

Pluralité des formes et unité de l'être : introduction, traduction et commentaires de deux textes 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): **34 (1974)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883231>

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.

Pluralité des formes et unité de l'être

Introduction, traduction et commentaires de deux textes
de Jean Duns Scot :

Commentaire sur les Sentences, livre 4, distinction 11, question 3, et
livre 2, distinction 16, question unique

par André de Muralt

INTRODUCTION

Les deux textes de Jean Duns Scot, présentés ici pour la première fois en traduction française, complètent organiquement le traité scotiste de la *matière comme acte entitatif* paru dans cette même revue en 1970¹. Ils explicitent la thèse centrale de la physique et de la métaphysique scotiste, la pluralité des formes dans le tout concret subsistant.

Le premier texte, tiré du *Commentaire sur le 4^e livre des Sentences*, dist. 11, q. 3 : « Si le pain est converti en le corps du Christ dans l'Eucharistie », pourrait s'intituler aussi : *De la forme de corporéité*. Il explicite la doctrine de la pluralité des formes du point de vue physique, en montrant que le dogme de la transsubstantiation requiert nécessairement l'affirmation d'une forme de corporéité par laquelle le corps est corps, indépendante et antérieure à la forme intellectuelle par laquelle le corps est intégré dans une substance humaine complète². Or cette forme de corporéité, si elle est nécessaire du point de vue théologique pour Duns Scot, ne l'est pas moins du point de vue philosophique. La matière étant définie comme une quasi forme, c'est-à-dire comme un acte entitatif³, le corps, c'est-à-dire l'ensemble des éléments, ne peut constituer avec les formes vivantes (âme végétative, âme sensible, âme intellectuelle) un tout substantiel un par soi, que s'il est actué par une

¹ MURALT, *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, introduction, traduction et commentaires à la distinction 12 de l'Opus oxoniense, II*, Studia philosophica, vol. XXIX, Bâle, 1970.

² DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n^{os} 28, 55, 2^e paragraphe, 57.

³ MURALT, *op. cit.*, n^o 11, p. 121.

forme substantielle, première, imparfaite, qui en fait un corps proprement dit, un mixte, et le dispose à recevoir les formes substantielles terminales, dont la forme intellectuelle⁴. L'homme est donc un ensemble d'au moins trois sortes de formes différentes et superposées: les éléments mélangés (analogues à la matière première du *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences*, dist. 12, et actualisés comme elle par soi, c'est-à-dire en tant qu'éléments), la forme de corporéité, qui assure l'unité par soi du corps comme tel, les formes vivantes, dont la forme intellectuelle terminale, qui assure l'unité par soi de l'homme comme tel. D'une manière générale, l'unité de la substance n'est plus le fait même de la relation transcendantale de la matière et de la forme⁵, mais le fait de l'unité ordonnée des formes inférieures à la forme supérieure et ultime, la *forme complétive*, par laquelle le tout composé est formellement et principalement *hoc ens*. Car l'être (ens) et l'un (unum) peuvent s'exercer aussi bien comme simples que comme composés⁶.

L'unité substantielle n'est donc plus seulement l'unité par soi des composants matériels et formels de la substance, elle n'est pas seulement non plus une unité d'ordre accidentel, elle est l'unité essentielle des formes distinctes *a parte rei*, ordonnées quidditativement de la forme fondamentale à la forme terminale et complétive. Synthèse audacieuse de l'unité *per se* par relation transcendantale et de l'unité *secundum quid* par relation prédicamentale, telles que les admettent les thomistes. Synthèse originale qui traduit précisément la position métaphysique propre de Duns Scot entre Platon et Aristote, c'est-à-dire la définition du tout substantiel concret comme l'univers ordonné des formes distinctes par soi, multiplié au gré des réalités individuelles existantes.

L'importance philosophique de cette doctrine ne saurait être soulignée avec trop de force: l'*esse* de la chose concrète n'étant plus un de par l'unité de la forme substantielle, il est multiple dans chaque chose et n'a plus d'unité qu'une unité d'ordre ou de médiation⁷. L'union

⁴ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, nos 55 et 56.

⁵ MURALT, *op. cit.*, p. 114, p. 124, note 12.

⁶ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n° 46, 1^{er} et 3^e paragraphes. – Nous n'entrons pas ici dans la question de l'*haecceitas*, qui peut sans doute être interprétée à la fois comme forme complétive et comme contenant unitif.

⁷ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n° 46, 1^{er} et 2^e paragraphes. Cf. MURALT, *op. cit.*, p. 114.

des composants substantiels est assurée par un moyen terme formel distinct *a parte rei* (par exemple précisément, la forme de corporéité entre les éléments et sa forme vivante végétative). La recherche d'un *tertium quid* devient nécessaire pour établir l'unité de tout aspect du réel. Suarez en élabore la théorie métaphysique, en distinguant l'union des composants substantiels comme un mode substantiel et absolu⁸. Assumant à sa manière les doctrines de l'*esse objectivum* (ou *apparens*), telles qu'elles s'étaient développées au XIV^e siècle, il donne l'analogon critique de cette position métaphysique et montre dans le concept le *medium* nécessaire de toute intellection humaine⁹. Les doctrines classiques des idées innées, de la garantie divine, du parallélisme des attributs, de l'harmonie préétablie, sont autant d'efforts métaphysiques désespérés pour assurer la «communication des substances», pour fonder sur un moyen terme distinct formellement *a parte rei* (dût-il être Dieu lui-même) l'unité nécessaire de l'être ou du connaître que les aristotéliens trouvent dans la relation transcendantale des composants substantiels ou dans la relation intentionnelle du sujet et de l'objet de connaissance¹⁰. Il n'est pas jusqu'à la structure continûment ternaire de la *Critique* kantienne qui, héritée de Wolff, ne reflète la rupture de l'immédiateté substantielle ou intentionnelle, introduite par la distinction formelle *a parte rei* de Duns Scot. Et l'on connaît la

⁸ SUAREZ, *In 3^{am} partem*, tome 1, disp. 8, sect. 2. DUNS SCOT, *Comm. sur le 3^e livre des Sentences*, dist. 1, q. 1, estime que l'union est un relatif du genre des relations qui adviennent de l'extérieur.

⁹ Le verbe est nécessaire dans toute intellection, pour terminer l'intellection comme opération (SUAREZ, *De Anima*, 3, cap. 6), ce qui tend à identifier l'*intelligere* et le *dicere*, si soigneusement distingués par THOMAS d'AQUIN, *Summ. theol.*, I, q. 34, a. 1, ad 3, et par JEAN RE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 1, ainsi que le remarque SUAREZ contre DUNS SCOT. Pourtant, en tant que SUAREZ ne distingue pas l'intellection du verbe, il manifeste une parenté avec DUNS SCOT, pour qui l'intellection est l'acte d'intelliger *in fieri* et le verbe l'acte d'intelliger *in facto esse* (*Comm. sur le 1^{er} livre des Sentences*, dist., 3, q. 6, 7, 9), ce qui permet de comprendre pourquoi le verbe informe l'intellect entitativement seulement et non intentionnellement (DUNS SCOT, *ibid.*, dist. 3, q. 9, a. 2; SUAREZ, *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, cap. 12, n^{os} 6 et 10). Il n'en reste pas moins que pour SUAREZ le verbe est une similitude de l'objet produite par le sujet.

¹⁰ Cf. MURALT, *Époché-Malin Génie-Théologie de la toute puissance divine, Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée*. Studia philosophica, Bâle, 1966; et Kant, *le dernier occamien*, Revue de Métaphysique et de morale, Numéro spécial pour le 250^e anniversaire de la naissance de Kant, Paris, 1974.

fortune qu'a connue le moyen terme dialectique dans la phénoménologie hégélienne.

Par là, Duns Scot a conscience de se séparer absolument de l'interprétation thomiste de l'aristotélisme. Il n'est donc pas étonnant qu'il s'objecte à lui-même la doctrine même de Thomas d'Aquin de l'unité de la forme¹¹, si scandaleuse au jugement des Anglais contemporains de Guillaume d'Occam¹². Et, comme c'est le cas chaque fois qu'il s'oppose absolument à l'opinion thomiste, il souligne l'originalité de sa thèse en parlant délibérément à la première personne: «je ne sais rien de cette fiction qui voudrait que l'être soit quelque chose de non composé survenant à l'essence, alors que l'essence est composée»¹³. Ce qui en revanche ne saurait manquer de surprendre le lecteur, est l'insistance de Duns Scot à se réclamer d'Aristote, à reprendre son langage mot pour mot et à prétendre restituer la véritable intention du Stagirite, que ses disciples thomistes auraient falsifiée. Rien n'est plus intéressant à cet égard que de voir avec quelle habileté Duns Scot joue de la distinction formelle *a parte rei* pour prouver que la doctrine de l'unité de la forme n'est pas aristotélicienne, que dans les *Métaphysiques*, Z, 12, Aristote enseigne l'existence séparée, ou du moins la distinction formelle *a parte rei* de la matière (du genre) et la présence, au sein de la substance, d'un ordre selon l'antérieur et le postérieur, soit l'essentiel même de la métaphysique scotiste ¹⁴!

Pourtant, l'usage constant d'un langage aristotélicien strict ne donne pas le change: il ne permet pas de conclure à la présence d'une structure de pensée aristotélicienne: la distinction formelle de la matière (ou du genre) entraîne nécessairement la distinction de la matière et de la forme selon le plus ou moins¹⁵, la tendance à réduire la généra-

¹¹ Cf. *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 3.

¹² «J'ai souvent entendu dire aux Anglais et aux Bretons que, quand furent explicitées les conclusions qui suivent de l'opinion de Thomas sur l'unité de la forme, le scandale fut en Angleterre presque infini», GUILLAUME D'OCCAM, *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, I^a p., II^{us} liber, cap. XXIV, 14 a-b; Edition de Lyon 1494, Reprint Gregg 1962.

¹³ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n° 46, 2^e paragraphe. Cf. MURALT, *op. cit.*, n° 11, p. 121.

