi quelque espèce, exige pour soi nécessairement d'être (esse) dans quelque individu unique de cette espèce. Ainsi tout ce qui est nécessairement homme, est nécessairement cet homme-ci, ou cet homme-là. Or la matière n'exige pas pour soi nécessairement telle forme ou telle autre, cela est manifeste. Donc elle n'exige pas non plus le genre total de la forme<sup>38</sup>.

Cette conclusion peut être confirmée. Tout ce qui est relatif de

---

<sup>36</sup> Ce qui ne signifie pas, ceci est capital, que la matière soit conservée par Dieu, et donc existe de fait séparément. Il faut dire pourtant qu'elle existe séparément dans le composé qu'elle constitue avec la forme: une seule chose se compose donc de plusieurs existences, ainsi qu'il apparaîtra encore. Cf. le texte de DUNS SCOT, *Comm. sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 11 q. 3, n° 46.

<sup>37</sup> Ce qui revient à interpréter la relation de la matière à la forme (ARISTOTE, *Physiques*, II, 2, 194 b 8) comme une relation prédicamentale, c'est-à-dire accidentelle.

<sup>38</sup> Le genre total de la matière est accidentellement relatif au genre total de la forme: comment de cette relation accidentelle peut naître une unité par soi? Cela est impossible, sinon en multipliant les intermédiaires, c'est-à-dire les formes elles-mêmes. Le premier exemple en sera dans le composé la *forme de corporéité* chez DUNS SCOT (cf. texte du *Comm. sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 11, q. 3), le *mode d'union* chez SUAREZ (*Disput. metaph.*, tome 1, Disp.

manière contingente à quelque chose comprise dans un genre absolu quelconque est relatif de manière contingente à ce genre [pris] absolument. Cela est évident. Or la matière est relative de manière contingente à toute forme, quelle qu'elle soit. Donc elle est relative de manière contingente au genre total de la forme. Je le prouve également. Si de nécessité absolue la matière exige pour soi le genre de la forme, nécessairement elle exige [aussi] une détermination [spécifique ou individuelle] unique comprise dans ce genre, car il est impossible qu'une détermination une essentiellement et singulière dépende essentiellement de plusieurs [espèces] du même genre. Si donc la matière exige pour soi nécessairement le genre total de la forme, cela provient du fait qu'elle exige pour soi quelque détermination une comprise dans ce genre, ce qui est faux<sup>39</sup>. Si elle est relative de manière contingente au genre total de la forme, elle peut donc être sans forme de par la vertu divine<sup>40</sup>.

[5] Et si l'on demande où serait cette matière sans forme? Je dis que, de même que l'ange, qui n'a pas de quantité, est dans un lieu de manière définitive et non circonscriptive, à supposer qu'il soit dans l'univers – s'il était hors de l'univers, là où il n'y a plus de lieu proprement dit, il ne pourrait être dans un lieu de manière définitive –, de même la matière, si elle était produite dans l'univers, serait quelque part de manière définitive. Si au contraire elle était produite hors de l'univers, elle ne serait nulle part localement, c'est-à-dire de manière définitive. Pourtant elle serait une certaine nature absolue<sup>41</sup>.

Demande-t-on si la matière a des parties? Je dis qu'elle a des par-

---

XIII, sect. 9, n° 13, p. 432, Edition de Paris, 1866), la *glande pinéale* dans le composé humain, l'*idée* dans la connaissance chez DESCARTES, puis, en désespoir de cause, Dieu lui-même de par sa substance chez SPINOZA, de par sa providence harmonieuse chez LEIBNIZ.

<sup>39</sup> Si l'on veut du moins avec Duns Scot sauvegarder l'actualité de la matière. – Il n'est pas nécessaire cependant de fonder la distinction réelle de la matière d'avec la forme sur l'actualité de la matière, c'est-à-dire sur le caractère accidentel de la relation de la matière à la forme. La matière, étant par soi pur indéterminé, ne dit pas ordre à une forme déterminée. Pouvant être séparée actuellement de telle forme, elle ne peut l'être de l'ensemble des formes, qu'elle désire toutes de par son appétit indéfini propre, c'est-à-dire de par son exigence d'être même (JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, a. 3, p. 73 b 9; q. 4, p. 78 sq.).

<sup>40</sup> Cf. l'argument théologique donné plus haut, n° 1.