¹⁴ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n°s 47 à 49. Dans ce passage, DUNS SCOT reprend une nouvelle fois et mot pour mot l'argument de *Métaphysiques*, H, 6, comme dans le *Comm. sur le 2^e livre des Sentences* dist. 12, cf. MURALT, *op. cit.*, p. 125, n° 14.

¹⁵ *Ibid.*, n° 47 in fine; n° 49 in fine.

tion au mouvement¹⁶, et l'impossibilité pour Duns Scot de répondre aux objections thomistes autrement que par une affirmation répétée et absolue de ses propres principes: «je ne me soucie pas de ce qu'on pourra dire»¹⁷.

Le deuxième texte est tiré du *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences*, dist. 16, question unique: «Si l'image de la Trinité consiste dans les trois puissances réellement distinctes de l'âme rationnelle». Il pourrait s'intituler: *De la distinction de l'âme et de ses puissances*. Il complète dans une perspective métaphysique ce qui est dit selon un point de vue physique dans le premier texte. Perspective métaphysique en deux sens:

1. selon que la composition dans l'individu du genre, de la différence et de l'espèce est dite composition de degrés métaphysiques considérés comme distincts formellement *a parte rei* dans l'unité existentielle de la chose (Duns Scot)¹⁸ ou comme distincts virtuellement dans l'unité concrète de la chose et distincts de raison raisonné par l'intellect (aristotélisme)¹⁹, par opposition à la composition physique par information réelle, selon la pluralité des formes ordonnées à une forme complétive (Duns Scot)²⁰ ou selon l'unité de la forme substantielle (aristotélisme)²¹.

2. selon que la pluralité des formes distinctes *a parte rei* s'exerce au sein d'un seul et même être, comme la pluralité des passions ou modes propres d'un sujet dans ce même sujet (des transcendants dans l'être, des attributs divins ou des Personnes divines en Dieu, et plus précisément des puissances de connaître et de vouloir dans l'âme).

Ici et là, Duns Scot définit la *contenance unitive* des formes multiples dans la forme première, c'est-à-dire dans le premier cas, la contenance unitive du supérieur (genre, différence, espèce) dans l'inférieur (espèce, individu) selon le premier mode du *par soi*; dans le deuxième cas, la

¹⁶ *Ibid.*, n° 26 in fine et note 5, n°s 50 et 51, note 40.

¹⁷ Ce que dit DUNS SCOT à propos de la matière acte entitatif, *Comm. sur le 2^e livre des Sentences*, cf. MURALT, *op. cit.*, p. 121, n° 11. – Cf. DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n° 50, 1^{er} paragraphe, et note 33.

¹⁸ DUNS SCOT, *De la distinction de l'âme et de ses puissances*, texte traduit, n° 17. – L'expression de *gradus metaphysici* est évidemment d'origine scotiste.

¹⁹ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, n° 28, 2^e paragraphe, et note 13, avec référence à JEAN DE SAINT THOMAS.

²⁰ DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, n° 46, 3^e paragraphe.

²¹ La distinction entre la *compositio physica* et la *compositio metaphysica* est bien explicitée en perspective aristotélienne par JEAN DE SAINT THOMAS, *Logica*, II, q. 7, a. 3, p. 399 a; *Phil. nat.*, IV, q. 1, a. 3, p. 31 b.

contenance unitive du postérieur (transcendants, attributs divins, puissances de l'âme) dans l'antérieur (être, Dieu, âme) selon le deuxième mode du *par soi*²².

La modulation de la doctrine de la contenance unitive est évidemment grosse d'importantes conséquences. La contenance unitive selon le premier mode du *par soi* équivaut chez Duns Scot à la réification de l'ordre de compréhension logique de notions distinctes, pour l'aristotélisme, de raison raisonnée, et elle tombe sans aucun doute sous la critique qu'adresse Aristote à Platon dans les *Métaphysiques*²³.

La contenance unitive selon le deuxième mode du *par soi* entraîne de nombreux développements dans la philosophie moderne. Si les puissances de l'âme sont «contenues unitivement» dans l'âme, c'est-à-dire distinctes formellement entre elles et par rapport à l'âme, et tout à la fois identiques réellement dans l'âme qui les contient, la connaissance humaine est l'opération immédiate de la substance de l'âme elle-même. Ainsi est introduit le principe théorique de l'unicité de l'acte de connaissance du sujet, soit le principe théorique d'un sujet d'opération vitale actué par soi en un seul acte, sinon identique par soi à son acte même, c'est-à-dire enfin le principe structurel du *cogito*, tel qu'il se déploie, sous des formes diverses, dans les métaphysiques de la philosophie moderne de Descartes à Hegel.

De même, et pour nous limiter à cet aspect métaphysique-transcendantal, si les transcendants (res, aliquid, unum, verum, bonum)

²² DUNS SCOT, *De la distinction de l'âme et de ses puissances*, texte traduit, n° 17 et note 17.

²³ ARISTOTE, *Métaphysiques*, A, 9, 991 a 21: «dire que les idées sont des paradigmes, et que les autres choses en participent, c'est dire du vide et des transpositions créatrices (des métaphores poétiques)», c'est-à-dire attribuer l'être à ce qui n'est pas par soi, aux notions pensées par l'intellect. Comme les notions sont humainement pensées selon une pluralité de formes logiques, leur réification s'exerce en divers sens qui tous aboutissent à une position univoque: réification des notions univoques pensées selon la relation logique d'inclusion potentielle d'extension. (couramment et par trop étroitement attribuée à Platon); réification des notions univoques pensées selon la relation logique d'inclusion actuelle de compréhension (aspect attribué ici à Duns Scot); réification des notions pensées selon la relation logique d'analogie d'attribution (cf. Maître Eckhardt); réification des notions pensées selon la relation logique d'analogie de proportionnalité (cf. Hegel). – Il y a là un champ extrêmement vaste, puisque coextensif à l'ensemble de la philosophie, pour l'analyse structurelle de la pensée humaine, et les indications données ici sont très approximatives.

sont «contenus unitivement» dans l'être (ens), c'est-à-dire distincts formellement entre eux et par rapport à l'être, et tout à la fois identiques réellement dans l'être qui les contient, la métaphysique prend désormais un autre tour. La métaphysique aristotélicienne, après avoir légitimé constitutivement-critiquement l'existence de son objet, ce qui est en tant qu'il est, opère à son égard selon la méthode de l'analyse causale, continûment mise en œuvre par Aristote. Elle induit les causes propres de ce qui est, en faisant apparaître, du point de vue métaphysique, ses modes premiers selon la cause matérielle, formelle, efficiente, finale, exemplaire (substance, puissance, acte, un), et en définissant du point de vue critique l'inclusion de ceux-ci dans l'être comme une intention seconde d'universalité logique selon l'analogie d'attribution. Parallèlement, et c'est là l'un des compléments majeurs qu'a apporté la scolastique aristotélicienne à la métaphysique d'Aristote, elle explicite formellement les propriétés de ce qui est en tant qu'il est (les transcendants) en faisant apparaître, du point métaphysique, leur identité réelle et leur distinction de raison raisonnée selon les divers rapports que l'être peut soutenir avec lui-même ou avec autre chose que lui, et en définissant, du point de vue logique de l'analogie de proportionnalité propre, leur inclusion dans l'être comme une parfaite convertibilité avec l'être, due à l'équivalence de leur extension et de leur compréhension avec celles de l'être.

La contenance unitive des transcendants dans l'être permet au contraire de découvrir les passions propres de l'être à partir de l'être qui est leur sujet, et de procéder de celui-ci à celles-là *a priori*, c'est-à-dire selon l'ordre d'une science strictement déductive. A partir de Duns Scot par conséquent, la métaphysique déduit de l'être ses modes propres, et, croyant par là mettre en œuvre la définition donnée de la science par les *Analytiques* d'Aristote, se définit, au sens propre de ces termes, comme une déduction *a priori* des formes possibles de l'être. L'analogie avec la *Critique* kantienne est à nouveau frappante: la déduction subjective des catégories de l'entendement comme modes synthétiques *a priori* de l'aperception transcendantale n'obéirait-elle pas à une structure de pensée scotiste? Et ne faudrait-il pas en dire autant de la construction *a priori* de la logique hégélienne, par exemple?

Dans ce deuxième texte comme dans le premier, Duns Scot sait qu'il s'écarte de la position commune. Mais il ne prétend pas ici revenir à l'aristotélisme originel, et pour cause, puisqu'Aristote n'a pas dégagé

parfaitement les thèmes dont il est question ici. Il se contente par conséquent d'atténuer son désaccord avec l'école de Thomas d'Aquin en montrant comment la doctrine de la contenance unitive permet de «sauver» l'opinion thomiste.

Ces quelques lignes d'introduction suffiront probablement pour faire apparaître une fois de plus l'importance considérable que revêt la pensée de Duns Scot dans la philosophie occidentale. Elle exprime une structure intellectuelle qui commande, directement ou par l'intermédiaire des prolongements qu'elle a connus dans la pensée occamienne, l'ensemble de la philosophie moderne. C'est la tâche de l'analyse structurelle de la pensée humaine d'en faire apparaître les multiples modulations ²⁴.

²⁴ Cf. MURALT, *op. cit.*, p. 118–119, et les deux articles cités ici, note 10.