<sup>41</sup> La spéculation de Duns Scot sur l'actualité de la matière l'emporte très loin: la matière, étant en soi un acte, pourrait exister hors de l'univers, alors

ties substantielles, mais qu'elle ne les a pas selon la quantité<sup>42</sup>. Si l'on objecte qu'elle est un être (ens) en puissance, donc que, si elle est conservée sans forme, l'exister (esse) lui sera un accident, je réponds que cela est faux. Car, de même que l'homme a une essence propre hors de la pensée, de même, il a une existence (esse) [dans les mêmes conditions]. [La matière] dès lors aura aussi un tel *esse* hors de la pensée, de même qu'elle a une essence. Si enfin on dit que la matière, existant ainsi sans forme, a au moins une relation à Dieu qui la conserve, donc qu'elle a quelque forme, je réponds, selon ce qui a été montré plus haut (*Commentaire sur le 2<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 1, q. 4 et 5), que cette relation est réellement identique à la matière, qu'elle n'est pas une forme surajoutée, toute essence [en tant que] créée n'étant rien d'autre que sa dépendance à l'égard de Dieu<sup>43</sup>.

[6] Je réponds aux arguments principaux cf. n° 1). Le premier argument procède de l'unité d'identité, selon laquelle certaines choses sont dites une, parce qu'elles sont réellement identiques. Il ne procède pas de l'unité d'union de deux termes en un troisième, qui fait par exemple de la matière et de la forme un troisième [être] un, à savoir le composé. Comprise selon le premier mode [d'unité], la majeure est vraie; comprise selon le deuxième mode, elle est fausse. Ou plutôt: si la majeure est comprise selon l'union d'identité de deux termes entre eux, la mineure est fausse; si au contraire la majeure est comprise selon l'union de deux termes en un troisième, elle est fausse. Car, de ce point de vue, des êtres dépendants au maximum [l'un de l'autre] ne peuvent être ordonnés à constituer une unité [dans un tiers], alors que des êtres dépendants au minimum [l'un de l'autre] peuvent être ordonnés à une unité qui serait l'union du tout<sup>44</sup>.

qu'elle est un des principes composants de la chose corruptible. Ce qui est dans la logique du système: la matière, devenant telle chose de par la forme qu'elle reçoit, est dans un lieu, à une place définie, de par cette forme. Existant par hypothèse sans forme, elle peut ne pas être dans un lieu. Cf. DUNS SCOT, *Comm. sur le 2<sup>e</sup> livre des Sentences*, dist. 2, q. 5; et E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 407 sq.

<sup>42</sup> Doctrine difficilement compréhensible, puisque les parties substantielles d'un tout sont par exemple la matière et la forme, lesquelles ne seraient cependant pas en l'occurrence séparables, n'étant pas selon la quantité.

<sup>43</sup> Cette relation, non surajoutée, mais identique à la chose même, est précisément un exemple de la relation transcendantale que Duns Scot nie dans le cas de la relation matière-forme.

<sup>44</sup> Le prédicat essentiel ou la passion propre sont identiques *in re* à leur sujet et dans leur sujet, sans cesser d'être distincts de par leur notion. En

Au deuxième argument, je réponds en concédant la majeure, car j'estime que être (esse) dans un autre est inférieur à être en soi, et qu'il est plus imparfait de dépendre que de ne pas dépendre. C'est pourquoi je dis que tout être (esse) d'un genre quelconque autre que le genre de la substance, appartenant par exemple au genre de l'accident, est plus imparfait que n'importe quelle partie de la substance, comme la matière. Et au passage des *Confessions*, toujours allégué<sup>45</sup>: «Vous étiez, et à côté de vous, rien, dont vous avez fait le ciel et la terre, deux créatures, l'une proche de vous, l'autre proche du néant, l'une qui n'a que vous au-dessus d'elle, l'autre qui, au-dessous d'elle, n'a rien», je réponds que saint Augustin parle de l'ordre des êtres dans le genre de la substance. Et de ce point de vue, l'ange est l'être (ens) le plus haut, la matière l'être le plus bas<sup>46</sup>.

Mais on dira: Rien de ce qui appartient à un autre genre ne peut être supérieur à un ange. Donc rien de ce qui appartient à un autre genre ne peut être inférieur à la matière. Je réponds que l'argument n'est pas convenable. Rien en effet de ce qui appartient à un autre genre n'est supérieur à l'ange, car aucun genre n'est supérieur au genre de la substance, mais d'autres genres sont inférieurs. Si cependant il peut y avoir dans le genre de la substance quelque chose d'inférieur, cela fait question.

Au troisième argument, je réponds qu'aucune privation ne s'oppose à une autre dans le même sujet, si l'une et l'autre ne sont pas des privations de formes opposées immédiatement relatives à la matière et s'attachant immédiatement à un même sujet. S'il en est ainsi, alors je dis que de telles privations sont impossibles. Il en va de même des formes opposées, car si le sujet en possède une, il manque de l'autre et vice versa. Sinon il y aurait contradiction à ce que les formes s'attachent à un sujet nécessairement et que celui-ci puisse être cependant sans elles. Or à la matière aucune forme n'est par soi immédiatement relative, bien que certaines formes soient immédiatement attachées

---

s'identifiant à leur sujet, ils ne composent pas avec lui un tiers, comme la matière et la forme, dont il est vrai de dire selon Duns Scot que, plus elles sont distinctes et séparées, plus elles sont unies dans le composé. Cf. q. 1, n° 16, et note 19. Autrement dit, pour composer réellement, matière et forme doivent être distinctes réellement au point que pour Duns Scot, contrairement à l'aristotélisme, la matière est en acte par elle-même.

<sup>45</sup> XII, 7, 7 et 8, 8, p. 334.

<sup>46</sup> La matière, supérieure à l'accident qui ne peut être par soi, est donc substance; elle existe, ou du moins peut exister séparément.

à la matière, eu égard à [l'action de] l'agent naturel. Celui-ci en effet n'agit jamais si ce n'est sur une [matière] quantifiée, et par conséquent il ne peut [dans son action] toucher à l'essence nue de la matière, pas plus que Dieu ne peut produire la matière sans forme selon Aristote. Mais Aristote n'a admis une telle conclusion que parce qu'il a posé une connexion nécessaire des causes telle qu'il était impossible selon lui que les causes premières agissent sans les secondes, c'est-à-dire que la cause absolument première agisse sans la cause seconde. Mais s'il avait nié cette proposition, il aurait pu admettre, étant donné sa doctrine de la matière, que Dieu pût produire la matière sans la forme<sup>47</sup>.

#### Objections diverses et réponses de Duns Scot<sup>48</sup>

[2] D'autres [les thomistes] disent que la matière a une réalité (realitas) distincte de la forme, qu'elle ne peut cependant être sans la forme, parce qu'elle n'est pas acte ni n'a d'acte, puisqu'elle est seulement un être (ens) potentiel ou possible<sup>49</sup>. Comme en effet l'être (ens) se divise en acte et puissance, la matière ne tombe pas sous le premier terme [de l'alternative], mais sous le second, étant en effet puissance. Elle n'a rien de l'acte ni de l'actualité, mais elle a seulement un être (ens) potentiel, lequel est cependant quelque réalité distincte de la forme, ce par quoi [les thomistes] sauvent la compo-

---

<sup>47</sup> A l'objection quelque peu spéieuse de son adversaire, Duns Scot répond que de fait la matière est informée par l'agent naturel, ce qui réserve la possibilité à Dieu d'agir sur l'«essence nue» de la matière, c'est-à-dire de créer celle-ci pour soi séparément. – De fait, l'argumentation de Scot commence d'introduire une doctrine qui marquera profondément la philosophie: si Dieu peut agir sur la matière immédiatement, en dehors donc de la connexion naturelle créée des causes créées, c'est qu'il n'y a plus d'ordre naturel des choses, puisque en particulier matière et forme ne sont pas ordonnées essentiellement l'une à l'autre, étant en acte l'une et l'autre. Il ne faudra pas attendre bien longtemps pour entendre un OCCAM enseigner que le prétendu ordre des choses est le résultat de la toute-puissance arbitraire de Dieu. La philosophie dite classique ne sera qu'un effort acharné pour justifier, contre l'absurde occamien, le sens de l'univers.

<sup>48</sup> Objections et réponses ont été groupées pour faciliter la lecture. Toutes ces objections reflètent le même point de vue aristotélicien et thomiste. C'est pourquoi il vaut mieux les présenter comme un tout et leur opposer globalement les réponses de Duns Scot, contrairement à ce qui a été fait dans la question précédente.