DE LA FORME DE CORPORÉITÉ

Commentaire sur le 4^e livre des Sentences, distinction 11, question 3¹

[25] A propos du deuxième article, je dis que, de même que dans la chose convertie, il y a deux [composants], à savoir la matière et la forme, de même dans le terme final (*terminus ad quem*) de la conversion. On pose en effet ici que principalement le composé est converti

¹ Edition Vivès, tome XVII, p. 395 sqq. – Ce texte ne reprend de la distinction 11, question 3, «Si le pain est converti en le corps du Christ dans l'Eucharistie», que les passages qui présentent un intérêt direct pour le lecteur philosophe d'une part et pour le thème de la forme de corporéité d'autre part. Aussi ne présente-t-il pas les n^{os} 1 à 24 (présentation du problème théologique de la transsubstantiation) ni les n^{os} 29 à 45 (argumentation dirigée contre Gilles de Rome et Henri de Gand) ni le n^o 58 (conclusion théologique de la question). – Duns Scot va développer ici une argumentation purement aristotélicienne, et montrer une compréhension extrêmement profonde de la position de ses adversaires. – La mention du «deuxième article» fait allusion à la composition de la question: 1) le pain est-il converti en le corps du Christ dans l'Eucharistie? 2) le pain est-il annihilé au cours de cette conversion? La deuxième interrogation se résout en l'étude du comment de la conversion, puis considère le *terminus ad quem* de la conversion. Cette deuxième considération est l'objet du texte traduit.

en un composé, et donc qu'il y a dans chaque terme [de la conversion], quelque chose de formel et quelque chose de matériel. [Si l'on demande] donc ce qu'il y a de formel dans le terminus ad quem [de la transsubstantiation], on répond que dans la nature du Christ, ce n'est rien d'autre que la matière première et l'âme intellectuelle. En faveur de cette position, il y a quatre raisons fondamentales.

La première est celle-ci: d'une chose qui est (*unius entis*), il y a un [seul] être (*esse*); un être découle d'une [seule] forme; donc d'une chose qui est, il y a une [seule] forme².

Cela trouve confirmation dans ces passages où le Philosophe dit que «le genre n'existe pas en dehors de ces espèces qui sont les espèces du genre» (cf. *Métaphysiques*, Z, 12, 1038 a 5), que «la dernière différence sera la substance de la chose et sa définition» (ibid. 1038 a 19–20), et qu'enfin, «il n'y a pas d'ordre dans la substance; comment pourrait-on en effet y concevoir un antérieur et un postérieur?» (ibid. 1038 a 33–34).

A partir de ces textes, on peut comprendre que l'unité de la définition vient de ce que le genre n'existe pas en dehors de ce dont il est le genre, et que la différence, qui a la raison de [principe] formel, dit toute la substance de la chose. Donc il n'y a pas ici une forme et une forme, parce que, si de l'une était pris le genre, et de l'autre la différence³, le genre serait quelque chose en dehors des espèces, au moins selon l'être (*esse*) quidditatif, et la différence ultime ne serait pas toute la substance du défini. Il y aurait aussi un ordre dans la substance de la chose selon l'ordre des formes. De même, le Philosophe dit manifestement au même endroit que la différence postérieure inclut la différence antérieure, car «le caractère *pied fendu* est une manière d'être du pied» (1038 a 15). Or, la différence postérieure n'inclurait pas la

² L'argument est repris de SAINT THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 76, a. 3, ad c, primo.

³ Contrairement à l'adage aristotélien: *genus sumitur a materia, differentia a forma*. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 8, 1058 a 23: le genre est matière de ce dont il est dit le genre; H, 6, 1045 a 34–35: toujours dans la définition, il y a l'aspect matière d'une part, et l'aspect acte d'autre part; SAINT THOMAS, *De ente et essentia*, chap. 6 et 7; *De spirit. creat.*, a. 1, ad 24; *In Aristotelis libros Peri Hermeneias expositio*, I, lect. 8, n° 97; *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, V, lect. 22, n° 1123; VII, lect. 9, n° 1463; VII, lect. 12, n° 1545; VIII, lect. 2, n° 1697; X, lect. 4, n° 2019; X, lect. 11, n° 2131; XI, lect. 1, n° 2169; SUAREZ, *Disp. metaph.*, tome 1, Disput. VI, sect. 11, n° 4, p. 248; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 7, a. 3, 401 a 1.

différence antérieure si l'une était prise d'une forme et l'autre d'une autre forme.

Cette raison se prend de l'unité par soi⁴.

[26] La seconde raison se prend de la différence de la forme accidentelle par rapport à la forme substantielle. La forme substantielle en effet donne l'être (esse) absolument (simpliciter), la forme accidentelle donne l'être selon un certain aspect (secundum quid). De là suit une autre différence, à savoir que la forme accidentelle advient à ce qui est (ens) absolument, mais que la forme substantielle advient à ce qui est (ens) en puissance seulement. Une troisième différence est que de la substance il y a génération absolument (simpliciter), parce que [dans ce cas, il y a passage] de la puissance pure et simple (simpliciter) à l'être (esse) pur et simple. Au contraire, de l'accident, il y a seulement génération selon un certain aspect. Or, si une forme substantielle pouvait suivre une autre forme substantielle dans la même chose, ces différences ne seraient pas maintenues, car cette deuxième forme substantielle [jointe à la première] ne donnerait pas [avec elle] un être (esse) absolument, parce qu'elle adviendrait à un être (ens) en acte, et il y aurait là une génération selon un certain aspect. Ce dernier argument de la génération a un poids spécial, parce que selon le Philosophe, «la génération n'est pas un mouvement» (*Physiques*, V, 1, 225 a 26), [ce qu'il prouve] par deux moyens termes, développés à cet endroit. Le premier est que «ce qui est mû, est; ce qui est engendré, n'est pas». Le second est que «ce qui est mû, est dans un lieu, [ce qui est engendré, n'est pas dans un lieu]». (cf. *Physiques*, V, 1, 225 a 20–32). Et le Philosophe prend ici *ce qui est engendré* pour le sujet de la génération. Donc celui-ci absolument n'est pas, ni n'a une forme, par laquelle il pourrait être dans un lieu. Mais si l'on supposait [au sujet de la génération] une forme antérieure [à la génération], le sujet serait abso-

⁴ De même que l'actualité de la matière répugne à l'unité par soi du composé physique, de même l'égalité formale des genres et des espèces dans la composition métaphysique répugne pour l'aristotélisme à l'unité par soi de la définition. Elle empêche la différence d'être, en tant qu'incluse actuellement dans le genre et une avec lui, toute la substance de la chose (cf. plus bas, n° 47), introduit dans la substance de l'antérieur et du postérieur. L'argument de l'inclusion de la différence antérieure dans la différence postérieure n'est pas pertinent et Duns Scot ne peut légitimement l'attribuer aux thomistes (cf. nos 48 et 49, note 22).

lument, et pourrait être dans un lieu, donc [la génération serait un mouvement]⁵.

[27] La troisième raison se prend de la prédication. En effet, quand la prédication attribue une forme à une forme, il s'agit soit d'une prédication par accident, dans les cas où les formes ne sont pas ordonnées par soi [l'une par rapport à l'autre], ainsi de la prédication «l'homme est blanc», soit d'une prédication selon le second mode du *par soi* (per se)⁶, ainsi de la prédication «la surface est colorée». Donc, si le genre était pris d'une forme et l'espèce d'une autre, ce qu'il faudrait dire si l'on posait plusieurs formes dans l'homme, il s'ensuivrait que l'attribution d'un genre quelconque à l'homme ne serait pas une prédication selon le premier mode du *par soi*⁷.

Une quatrième raison se présente, et elle a plus de valeur que toutes les précédentes: il ne faut pas poser une pluralité [de principes] sans nécessité, ainsi qu'il découle des *Physiques*, I (particulièrement 6). Or, il n'est pas nécessaire de poser la pluralité de ces formes [dont il vient d'être question, dans la troisième raison], parce que la forme la plus parfaite contient virtuellement (virtualiter) en soi la moins parfaite, comme le tétragone contient le trigone, d'après *Aristote, De anima* (II, 3, 414 b 25–31). Donc, il est superflu de poser la forme moins parfaite comme distincte de l'autre plus parfaite qui la contient⁸.

S'appuyant sur ces raisons, et tenant les conclusions qui en découlent, [les thomistes] les appliquent à l'objet de la question. Ils disent en effet que le premier terme de cette conversion [qu'est la transsubstantiation] est le composé de matière et d'âme intellectuelle, [celle-ci étant prise] non en tant qu'intellective, ni en tant qu'elle constitue ce composé qu'est l'homme, mais en tant qu'elle donne l'être (esse) corporel et constitue ce composé qu'est le corps. La même âme en effet précisément constitue [l'homme] d'une part dans son être (esse) d'homme, et d'autre part [dans son être] d'animal et de corps et de

⁵ Si genre et espèce étaient également formes et si la matière était actuelle par soi, la génération de l'individu donnerait lieu à un agglomérat de déterminations accidentelles d'une part et d'autre part se réduirait à un mouvement. – Pour la distinction du *sens divisé* et du *sens composé*, cf. plus bas, note 34.

⁶ Cf. *Comm. sur le 2^e livre des Sentences*, dans MURALT, *op. cit.*, p. 135, note 30.

⁷ Même argument qu'au n^o 26, pris du côté de l'attribution. Reprise de SAINT THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 76, a. 3, ad c, secundo.

⁸ Cf. *ibid.*, ad c, sic ergo dicendum.

substance, cela sans distinction réelle d'une forme d'avec une forme⁹, mais à cause de la contenance (continentia) virtuelle de la forme plus parfaite¹⁰. Et de même que quelque [agent] peut agir par [son] âme, en tant que celle-ci donne l'être corporel, bien qu'il ne produise pas cette même action par [son] âme en tant qu'elle donne l'être intellectif, de même, [un agent] peut faire aboutir une action à son terme (terminare actionem) [considéré] selon tel aspect formel (ratio), et non selon tel autre¹¹.

[28] Contre tout cela, [il faut dire ceci] : si l'hostie consacrée par le Christ lors de la dernière Cène avait été conservée pendant les trois jours [de la mort du Christ], la même chose aurait subsisté (permanisset) en elle, qui y avait été premièrement contenue. Mais cela même à quoi principalement aboutit la conversion [de la transsubstantiation], n'était ni la matière première, ni les accidents, ni un composé de la matière et de l'accident, [c'était] donc un composé de matière et de forme substantielle. Cela donc aurait subsisté pendant le Triduum. Pourtant cela ne pouvait être alors un composé de matière et d'âme intellectuelle, puisque le Christ était véritablement mort sur la croix, et que son âme intellectuelle était séparée [de son corps]. [On ne peut objecter que l'âme intellectuelle du Christ demeurait après la mort sur la croix auprès de son corps], mais [il faut dire qu'] elle ne peut être à la fois séparée et unie au même corps, ce qui découle de la 10^e distinction¹².