<sup>49</sup> Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 66, a. 1; *De potentia Dei*, q. 4, a. 1.

sition réelle<sup>50</sup>. Il implique en effet contradiction que quelque chose ait seulement un être (esse) potentiel et soit [à la fois] actuellement.

S'ils comprennent par réalité de la matière quelque entité ou réalité hors de sa cause, je ne vois pas [cependant] qu'il y ait contradiction [à ce que la matière existe sans la forme], si [du moins] elle est posée sans la forme de par la vertu divine.

D'autres<sup>51</sup> se font une image de la matière en ce qu'ils la posent comme terme de la création, absolument autre que la forme. Pourtant ils disent qu'elle ne peut être sans la forme. Ce qu'ils prouvent [en disant] que, si elle était produite (fieret) sans la forme, elle serait un acte; or, elle n'est pas un acte, donc [elle ne peut être sans la forme].

De même, selon Boèce<sup>52</sup>, tout être (esse) est par sa forme. Donc, si la matière était sans forme, elle serait sans être (esse), ce qui est contradictoire.

En outre, ce qui n'a pas d'idée [en Dieu] ne peut être produit sans un autre. Or la matière est telle, donc [elle ne peut être produite sans la forme]<sup>53</sup>.

En outre, ce sur quoi Dieu n'a pas d'action, ne peut être produit pour soi (fieri per se). Or, selon des docteurs très experts, Dieu n'a pas d'action sur la matière, donc [elle ne peut être produite pour soi]<sup>54</sup>.

De même, des choses qui sont dites analogiquement par rapport à un premier, l'une est réellement dans ce premier, mais non dans les autres, si ce n'est par attribution. Cela est évident de la santé, qui est réellement dans l'animal, et par attribution dans l'urine. Or l'être (esse) est par la forme, donc la matière n'est pas si ce n'est par analogie à la forme, à laquelle elle est principalement (primo) attribuée<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Effectivement, pour un aristotélicien, la distinction réelle n'implique pas nécessairement séparation (JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, a. 3, p. 73 a).

<sup>51</sup> THOMAS ANGLICUS (Thomas de Sutton), maître à Oxford en 1300, adversaire de Henri de Gand et de Duns Scot dont il attaque les thèses principales au profit du thomisme.

<sup>52</sup> *De Trinitate*, I, 3, Patrologie latine de Migne, tome 64, p. 1250 b.

<sup>53</sup> Cf. question précédente, n° 20.

<sup>54</sup> Ce qui suppose, dans le cas d'une actualité de la matière, une certaine impuissance de Dieu.

<sup>55</sup> Allusion à l'exposé classique de la relation d'universalité appelée par ARISTOTE l'unité de ce qui est dit par rapport à un premier, *Métaphysiques*,



De même, on argumente [en disant que], si la matière avait l'être (esse) par soi sans la forme, alors le composé ne serait pas véritablement un, car il aurait plusieurs être (esse) en soi.

[7] A la première raison de l'opinion opposée, je dis que, si l'acte est compris selon qu'il est distingué de la puissance, qui, avec l'acte, divise tout l'être (ens), il ne se convertit pas, dans ces conditions, avec la forme. Selon ce point de vue, en effet, tout ce qui est hors de sa cause est en acte, et même selon ce point de vue, les privations sont dites être en acte. C'est ainsi que la cécité est dite être actuellement dans l'œil privé de la vue, comme il est dit aux livres *I* et *Z* des *Métaphysiques*. Si au contraire on parle de l'acte selon le sens que lui donne le Philosophe au livre *Z* des *Métaphysiques*, c'est-à-dire selon qu'il est acte reçu, actuant et distinguant, alors il se distingue du [sujet] réceptif, et en ce sens la matière est réceptive, c'est-à-dire non acte<sup>56</sup>.

A l'autorité de Boèce – tout être (esse) est par la forme – [je dis qu']il s'agit à la vérité de l'être (esse) spécifique et parfait<sup>57</sup>. Ou bien il faudrait dire que [Boèce] parle [d'une situation] de fait, et non de la possibilité [pour la matière] d'être produite [immédiatement] par la puissance de Dieu<sup>58</sup>. Et bien que l'être (esse) formel soit communiqué à la matière par la forme, un être (esse) propre est communiqué à la matière, lequel est identique à son essence (essentia) et ne lui est

---

*I*, 2, 1003 a 33sq.; *Z*, 4, 1030 a 35–1030 b 7; *K*, 3, 1061 a 10–11), par SAINT THOMAS une certaine analogie (*In libros Metaphysicorum Aristotolis*, 1. IV, lect. 1, n° 535; 1. VII, lect. 4, n° 1336; 1. XI, lect. 3, n° 2197; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5; *De Veritate*, q. 2, a. 11; *De Potentia Dei*, q. 7, a. 7) et par la scolastique aristotélicienne, l'analogie de proportion ou d'attribution (CAJETAN, *De analogia nominum*, chap. 1; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 23, a. 3).

<sup>56</sup> Cf. question précédente, ad finem, n° 20. – Les références à Aristote sont incertaines. Peut-être s'agit-il de *Métaphysiques*, *I*, 2, 1003 b 6–10, pour la première (la privation est un certain être, comme on dit que le non-être *est* le non-être, – texte intéressant qui attribue un certain être à ce qui n'est pas, et que pourrait utiliser Duns Scot, puisqu'il suffit à quelque chose d'avoir une notion identique pour être dit être), de *Métaphysiques*, *Z*, 7, 1032 b 3 pour la deuxième. Ces deux textes d'Aristote n'ont pas cependant un rapport direct avec la thèse de Duns Scot. La référence se rapporte sans doute plutôt à un texte de *Métaphysiques*,  $\Theta$ , plutôt que *Z*.

<sup>57</sup> La forme donne à la matière d'être tel, c'est-à-dire de recevoir une détermination qui en fait définitivement telle chose. La matière sans forme est pour Duns Scot pur *esse* entitatif et imparfait.

<sup>58</sup> De fait, Dieu crée la matière avec la forme. Cf. note 35.

pas communiqué par la forme, pas plus que l'essence de la matière ne lui est communiquée par la forme<sup>59</sup>.

A l'autre argument, je réponds ceci: que l'idée soit comprise comme l'objet connu ou comme la raison de connaître (ratio cognoscendi)<sup>60</sup>, il est faux [de dire] que la matière n'a pas d'idée [en Dieu]. De quelque manière que soit comprise l'idée, je dis que la matière a une idée [en Dieu]. De même en effet que la matière est une chose créable, distincte de la forme, de même elle est une chose idéable<sup>61</sup> qui a une idée distincte [correspondante en Dieu]; si l'idée de plus était définie comme un mode (ratio) d'imiter l'essence divine selon tel degré, là encore la matière aurait une idée, car la matière représente un degré d'imitation de l'essence divine différent de la forme ou de quoi que ce soit d'autre<sup>62</sup>.

[8] A l'autre argument qui fait dire que Dieu n'a pas d'action sur la matière, je réponds que cela est faux. Et si ces docteurs experts disent cela, ce n'est certes pas en cela qu'ils sont experts, d'autant plus que selon eux Dieu considère la matière comme terme de son action, donc il peut agir d'une certaine manière sur elle. C'est cela que concèdent d'autres penseurs [en disant] qu'aucun agent naturel ne peut atteindre l'essence de la matière. Dieu cependant le peut, et c'est ce que doivent dire leurs disciples<sup>63</sup>.

Quant à l'autre argument concernant l'analogie – un prédicat est reçu dans un [premier] réellement et dans d'autres [sujets] par attribution –, je réponds qu'il est faux, parce que, s'il se vérifie dans un exemple, il est contredit par cent autres. Il n'y a pas de plus grande analogie que de la créature à Dieu dans la notion d'être (ratio essendi). Et cependant, dans ce cas, l'être (esse) convient premièrement et principalement à Dieu, tout en convenant réellement et univoquement à la créature. Il en va de même pour la bonté, la sagesse

---

<sup>59</sup> L'essence de la matière est identique à son *esse* entitatif, qu'elle ne reçoit pas de la forme, mais qu'elle reçoit en tant qu'elle est ce qu'elle est. Cf. note précédente 56.

<sup>60</sup> L'idée, ou le concept formel (verbum), est le principe du connaître, en tant qu'il informe l'intellect en l'identifiant intentionnellement à l'objet. Cette doctrine de l'intentionnalité est celle-là même de SAINT THOMAS comme de DUNS SCOT.

<sup>61</sup> L'édition Vivès porte *ideale* et non *ideabile*.

<sup>62</sup> Cf. question précédente, n° 20 et note 26.