De même, il importe que le terme de cette conversion [qu'est la transsubstantiation] soit réel, parce que la conversion est réelle. Mais l'âme intellectuelle, en tant qu'elle donne l'être (esse) corporel, distinguant celui-ci d'avec l'être (esse) intellectif, n'est pas quelque chose de réel, de l'avis même de quelques-uns des [thomistes], mais seule-

⁹ Cette distinction «réelle» est plus exactement la distinction formelle *a parte rei*.

¹⁰ La forme moins parfaite étant contenue virtuellement dans la forme plus parfaite, il n'est nul besoin d'une forme de corporéité pour constituer le corps de l'homme.

¹¹ Donc, la transsubstantiation peut aboutir sans supposer dans le corps converti une forme de corporéité distincte formellement *a parte rei* de l'âme intellectuelle.

¹² Donc, c'est un composé de matière et de forme de corporéité qui aurait subsisté pendant le Triduum. Étonnante «expérience théologique» que ce passage, selon l'expression d'E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 491, n. 3.

ment quelque chose d'abstrait par l'acte de l'intellect, de même que l'[universel] commun est, toujours selon les mêmes penseurs, quelque chose en dehors des singuliers, ses inférieurs. Donc, cette conversion ne peut concerner l'âme [considérée] sous une telle raison [formelle], en tant que terme propre (per se) de la conversion¹³.

[46] Je [réponds] aux raisons en faveur de l'opinion [thomiste]. Pour la première raison, je concède la première proposition, que de ce qui est (ens) un, l'être (esse) est un. Mais la seconde proposition, à savoir qu'un être (esse) un requiert seulement une forme, doit être niée, l'être (esse) étant pris univoquement (uniformiter) dans la majeure et la mineure. De même en effet que ce qui est (ens) et l'un se divisent en simple et composé, de même être (esse) et être un se divisent en être tel et tel. Par conséquent, être un par soi ne dit pas exclusivement (praecise) être simple, de même non plus que l'un quelconque des divisés ne correspond pas exclusivement à l'un des divisants.

De cette manière, d'un tout composé il y a un être (esse), lequel cependant inclut beaucoup d'être (esse) partiels, comme un tout est un être (ens), ayant cependant beaucoup d'entités partielles. Je ne sais rien en effet 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. Ainsi, l'être (esse) du tout composé inclut l'être de toutes les parties, c'est-à-dire il inclut de nombreux être (esse) partiels de nombreuses parties ou formes, comme un tout qui est [formé] de nombreuses formes inclut ces actualités partielles¹⁴.

¹³ Duns Scot tente de retourner ici la doctrine thomiste contre ses auteurs : ce qui, pour un aristotélicien thomiste, est distinct virtuellement dans la réalité, est aussi existentiellement identique, et n'est distinct actuellement que par une distinction de raison raisonnée (avec fondement dans la réalité), donc selon une existence abstraite dans la pensée (cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 2, a. 3, 294 a 1 sq). Il faut donc, selon Duns Scot, assurer la réalité de la transsubstantiation en posant la distinction «réelle», formelle *a parte rei*, avant toute opération abstractive de l'intellect, de la forme de corporéité par rapport à l'âme intellectuelle. La querelle théologique qui oppose Duns Scot aux thomistes laisse clairement transparaître la position métaphysique du Docteur subtil quant à la pluralité des formes.

¹⁴ Il y a autant d'être (esse) partiels que de formalités composant le tout : puisque chaque partie composant le tout est une forme, ou du moins un acte par soi, l'existence ne se distingue plus de l'essence, pas plus qu'à la fin la réalité de la formalité : doctrine de la *pluralité des formes*, entraînant le rejet de l'analyse de ce qui est en substance et acte, et donc l'affirmation de l'univocité

S'il faut donner cependant toute sa force à cet argument, je concède que l'être (esse) formel du tout composé découle principalement d'une forme, et cette forme est celle par laquelle le tout composé est cet être (hoc ens), cette forme s'ajoutant il est vrai en dernier à toutes les précédentes. Et ainsi le tout composé se divise en deux parties essentielles, en son acte propre, c'est-à-dire la forme ultime par laquelle le tout est ce qu'il est, et en la puissance propre de cet acte, laquelle inclut la matière première avec toutes les formes précédentes. Et en ce sens, je concède que l'être (esse) total tient sa complétion (est complete) d'une [seule] forme, qui donne au tout ce qu'il est. Mais de là ne suit pas que dans le tout soit contenue exclusivement (praecise) une [seule] forme, ou [qu'il soit impossible] que dans le tout soient contenues plusieurs formes [considérées] non pas en tant que constituant spécifiquement ce composé, mais en tant que certains [éléments] inclus dans la [partie] potentielle de ce composé¹⁵.

Un exemple de cela, c'est le composé de parties intégrantes. Plus un être animé en effet est parfait, plus nombreux sont les organes qu'il requiert, et il est probable qu'il requiert des organes distincts spécifiquement selon leurs formes substantielles. Et cependant, il est[d'autant] plus véritablement un; je dis «plus véritablement», au sens de plus parfaitement, et non «plus véritablement un», au sens de plus indivisiblement. Dans les composés, en effet, on rencontre assez fréquemment, avec une composition plus grande, une unité et une entité plus véritable que dans les parties entrant en moindre composition¹⁶.

[47] Quant à la confirmation prise dans les *Métaphysiques*, Z, 12, chapitre *De la définition*, ce chapitre ne semble pas bien exposé, ainsi qu'il ressort de l'exposition que j'en ai faite. Or, les citations [d'Aristote, rapportées par l'argument] sont tronquées. La première précisément est tronquée, puisqu'elle a une suite [nécessaire]: «donc le genre

de ce qui est, considéré désormais comme forme exclusivement (Remarquer à ce propos l'ambiguïté du terme *esse*, que souligne encore l'usage d'épithètes telles *formale* ou *entitativum*).

¹⁵ Parmi les formes, l'une est première: doctrine des *gradus metaphysici*, qui confirme la conception de l'être comme forme par la réduction de la substance et de l'acte à l'un (*exemplare, maxime tale*), seul principe de ce qui est.

¹⁶ Doctrine à rapprocher de celle du *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences*, dans MURALT, *op. cit.*, p. 148, note 71: la matière est d'autant plus indépendante qu'elle a un être plus débile.

n'existe pas en dehors de ces espèces qui sont les espèces du genre, ou s'il existe [en dehors] à la vérité, c'est comme une matière» (cf. 1038 a 5). Et la deuxième partie de la disjonction est vraie¹⁷. C'est pourquoi [Aristote] ajoute à cette deuxième partie un exemple: «la voix à la vérité est comme un genre»¹⁸. C'est donc l'intention du Philosophe que ce qui est désigné par le [nom de] genre ne soit rien si ce n'est l'[élément] potentiel par rapport aux espèces, et, en ce même sens, ce qui suit, c'est-à-dire que la dernière différence est terme et définition, ne peut en aucune manière être compris comme si la définition (ratio) quidditative était dans la différence ultime – le genre alors serait en effet tout à fait superflu dans la définition, parce que la différence ultime seule exprimerait l'essence totale de la chose. Mais [cette proposition] doit être comprise en ce sens que la substance totale de la chose tient sa complétion (est completive) [de la différence ultime], comme l'essence totale de ce qui possède la forme [ultime] tient sa complétion de cette forme ultime. [Aristote] lui-même conçoit en effet l'unité de la définition dans ce passage de la même manière qu'il dit l'avoir supposée dans les *Analytiques*¹⁹ et de la même manière qu'il conçoit l'unité de la chose à la fin du chapitre 6 des *Métaphysiques*, H: de même qu'à cet endroit, il dit que de deux [parties] se constitue un composé réel, parce que l'une est acte et l'autre puissance, de même il dit ici que de deux concepts se compose un concept quidditatif ou définition, parce que l'un est potentiel et l'autre actuel. Et de même que là l'acte est davantage principe que la puissance, et par conséquent la raison plus principale de l'unité [de la chose] – ce qui vaut d'ailleurs de l'entité –; de même ici, parce que le concept de la différence ultime est un concept plus actuel et une raison plus principale de l'unité de la définition²⁰.

¹⁷ Duns Scot distingue deux cas: ou le genre n'existe pas en dehors de ses espèces, ou il existe en dehors d'elles comme leur matière. Il ajoute que ce deuxième terme de l'alternative est vrai et il y voit la confirmation de la doctrine de la matière, acte entitatif. En réalité, comme déjà le notait finement BONITZ, *Metaphysica, pars posterior*, 344 (Bonn, 1849), les deux termes de l'alternative disent la même chose.

¹⁸ Aristote dit exactement: «la voix est genre et matière, et c'est d'elle que ses différences font les espèces, c'est-à-dire les lettres».

¹⁹ ARISTOTE, *Analytiques postérieures*, I, 22; II, 3–10, 13.

²⁰ Cf. note 4 et note suivante 31.

[48] Ce qui est dit là, que «dans les substances, il n’y a pas d’ordre», n’est nullement à propos. Juste avant [de dire cela (*Métaphysiques*, Z, 12, 1038 a 33), Aristote] affirmait qu’il était aussi vain d’ajouter la différence antérieure à la différence postérieure, que d’ajouter la différence postérieure à l’antérieure. Il n’y a pas en effet un tel ordre dans les substances, c’est-à-dire dans ce qui appartient à la notion (ratio) substantielle ou définitive d’une chose, que cet ordre ou un autre provoque ou non une répétition inutile²¹.

Quant à ce qui est ajouté [par la première objection], à savoir que la différence inférieure inclut la différence supérieure, cela est manifestement faux, parce qu’il serait alors impossible de définir par le genre prochain et la différence prochaine, parce qu’on dirait deux fois la même chose, c’est-à-dire cette différence supérieure incluse par soi tant dans la notion (ratio) de la différence inférieure que dans la notion du genre prochain. C’est pourquoi, en posant les notions de genre et de différence à la place des noms, on fait apparaître manifestement la sottise [de l’argument]. Et c’est l’intention du Philosophe à cet endroit [que de montrer] comment on fait apparaître la répétition inutile dans les définitions, à savoir en posant les notions [de genre et de différence] à la place des noms. La définition ne pourrait pas non plus être donnée par le genre éloigné (remotum) et plusieurs différences, car la même différence prochaine de ce genre éloigné, en tant que division de celui-ci, serait dite plusieurs fois dans les multiples différences ajoutées au genre. Cette conclusion (consequens) est tout à fait contraire à l’opinion du Philosophe, qui dit à ce même endroit: «il n’y a rien dans la définition que le genre dit premier et les différences. Les autres genres également sont premiers, avec les différences comprises en eux» (*Métaphysiques*, Z, 12, 1037 b 29–32), et qui donne aussitôt des exemples: «comme l’animal ailé, ou l’animal bipède non ailé. Et ainsi de suite, même si plusieurs [différences] sont dites. En général, peu importe que les [différences] soient peu nombreuses ou nombreuses»

²¹ Il n’y a pas d’ordre dans la substance en ce sens que la définition comprend un concept potentiel et un concept actuel (cf. n° 47 in fine). L’argument opposé n’est pas à propos cependant, car il vaut du point de vue de la matière comme acte formel seulement. Il n’empêche que la matière est par soi un acte entitatif, et que l’union d’une matière ainsi conçue avec une forme, laquelle est également acte, laisse apparaître dans la chose une hiérarchie de formes superposées, c’est-à-dire un ordre.

(1037 b 32–1038 a 2). Le Philosophe veut dire que rien d'autre n'est définition sinon le genre premier avec ses différences multiples, c'est-à-dire le genre prochain et une différence, parce que le genre prochain n'est rien sinon le genre éloigné incluant de nombreuses différences. Et toute manière de définir inclurait une répétition vaine, si la différence inférieure incluait par soi la différence supérieure²².

[49] Quant à ce que la [première raison] ajoute, c'est-à-dire l'opinion du Philosophe, quand il dit que «le caractère *pied fendu* est une manière d'être du pied», cela n'est pas à propos. Le Philosophe pense là non à une prédication selon le premier mode du *par soi*²³, telle qu'elle peut s'intelliger par ces termes abstraits²⁴, mais [il laisse entendre] que la différence inférieure doit par elle-même diviser la différence supérieure, et c'est cette division qu'il signifie par ces termes abstraits²⁵. Que cela soit là sa pensée, ressort évidemment des passages précédents où Aristote dit qu'il faut diviser la différence par sa différence, et où il ajoute ce qu'il entend par là, disant non pas que, parmi ceux qui ont des pieds, l'un est ailé, l'autre non ailé, mais que l'un a les pieds fendus, l'autre non, car ce sont là les différences des pieds²⁶. Et il s'ensuit cette allégation: «car le caractère *pied fendu*

²² Duns Scot veut montrer contre l'aristotélisme que, la différence inférieure n'incluant pas actuellement la différence supérieure, celle-ci est en acte par soi, et, puisqu'elle joue le rôle d'une matière, que la matière est donc en acte par soi. Or ni ARISTOTE ni SAINT THOMAS ni JEAN DE SAINT THOMAS n'ont jamais dit que la différence inférieure inclut la différence supérieure. La différence ne participant pas du genre (ARISTOTE, *Topiques*, IV, 2, 122 b 22–23), c'est-à-dire ne recevant pas sa définition du genre (*ibid.*, I, 121 a 11–12), le genre ne saurait être dit de la différence (*Métaphysiques*, B, 3, 998 b 24–26). Cf. SAINT THOMAS, *In Aristotelis duodecim libros Metaphysicorum expositio*, III, lect. 8, n° 433, *Summa contra Gentiles*, I, chap. 17; surtout JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 10, a. 4, p. 451 a, qui fait justice de l'argument que Duns Scot s'objecte: de ce que «le caractère *pied fendu* est une manière d'être de pied», il ne suit pas que la différence inférieure inclut la différence supérieure, qui serait ainsi dite d'elle, mais simplement que la différence inférieure *divise* la différence supérieure. – Si la différence inférieure incluait la différence supérieure, celle-ci serait une notion analogique, laquelle peut être dite de son mode (*ibid.*, p. 449 b; cf. ARISTOTE, *Métaphysiques*, B, 3, 998 b 22 sq.).

²³ Cf. référence indiquée note précédente 6, et note suivante 27.

²⁴ Termes abstraits, car la version latine traduisant le grec, parle de *fissio pedis* et de *pedalitas*.

²⁵ Duns Scot répond comme JEAN DE SAINT THOMAS, cf. note précédente 22.

²⁶ *Métaphysiques*, Z, 12, 1038 a 9–14.

est une manière d'être du pied», c'est-à-dire la «fission du pied» particularise la «pédalité», et c'est pourquoi elle, et non le caractère *ailé*, divise ceux qui ont des pieds²⁷.

De tout ce chapitre [d'Aristote, *Métaphysiques*, Z, 12], s'il est bien explicite, ainsi que cela a été fait ailleurs²⁸, on ne peut tirer la conclusion ni que le genre n'est rien dans la définition en dehors de la notion (ratio) de la différence, ni que la différence ultime est la définition entière, ou du moins signifiant la substance totale de la chose²⁹, ni qu'il n'y a pas par soi un ordre dans ce qui implique des différences ordonnées l'une par rapport à l'autre, ni que la différence inférieure inclut par soi la différence supérieure, ni en bref un quelconque argument en faveur de l'unité de la forme³⁰. Bien au contraire, tout ce chapitre peut être maintenu, si l'on pose que la raison quidditative est composée d'un concept potentiel et d'un concept actuel, et que le concept actuel est la cause plus principale de l'unité, comme il faut le dire de l'unité de l'être (ens) composé, selon Aristote lui-même en *Métaphysiques*, H, 6, in fine³¹.

²⁷ La «fission du pied» divise la «pédalité», mais n'est pas à proprement son sujet (ce n'est pas une prédication selon le premier mode du *par soi*).

²⁸ Cf. DUNS SCOT, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ad loc. cit.

²⁹ L'édition Vivès porte *ei* et non *rei*.

³⁰ Duns Scot joue ici sur deux plans qu'il ne distingue pas, et d'ailleurs ne peut pas distinguer : Aristote et l'aristotélisme considèrent que le genre n'existe pas en dehors des différences, mais admettent qu'il est une *réalité* virtuellement distincte des différences, c'est-à-dire une *notion* actuellement distincte de celles-ci selon une distinction de raison raisonnée. (Cf. note précédente 13). Duns Scot dit tout uniment que le genre est distinct des différences *formaliter a parte rei*. D'où suit que la différence ultime est définition *completive* seulement, achevant le caractère définitif des différences antérieures, qui sont autant de formes actuelles *a parte rei*, ordonnées l'une par rapport à l'autre et s'excluant l'une l'autre, c'est-à-dire participant l'une de l'autre. Par conséquent, il n'y a pas nécessité d'une seule forme, pour définir l'unité d'une chose.

³¹ Tout en admettant apparemment une formulation aristotélicienne (la définition est composée d'un concept potentiel et d'un concept actuel), Duns Scot montre bien cependant la distorsion qu'il fait subir à la pensée aristotélicienne. Car le concept actuel (la différence) n'est pas pour Aristote la «raison plus principale» de l'unité de la définition, pas plus que la forme n'est la «raison plus principale» de l'unité de la chose. Le problème ne se pose pas pour Aristote en termes de *plus ou moins*, c'est-à-dire en termes de formes hiérarchiquement ordonnées, mais en termes de *causalité réciproque* de la matière et de la forme : «s'il y a, comme nous le disons, d'une part la matière, d'autre

[50] A la seconde raison, il a été répondu qu'il y a équivoque à propos du terme *absolument* (*simpliciter*)³². Et, pour ce qui est de donner l'être (*esse*) en premier lieu (*primo*), certainement donner en premier lieu l'être absolument ne convient ni à toute, ni à la seule forme substantielle. Bien au contraire, si la quantité advenait en premier lieu à la matière, elle pourrait lui donner l'être (*esse*) formel en premier, bien que cet être ne soit pas le premier être par opposition au non-être, et qu'une forme substantielle puisse advenir à la matière en second et en troisième lieu. Mais, en distinguant l'être absolument (*esse simpliciter*) de l'être selon un certain aspect (*esse secundum quid*), comme ce qui est premier et second naturellement, ainsi [on peut comprendre que] toute forme substantielle donne l'être absolument, et la forme accidentelle l'être non absolument, mais selon un certain aspect. On ne demandera donc pas si ces formes adviennent à quelque chose en premier ou en second lieu. Mais, quel que soit le moment où elles adviennent, elles donnent l'acte qu'elles sont capables par nature de donner³³.

part la forme, c'est-à-dire d'une part l'être en puissance, d'autre part l'être en acte, il semble bien que la question [de l'unité] ne soulève plus de difficulté.» (ARISTOTE, *Métaphysiques*, H, 6, 1045 a 23–25). «Il n'y a manifestement plus de difficulté, parce que d'un côté il y a matière, de l'autre il y a forme.» (*Ibid.*, 1045 a 29). En un mot, pour Aristote, l'un, c'est-à-dire l'être, n'est pas la forme, et la matière n'est en aucune manière un acte entitatif. – Ce texte de Duns Scot fait admirablement comprendre le lien des deux principales thèses scotistes: actualité par soi de la matière et pluralité hiérarchisée des formes.

³² Dans la controverse avec Henri de Gand, dans la même question, plus haut n° 43, un texte non reproduit ici, où Duns Scot distingue deux sens du terme *non esse simpliciter*: 1) le *purum nihil*, auquel s'oppose n'importe quel être, substantiel ou accidentel; 2) l'*esse* accidentel, auquel s'oppose l'*esse simpliciter* de la substance (cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 3, 317 b 5 sq.). Dans le présent texte, Duns Scot affirme qu'une forme accidentelle peut donner à la matière un *esse* formel avant la forme substantielle même, ce qui s'applique aussi bien à la doctrine de la matière, acte entitatif, qu'à la doctrine de la forme de corporéité, puisque la quantité peut affecter la matière première avant la forme substantielle et qu'elle peut affecter le corps, c'est-à-dire la forme de corporéité, avant la forme de l'âme raisonnable. Ce passage manifeste bien combien la doctrine de la forme de corporéité est un prolongement de la doctrine de la matière, acte entitatif.