<sup>63</sup> Cf. n° 6 et note 47.

et les autres qualités de ce genre<sup>64</sup>. De même, il y a des degrés dans les perfections spécifiques, et elles sont [dites] par attribution à quelque d'entre elles, et pourtant toute [leur] perfection ne réside pas en une seule, de même que toute l'entité (entitas) ne réside pas dans la substance, au point que l'accident ne serait pas un être (ens), ni n'aurait une entité formelle, bien qu'il soit relatif, par attribution, à la substance<sup>65</sup>. L'exemple [donné] ne vaut guère non plus, car ce n'est pas le même concept de la santé qui est dit de l'urine, de l'animal et de la diète. Car ce n'est pas le même concept de la santé qui est pensé [dans la définition de la santé] en tant que celle-ci est l'égalité des humeurs, [dans la notion de la diète] en tant que celle-ci est cause de la santé, [dans la notion de l'urine] en tant que celle-ci est signe de la santé. Pourtant, dans l'une et l'autre [réalité: diète et urine], le concept formel de la santé est inclus matériellement<sup>66</sup>. Je dis donc que [dans des attributions de ce genre] les concepts [attribués] sont formellement différents dans les [sujets] dont ils sont dits. Car la [notion] «cause de la santé» est formellement dans la diète, ou dans telle potion ou herbe, la [notion] «signe de la santé» est [formellement] dans l'urine. Et ces concepts formellement distincts ont un ordre à ce concept de la santé, «égalité ou proportion des humeurs», qui comme tel est formellement dans le seul animal.

[9] A l'autre argument un Docteur<sup>67</sup> répond que la matière peut

---

<sup>64</sup> L'argument thomiste affirme que la matière est dite par référence à la forme qui est son principe d'être (ce qui est bien l'unité de ce qui est dit par rapport à un premier, selon la doctrine d'Aristote, cf. note précédente 55), donc qu'elle n'est pas un être par soi. Duns Scot répond que dans le cas même de l'analogie de Dieu et de la créature, celle-ci possède intrinsèquement, c'est-à-dire pour Duns Scot univoquement, la *ratio essendi*. Cf. le texte du Commentaire sur le premier livre des Sentences (*La connaissance de Dieu par le voyageur*), dist. 3, q. 2, n<sup>os</sup> 6 sq.

<sup>65</sup> Toutes les perfections d'une hiérarchie réalisent intrinsèquement la notion parfaitement réalisée dans la première. L'accident même a son être propre, au moins matériellement.

<sup>66</sup> Duns Scot exprime ici à sa manière ce que l'aristotélisme enseigne en disant que fondamentalement une notion analogique, réalisée selon des degrés et des modes différents, antérieurs et postérieurs, est intrinsèquement contenue en tous: pour Duns Scot, la présence intrinsèque de la notion commune est matérielle, sa diversité, c'est-à-dire les divers degrés de ses réalisations, est formelle. Aussi bien est-elle univoque selon Duns Scot.

<sup>67</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet* 1, q. 10.

être conçue comme un triple être (esse). D'abord son être (esse), qui lui est dû selon qu'elle est quelque essence distincte de toute autre. Un autre être (esse), qui lui est communiqué par la forme. Un troisième être (esse), qui lui est communiqué surnaturellement par Dieu; et cet être communiqué par Dieu, elle ne l'a pas quand elle est dans le composé, parce que cela répugnerait par soi à l'unité du supposé, mais elle l'aurait si Dieu la produisait sans la forme. Pourtant cet argument est faux, parce qu'il revient à dire que la matière sans aucune adjonction ne peut être (esse) séparée de la forme.

De même [en effet] qu'à l'accident [du pain], après la transsubstantiation de celui-ci, n'est pas communiqué un autre être (esse) que celui qu'il avait lorsqu'il informait en acte le pain, mais qu'il conserve le même être, ainsi qu'il sera prouvé dans le *Commentaire sur le 4<sup>e</sup> livre des Sentences* (dist. 12, q. 1), de même donc [il faut dire] à propos [de l'objection que] la matière ne recevrait pas un autre être (esse) [si elle existait séparée de la forme de par la puissance divine] que celui qu'elle a lorsqu'elle est sous la forme.

Et les mêmes raisons qui ont été évoquées au sujet des accidents valent pour la matière<sup>68</sup>.