³³ Duns Scot répond à l'argument thomiste selon lequel la forme de l'âme raisonnable fait avec la forme de corporéité un tout accidentel, par l'affirmation réitérée de la pluralité des formes.

Mais deux preuves tirées des *Physiques*, V, semblent soulever une difficulté spéciale. A la première, je réponds que le non être (non esse), pris pour le sujet de la génération, a un sens privatif. Et [l'argument] signifie: ce qui est engendré, c'est-à-dire ce qui est sujet de la génération (*subjicitur generationi*), manque de l'être absolument (*esse simpliciter*); ce qui est mû, pris du moins en tant qu'il est sujet du mouvement, ne manque pas de quelque être absolument.

Et si l'on conclut: donc [ce qui est engendré] n'a nulle forme substantielle qui lui donne l'être absolument, la conclusion ne suit pas: [ce qui est engendré] peut en effet avoir un être absolument selon tel mode par telle forme substantielle, et cependant manquer de l'être absolument, que peut lui donner telle autre forme substantielle³⁴.

La seconde preuve soulève, semble-t-il, une autre difficulté, à propos du mouvement selon le lieu et selon l'altération. On peut y répondre cependant facilement de la même manière. Tout mobile selon l'altération et le transport, est dans un lieu par quelque forme antérieure à ces mouvements, car la quantité précède nécessairement

³⁴ Ce qui va être engendré est privé de l'être absolu que lui donnera la forme substantielle nouvelle, mais il n'est pas sans forme absolument. Comme le dit le commentaire du Frère Antonius Hiquaeus, avant sa génération, ce qui va devenir vivant est déjà actuellement composé de formes substantielles partielles et actuelles, qui attendent la forme du vivant comme la puissance scotiste attend l'acte scotiste. – Remarquer l'expression *subjicitur generationi*. Il ne s'agit pas du sujet de la génération au sens aristotélicien (c'est en effet la matière, cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 4, 320 a, 2–3; JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, III, q. 1, a. 5), mais de ce qui est sujet à la génération, ce qui est engendré, aussi bien la nouvelle substance que la forme antérieure, partie matérielle de la nouvelle substance. – La distinction formelle *a parte rei* empêche Duns Scot d'utiliser la distinction, courante dans l'aristotélisme scolastique, entre le *sensus divisus* et le *sensus compositus*. Il est vrai de dire, pour les aristotéliciens, que «ce qui est engendré, n'est pas», au sens divisé, non au sens comospé. Cette distinction trouve à s'appliquer dans la doctrine métaphysique de la prédétermination divine et de la liberté humaine. (Cf: entre autres THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I, q. 14, a. 13, ad 3; liée aux notions de *possible* et de *compossible*, *Summa theol.*, I-2, q. 10, a. 4, ad 3; *De Veritate*, q. 23, a. 5, ad 3). Elle repose sur la notion aristotélicienne de la puissance en (dans l') acte, et répond donc dans l'aristotélisme à la difficulté que résout chez DUNS SCOT la doctrine de la pluralité des formes distinctes *a parte rei*. Elle trouve une intéressante application, très importante pour le développement de la philosophie moderne, dans la doctrine du *de potentia absoluta dei* de GUILLAUME D'OCCAM, *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, *Quarto declarant quomodo...*, Edition de Lyon, 1496, Reprint Gregg 1962.

l'un et l'autre de ces mouvements³⁵. Ce qui est engendré au contraire, c'est-à-dire ce qui est sujet de la génération, n'est par soi dans un lieu ni par ce par quoi il est sujet de mouvement³⁶, ni par quelque forme qu'il a reçue par la génération, car, bien que le sujet de la génération ait en acte une forme substantielle et aussi une certaine quantité, laquelle est la raison d'être dans un lieu (*ratio locandi*), il n'a pas cependant la quantité en tant qu'il est sujet de la génération, car la quantité n'implique pas selon sa notion d'être terme de cette mutation³⁷. Et ainsi le sujet de la génération, d'une manière universelle, en tant qu'il est sujet par soi, n'inclut rien qui soit par soi la raison d'être dans un lieu (*ratio essendi in loco*), parce qu'il n'est rien sinon substance seulement³⁸. Pourtant, la quantité l'accompagne, mais elle n'est pas une [partie constitutive] d'elle en tant qu'elle est sujet de la génération.

[51] Mais si l'on demande comment ce qui est mû d'un mouvement d'augmentation est dans un lieu? Bien que cette question ne soit pas nécessaire à notre propos, je répons cependant en reprenant la position de certains³⁹, que la quantité ou le quantifié (*quantum*) est présumé au mouvement d'augmentation et de diminution. De plus, tel ou tel degré (*terminus*) de quantité termine le mouvement [d'augmentation ou de diminution]. Contre cette position, on dira cependant qu'aucune quantité [ou quantifié] ne reste absolument

³⁵ A la génération préexiste une forme substantielle; de même, à l'altération et au transport, préexiste nécessairement une autre forme. Bref, à toute forme préexiste une forme antérieure, car ce qui est en tant qu'il est est forme. Cf. note 40.

³⁶ Les formes partielles antérieures à la génération.

³⁷ La génération.

³⁸ La doctrine de la pluralité des formes modifie profondément la doctrine aristotélicienne de la génération substantielle, laquelle suppose nécessairement la corruption de l'unique forme substantielle antérieure. La génération de Duns Scot se définit comme la superposition de la forme substantielle complétive de la nouvelle substance aux formes partielles qui composent actuellement la matière de celle-ci, après le départ de la forme complétive de l'ancienne substance, laquelle cependant est composée des mêmes formes substantielles que la nouvelle substance. Pour développer l'exemple extrême de Duns Scot lui-même, au corps du Christ dans le tombeau pourrait être adjointe une âme nouvelle, et il y aurait génération d'un nouvel homme. – Ce qui revient à dire une fois de plus que l'âme et le corps, la forme et la matière ne sauraient être substantiellement un chez Duns Scot.

³⁹ Gilles de Rome.

identique dans le mouvement total ni sous tel ou tel degré (terminus) [de quantité]. Donc le quantifié n'est pas le sujet de ce mouvement. Et de plus ce degré terminal (terminatio) de quel genre est-il l'espèce? S'il est [espèce] du genre quantité, alors il sera quantité; si non, le mouvement d'augmentation ne termine pas à un quantifié.

Je réponds donc par analogie avec l'altération. Bien que le sujet altérable soit durant toute l'altération sous [le genre] qualité, on ne doit pas dire que le qualifié (quale) soit le sujet de l'altération, parce que la qualité advient à ce qui est sujet d'altération. De même, bien que l'augmentable soit toujours un quantifié tant qu'il augmente, cependant, de ce qu'il varie selon la quantité comme l'altérable selon la qualité, [on ne peut conclure que] la quantité est la raison ni la condition par soi du sujet de l'augmentation.

Qu'est-ce donc que le sujet de l'augmentation? Je dis que de même que le sujet par soi de l'altération est un être (ens) en acte selon des formes antérieures à la qualité, non cependant un être en acte selon la qualité, de même le sujet par soi de l'augmentation est un être (ens) en acte selon quelque forme antérieure à la quantité, mais il n'est pas un être en acte selon la quantité. Or, la forme antérieure n'est autre que substantielle. Donc, le sujet par soi de l'augmentation et de la diminution n'est autre que la substance même⁴⁰.

Comment donc le sujet qui est mû, est-il dans un lieu? Je réponds de manière universelle que le sujet d'un quelconque mouvement est dans un lieu, soit par une forme acquise antérieurement par le mobile qui est mû d'un tel mouvement, soit par la forme même selon laquelle le mobile change ou est mû. Le premier membre de l'alternative est vrai de l'altéré et du transporté; le second de l'augmenté et du di-

⁴⁰ A la forme qualifiante ou quantifiante préexiste une forme substantielle, de même qu'à la forme substantielle, dans le cas de la génération substantielle, préexiste une autre forme substantielle. Le moyen dès lors de distinguer le mouvement de la génération, l'accident de la substance? Le sujet *ex quo* de la génération est conçu comme un sujet *in quo* (cf. ARISTOTE, *Métaphysiques*, Z, 7, 1032 a 17; JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3). La même ambiguïté qui règne dans la doctrine scotiste de l'unité par soi de deux entités actuelles (cf. *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences*, dans MURALT, *op. cit.*, p. 123–124, n° 13) réapparaît ici à propos de la génération substantielle; la même solution aussi, la «dialectique du plus ou moins» (cf. note précédente 31), qui s'exprime dans la doctrine de la pluralité des formes, et de manière exemplaire dans la doctrine de la matière. Il reste en tout cas que le sujet de la génération, en tant que sujet, est la substance, et non la matière.

minué. Mais ce qui est sujet de la génération⁴¹ n'est dans un lieu selon aucun de ces modes. Rien non plus n'est présupposé dans le sujet de cette mutation qui soit la raison d'être dans un lieu (*ratio locandi*); enfin, ce selon quoi le sujet change, n'est pas non plus la raison d'être dans un lieu.

[52] A la troisième raison [thomiste] touchant la prédication, je dis qu'à première vue elle ne fait rien apparaître sinon que le prédicat pris de la forme postérieure n'est pas dit par soi de ce qui est pris de la forme antérieure, comme dans la [proposition] suivante, qui n'est pas par soi: «l'homme est blanc», ou «la surface est colorée». Et par là on ne dit pas plus que si l'on disait que cette proposition: «l'animal est homme» n'est pas par soi.

Et si l'on objecte que la conclusion inverse ne vaut pas davantage? La [proposition] suivante en effet n'est pas [non plus] par soi: «le coloré est surface». Je réponds [ceci]: ce qui est pris précisément (*praecise*) de la forme antérieure, et ce qui est pris précisément de la forme postérieure, sont dans une relation telle qu'aucun d'eux n'est inclus par soi dans l'autre. A leur sujet, il n'y a donc pas de prédication par soi, [ni dans un sens], ni non plus dans l'autre. Or, posant que le genre est pris d'une forme antérieure, et la différence d'une forme postérieure, il faut conclure que ni le genre ne sera dit par soi de la différence ni l'inverse, ce que je concède. Mais il ne suit pas que le genre ne soit pas dit par soi de l'espèce, parce que l'espèce, même si elle implique la différence ultime comme [élément] principal de sa raison, n'implique pas celle-ci exclusivement (*praecise*), mais avec celle-ci la raison du genre, comme [faisant partie] de son concept par soi⁴².

[53] Et si de plus on objecte que cette [proposition] non plus n'est pas par soi: «la surface colorée est surface», [proposition] où cependant la notion (*intellectus*) de l'antérieur et celle du postérieur ne sont pas prises précisément (*praecise*) comme se distinguant l'une de l'autre, mais où la notion du postérieur inclut [celle de] l'antérieur, selon une relation par soi à la notion de l'antérieur. Je réponds que, si cela est vrai, cela l'est parce que le sujet «surface colorée» n'a pas un concept

⁴¹ Cf. note précédente 34.

⁴² Il est évident que la doctrine de la pluralité des formes, qui suppose la distinction *a parte rei* des formes entre elles, ne peut supporter à la rigueur la doctrine aristotélicienne traditionnelle de l'inclusion virtuelle de l'espèce dans le genre, et de l'inclusion actuelle du genre dans l'espèce. D'où la difficulté de ce texte.

un par soi. Et parce qu'il n'est pas en soi un par soi, il ne peut être tel à l'égard d'un autre. Il n'en va pas de même cependant dans l'autre exemple, parce que [dans ce cas] le concept de l'antérieur et [celui] du postérieur font un concept un par soi.

Et si l'on demande pourquoi [il y a] plus [d'unité] ici que là? Je réponds [ceci]: de même que chercher pourquoi l'acte et la puissance font un, c'est ne rien chercher (Aristote, *Métaphysiques*, H, 6, fin), car il n'y a pas d'autre raison ici sinon que ceci est acte par soi, et cela puissance par soi, de même la cause pour laquelle de cet acte et de cette puissance provient un [tout] un par soi, soit dans les choses, soit dans les concepts, n'est autre que [le fait que] ceci est potentiel par rapport à cela, et cela actuel [par rapport à ceci], et de ce fait, il n'y a d'autre raison sinon que ceci est ceci, et cela cela⁴³. Il en va de même de l'un par accident: du fait que ceci est ceci, et cela cela, ceci acte par accident, cela puissance par accident, de ceci et cela provient un [tout] un par accident. Les [propositions] suivantes: «la chaleur constitue le chaud», «l'humanité constitue l'homme», et par conséquent «la chaleur constitue un être (ens) par accident», «l'humanité constitue un être par soi», sont plus immédiates que celle-ci: «la chaleur chauffe». Pourtant celle-ci est immédiate, et c'est le fait de l'ignorance de rechercher le médium [pour toute chose] (Aristote, *Métaphysiques*, Γ, 4, 1006 a 8).

[54] Quant au quatrième argument, je dis qu'il a de bonnes raisons (bonam evidentiam) contre la deuxième opinion contestée⁴⁴. Il serait vain en effet de poser la corporéité [comme une forme] différente de la [forme] intellectuelle, si celle-ci incluait la [forme] végétative et sensitive, et si la sensitive et la végétative incluait la corporéité. Mais il est une réponse facile selon une autre voie. Dans le cas présent, il y a nécessité en effet de poser une pluralité [de principe]. Et quelle [nécessité]? celle-là évidemment, qui est la raison de la distinction en général de telle chose d'avec telle autre, à savoir la contradiction, qui est la raison immédiate de la distinction de plusieurs [choses entre elles] à l'intérieur de l'être (sub ente): si, par exemple, ceci et cela sont contradictoires dans l'exercice de l'être (in

⁴³ Pour l'interprétation scotiste du passage cité des *Métaphysiques*, H, 6, ad finem, voir plus haut n° 49 et note 31.

⁴⁴ Allusion à l'argument de Henri de Gand, pour qui l'effet produit par plusieurs agents a plusieurs formes substantielles, tel l'homme, dont le corps est produit par les parents et l'âme par Dieu le créateur, cf. texte non cité n° 33.

essendo), parce que ceci est et cela n'est pas, ils ne sont pas le même être (ens) dans l'exercice de l'être⁴⁵.

Ainsi, quant à notre propos, alors que la forme de l'âme ne demeure pas, le corps demeure, et donc dans tout être animé, il est nécessaire de poser cette forme par laquelle le corps est corps, [comme] différente de celle par laquelle [le corps] est animé. Je ne parle pas de cette [forme], qui est le corps⁴⁶, celui-là est l'individualisation (individuum) du corps, qui est un genre – car chaque individu est corps et a la corporéité par sa forme selon que le corps est un genre – mais je parle du corps comme l'une des parties du composé. Ce n'est pas comme tel que [le corps] est un individu, ni une espèce dans le genre du corps ou dans le genre supérieur de la substance; au contraire [le corps comme partie est tout cela] par réduction seulement. C'est pourquoi le corps, qui est une partie [du composé], demeurant dans son être (esse) propre sans l'âme, a une forme, par laquelle il est corps selon ce dernier mode, et il n'a pas d'âme. Ainsi cette forme est nécessairement différente de l'âme. Mais [le corps] comme partie [du composé] n'est pas un individu à l'intérieur (sub) du genre du corps, sinon seulement par réduction, de même que l'âme séparée n'est pas par soi inférieure par rapport à la substance [prise comme genre] sinon par réduction seulement⁴⁷.

[55] Contre cette [conclusion, on dira:] la disposition nécessaire ou nécessitante ne demeure pas sans ce à quoi elle dispose nécessairement. Or, la forme de la mixtion⁴⁸ est la disposition nécessaire à l'égard de l'âme. Donc. Et [cet argument] est confirmé spécialement dans le cas présent, car la [forme] intellectuelle, bien qu'immortelle, n'est pas séparée nécessairement de la matière, sinon parce que quel-

⁴⁵ L'utilisation du principe de contradiction comme critère de distinction fonde la distribution formelle *a parte rei*. Elle connaîtra une fortune extraordinaire auprès de GUILLAUME d'OCCAM.

⁴⁶ Duns Scot écrit: «non loquor de illa quae est corpus». Lapsus, ou affleurement de la doctrine de l'être comme forme, de l'individu comme formalité (haeccéité)?

⁴⁷ Duns Scot distingue ici trois sens du mot corps: le corps comme *individu* par rapport au genre, le corps comme *forme de corporéité*, et le corps comme *partie du composé vivant*. De même, il faudrait distinguer trois sens corrélatifs du mot âme. – Le corps, étant par soi partie du composé, est individu du genre par réduction seulement.

⁴⁸ La forme de la mixtion équivaut à la forme de corporéité. C'est aussi bien la forme du mixte, c'est-à-dire du corps comme tel, composé des éléments. (Cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 10 et II, 8).

que forme substantielle qu'elle requiert comme disposition nécessaire, est séparée; elle-même de soi en effet n'a rien dans la matière qui lui répugne; or aucune disposition nécessairement requise ne peut être posée sinon la forme de mixtion. Donc, la [forme] intellectuelle ne peut être sans celle-ci, ni être séparée, celle-ci étant présente.

Je réponds que certaines qualités suivent la forme de la mixtion, et que, à un certain degré, elles sont nécessaires pour que la [forme] intellectuelle reste [dans le corps], car ce qui est nécessaire à la disposition est aussi nécessaire à la forme à laquelle cela dispose. Mais ces qualités peuvent bien être nécessaires absolument (simpliciter) à la [forme] intellectuelle en tant qu'informante, et cela à un degré plus parfait qu'il serait requis nécessairement pour la forme du mixte. Il est possible en effet qu'une forme plus parfaite requière ce qu'une forme moins parfaite requiert, non cependant selon un même degré, mais selon un degré plus parfait. Après corruption de ces dispositions [en tant qu'elles sont] du degré selon lequel elles sont nécessairement requises pour la [forme] intellectuelle, la [forme] intellectuelle ne demeure donc pas [dans le corps], et cependant cette autre forme qui dispose à la [forme] intellectuelle peut demeurer [dans le corps], car ces dispositions ne sont pas corrompues selon le degré qui lui est nécessaire. Et cependant cette autre forme ne demeure pas dans un être parfait et stable (*in esse perfecto et quieto*), parce que les qualités qui s'en suivent sont corrompues en tant qu'elles sont du degré qui est nécessaire à son être parfait et stable. Et c'est pourquoi aucun corps capable d'être animé n'a absolument un être parfait et stable, si l'âme se retire [de lui]. Bien au contraire, il tend aussitôt continûment à se résoudre en ses éléments⁴⁹.

[56] Quant à la forme de l'argument, je dis que cette forme [de la mixtion] n'est pas une disposition nécessaire ni nécessitante à l'égard de la [forme] intellectuelle. Et bien que la [forme] intellectuelle suive aussitôt la forme de la mixtion dans la génération, cela ne se produit pas en raison d'un [lien de] nécessité entre elles, mais parce que l'agent supérieur a une démarche proportionnelle [à son effet] et composée, puisque passant de la matière à la forme de la mixtion.

⁴⁹ La forme de corporéité n'empêche pas le corps de se dissoudre en ses composants: elle est pourtant la forme par laquelle le corps est corps. Mais de même que la matière est un acte imparfait (cf. MURALT, *op. cit.*, p. 122, n° 11; p. 148, n° 10), de même la forme de corporéité est un acte partiel, cf. ci-dessous, n° 57.

Et puisqu'il a cette démarche proportionnée composée, il induit immédiatement dans la matière la forme dont celle-ci est capable⁵⁰.