Si à la vérité [Henri de Gand] pense qu'à la matière séparée de la forme et sans forme est communiqué par Dieu l'être (esse), c'est-à-dire non un acte, mais la négation de l'être (esse) même communiqué par la forme, autrement dit que la matière est par soi existante (existens) sans l'être (esse) communiqué par la forme, en ce sens que «être (esse) par soi» serait une certaine négation d'un tel être communiqué par la forme, parce que, étant ainsi par soi, il ne reçoit pas l'être (esse) de la forme; si, dis-je, [Henri de Gand] pense ainsi, on peut concéder qu'à la matière séparée est communiqué par Dieu un tel être (esse), c'est-à-dire un «être par soi négativement», comme il a été dit, et on peut par conséquent dire aussi qu'un tel être (esse) ne lui convient pas dans le composé, et [cela pour] la même raison que celle dite plus haut, à savoir que le composé selon ce point de vue ne serait pas un<sup>69</sup>. Il importe en effet à l'unité par soi du composé que la matière reçoive la forme et soit sous (subesse) la forme,

---

<sup>68</sup> Cf. plus haut, n° 1 et note 32.

<sup>69</sup> Duns Scot montre, au moyen d'une argumentation «scolastique» dans le sens le plus péjoratif du terme, qu'il n'y a pas plusieurs *esse* dans la matière, répondant ainsi partiellement à l'objection.

non pas qu'alors la matière revête une nouvelle actualité [qu'elle n'aurait pas] quand elle n'est pas sous la forme<sup>70</sup>.

[10] On pourrait encore opposer la raison suivante à la conclusion principale. La matière semble dépendre plus de la forme que la forme, quelle qu'elle soit, de la matière. Or certaines formes naturelles ne peuvent être séparées de la matière, donc pas davantage la matière de la forme. Je prouve la mineure: si les formes étaient séparées, elles seraient spirituelles, donc intellectuelles, et par conséquent immatérielles. Mais il est manifestement contradictoire qu'une telle forme soit intellectuelle, c'est-à-dire qu'une forme matérielle soit immatérielle. Donc, la matière ne peut être séparée de la forme.

[En guise de réponse], on peut dire d'une certaine manière que, bien que l'entité de la matière soit moins parfaite que celle de la forme, elle n'est pas cependant plus dépendante [de la forme que la forme ne l'est de la matière], qu'au contraire elle est moins dépendante, et qu'elle peut donc être produite (*fieri*) sans la forme, le contraire n'étant pas vrai [de ce point de vue].<sup>71</sup>

On peut dire d'une autre manière que la forme est davantage être (ens), qu'elle n'est pas cependant la cause constituant l'être (esse) matériel, mais qu'elle est une cause contribuant à la constitution de l'être (esse) composé, et donc que la forme peut être séparée de la matière, et vice versa.<sup>72</sup>

Et pour le prouver, je dis qu'il n'est pas nécessaire que les formes [séparées de la matière] soient spirituelles, car, de même que la quantité reste une forme de même nature quand elle est séparée [de son sujet propre après la transsubstantiation du pain] et quand elle est

---

<sup>70</sup> La matière n'acquiert pas une nouvelle actualité quand elle est sous la forme, même un degré formel nouveau.

<sup>71</sup> La matière, étant moins parfaite que la forme, a un être d'autant moins capable d'adhérer par soi à la forme.

<sup>72</sup> Le fait même de la composition matière-forme implique la séparation possible de la matière d'avec la forme. Pour le prouver, Duns Scot doit admettre l'étrange doctrine selon laquelle la forme, séparée de la matière, serait encore «matérielle». Il faut en effet distinguer d'une chose sa *notion* et son *esse*. Ne le faisant manifestement pas, Duns Scot ne peut éviter l'absurdité d'une forme matérielle qui ne serait pas forme d'une matière, comme il admet d'ailleurs qu'une matière sans forme pourrait être matière hors du monde corruptible. Cf. plus haut, n° 5 et note 41. La notion de forme ne dit pas par soi «matérialité», ce qui n'empêche pas qu'elle dise être-dans-une-matière, et que certaine forme soit dans une matière.

dans son sujet, de même ces formes sont de même nature si elles sont séparées [dans la mesure où cela est possible] et si elles sont conjointes [à la matière], c'est-à-dire lorsqu'elles informent la matière, et elles ne seraient pas [pour autant] intellectuelles, ce qui répugne à ce qu'elles sont par soi (secundum se).