Et quant à ce qui est ajouté en confirmation, à savoir que l'âme intellectuelle n'a pas de répugnance à l'égard de la matière, je dis qu'il n'est pas de forme substantielle informant une matière qui ne soit suivie ou qui n'exige des qualités [telles que] si elles ne demeurent pas à un degré déterminé, la forme n'informerait pas la matière. Par conséquent, bien qu'elle n'ait pas une répugnance propre à l'égard de quelque forme naturelle⁵¹, la forme intellectuelle requiert cependant, pour informer, certaines qualités à un degré parfait, [telles que] si elles ne s'y maintiennent pas, la forme intellectuelle n'informerait pas la matière. Or, ces qualités sont consécutives à la forme première⁵², mais elles ne sont pas requises nécessairement à l'être (esse) de la forme première selon un degré tel qu'elles permettraient l'être (esse) de la [forme] intellectuelle dans la matière.

Cela est évident dans l'exemple suivant :

L'animation [du corps] par la [forme] intellectuelle requiert un cœur et un foie doués d'une chaleur déterminée, un cerveau convenablement froid, et il en va de même des diverses parties organiques. En l'absence d'une telle disposition [des parties], certaine qualité, qui accompagne la forme du mixte, peut encore rester [dans le corps], mais non celle-là même qui est requise pour l'être (esse) et l'opération de la [forme] intellectuelle dans la matière.

[57] Quant à la deuxième difficulté soulevée par ce deuxième article⁵³, je dis donc que le corps du Christ inclut par soi la matière et au moins une forme de mixte antérieure à la [forme] intellectuelle⁵⁴, que par cette forme, il est en acte partiel, et le plus proche

⁵⁰ De même que l'un peut être composé (*Comm. sur le 2^e livre des Sentences*, dans MURALT, *op. cit.*, p. 124), de même que la matière est connue en soi séparément par Dieu (cf. *ibid.*, p. 133, n^o 20 et note 26), de même qu'elle est créée d'abord (cf. *ibid.*, p. 137, n^o 3 et note 35), de même ici l'agent produit d'abord la matière ou la forme de corporéité, puis la forme ou l'âme, selon la «capacité» des deux premières.

⁵¹ Duns Scot parle ici de «quelque forme naturelle», et non de matière, comme son argumentation semble l'exiger. Il y a là, semble-t-il, un effet de la doctrine de la matière comme acte entitatif, l'âme intellectuelle informant la forme de corporéité comme un acte parfait un acte moins parfait.

⁵² Cette *forma prior* ne peut être que la forme de corporéité, qui informe d'abord la matière, c'est-à-dire les éléments, pour en faire le mixte.

⁵³ Cf. plus haut, note 1.

⁵⁴ Cf. plus haut, notes 48 et 52.

[sujet] réceptif de l'âme intellectuelle, bien qu'il ne soit pas dans le genre du corps, en tant que le corps est un genre, par cette forme [de mixte], si ce n'est par réduction⁵⁵. Et c'est en ce composé, qui est par soi une partie de l'homme, que se produit par soi la conversion du pain, c'est-à-dire [la conversion] du tout en le tout, et des parties en les parties. Par conséquent, cette forme est le terme formel de la conversion, c'est-à-dire la forme du terme de la conversion.

Or, cette forme demeure identique, que l'âme lui soit unie ou non⁵⁶, parce qu'elle est antérieure par nature, au moins dans le processus d'information (*in informando*), à l'âme elle-même⁵⁷, et elle resta [dans le corps du Christ] durant le Triduum, bien que l'âme n'y fût plus. Et il y aurait eu durant le Triduum, si le sacrement [de l'Eucharistie] avait subsisté alors, la même matière (*res*) dans ce sacrement⁵⁸, parce que, pendant ces trois jours, la forme de corporéité ne fut pas séparée de sa matière dans le [corps du] Christ, comme elle n'aurait pas été séparée de sa matière dans l'Eucharistie. De même, en effet, que cette réalité (*res*) [du corps du Christ] fut par soi identique selon le nombre dans l'existence naturelle [durant le Triduum], de même aussi le composé qui est le terme premier de la conversion aurait subsisté, toujours identique selon le nombre, dans l'Eucharistie [durant la même période]⁵⁹. Et il est vain, pour rendre compte de cette identité, de recourir à l'identité de la matière ou de l'hypostase, parce que les contraires peuvent inhérer identiquement dans la même matière quand ils se succèdent l'un à l'autre, et si le Verbe avait assumé la pierre également, celle-ci aurait été identique à la nature humaine selon l'identité de l'hypostase.

⁵⁵ Cf. plus haut, note 47.

⁵⁶ Admirable cas de distinction formelle *a parte rei*, étonnant exemple d'application de l'hypothèse *de potentia absoluta dei*. La distinction formelle de Duns Scot fonde la dissociation occamienne du sujet et de l'objet dans l'acte de connaissance ou de volonté. La phrase de Duns Scot fait immédiatement penser aux expressions si frappantes des occamiens du XIV^e siècle: la connaissance intuitive est vraie, *sive res sit sive non sit* (Nicolas d'Autrecourt).

⁵⁷ Cf. plus haut, note 52.

⁵⁸ *Res*: allusion à la doctrine traditionnelle du sacrement, considéré comme l'union d'une *res* (matière) et d'un *verbum* (forme). Cf. par exemple SAINT THOMAS, *Summ. theol.*, III, q. 60.

⁵⁹ Notation importante: l'unité quidditative d'une chose, qui n'est autre que la superposition des formes (cf. plus haut, n^o 46 et notes 14 et 15), correspond cependant à une identité existentielle numérique. Même idée dans DUNS SCOT, *De la distinction de l'âme et de ses puissances*, texte traduit, n^o17 et note 15.

DE LA DISTINCTION DE L'ÂME ET DE SES PUISSANCES

Commentaire sur le 2^e livre des Sentences, distinction 16, question unique¹.

[15] Je dis donc que les puissances ne sont pas distinctes réellement (realiter) entre elles, ni [distinctes réellement] de l'essence [de l'âme]². Il faut en effet poser dans la nature que [seul] le meilleur est, s'il est possible, ainsi qu'il ressort du traité *De la génération et de la corruption* II, 10, 336 b 28). La nature toujours en effet désire ce qui est le meilleur, mais l'économie [des moyens] est meilleure dans la nature que leur multiplicité, si elle est possible, cela est évident selon les *Physiques* (cf. I, 6). Donc, si d'une essence simple d'une âme peuvent découler (esse) des actes différents sans [que soit nécessaire] la distinction réelle des puissances, c'est là ce qu'il faut poser. Et une telle économie est possible. Il est évident en effet par ce qui précède qu'il n'est pas nécessaire que les puissances [de l'âme] soient des accidents absolus ni relatifs, ni des parties essentielles ou intégrant de l'âme, cela est manifeste d'après les réponses données aux argu-

¹ Edition Vivès, tome 13, p. 23 sqq. – Le texte ne reprend de l'unique question de la distinction 16, «Si l'image de la Trinité consiste dans les trois puissances réellement distinctes de l'âme rationnelle?», que ce qui a trait au problème philosophique proprement dit de la distinction de l'âme d'avec ses puissances.

² La distinction de l'âme et de ses puissances est une controverse célèbre dans la philosophie du Moyen Âge. Pour l'*aristotélisme scolastique*, les puissances sont distinctes réellement de l'âme et entre elles, comme l'accident l'est de la substance et de l'accident, la puissance étant l'agent *quo*, immédiat et prochain, la substance de l'âme l'agent *quod*, radical, de l'opération vitale (JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, IV, q. 2, a. 1; I, q. 12, a. 2). C'est là une conséquence du caractère accidentel et multiple des opérations vitales (SAINT THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 54, a. 1; q. 77, a. 1; *De Spiritualibus creaturis*, a. 11; *Q. de anima*, a. 12). – Pour *Duns Scot*, elles sont distinctes de l'âme et entre elles *formaliter*, car la génération (ou la connaissance) d'une substance ne peut se produire que par une substance (cf. plus bas n° 16, 2^e paragraphe; cf. aussi la présentation et la critique de cet argument dans JEAN DE SAINT THOMAS, *op. cit.*, I, q. 12, a. 2, 255 b 13 sqq.). – Pour le *nominalisme*, les puissances ne sont distinctes de l'âme et entre elles, ni réellement ni formellement (OCCAM, *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences*, dist. 16, q. 24 et 25, Edition de Lyon, 1496, Reprint Gregg 1962).

ments de l'objectant³. Que l'économie [des moyens] de même soit [un trait] de la noblesse, cela est évident, parce que dans le cas contraire elle n'appartiendrait pas à l'être (ens) le plus noble, auquel il appartient de produire plusieurs opérations par une unique essence⁴.

En outre, plus immédiatement un [être] ordonné à une fin atteint cette fin, plus grand est son degré de noblesse. Or l'essence est ordonnée à une fin; donc, plus immédiat est le mode selon lequel elle atteint cette fin, plus noble elle sera. Et c'est ce qui se produit si elle-même, immédiatement, non par l'intermédiaire d'un accident différent réellement d'elle, opère et agit. Donc.

Et, en outre, il suivrait de là que l'âme ne serait bienheureuse que par accident. Preuve: cette perfection n'est pas la perfection propre d'un [sujet], qui n'est pas reçue en lui si elle n'est pas reçue antérieurement dans un autre, différent réellement de lui (et elle serait encore reçue en cet autre si celui-ci était séparé du [premier sujet]). Par exemple, la couleur n'est pas la perfection propre de la substance corporelle, car elle n'est pas reçue en celle-ci, sinon par l'intermédiaire de la surface, laquelle est réellement distincte d'elle (et elle serait encore reçue dans la surface, si celle-ci était séparée de la substance corporelle). La substance est donc colorée par accident. Mais la vision ou l'intellection de Dieu ne sont pas reçues dans l'âme, si elles ne sont reçues dans l'intellect, lequel, selon l'objectant, est une puissance réellement distincte de l'âme, et [ces actes] seraient reçus dans l'intellect, même si celui-ci était séparé. Donc, l'âme ne serait bienheureuse que par accident, et l'intellect par soi⁵.

[16] En outre, quelque acte ou quelque forme inférieure à l'âme, peut être principe immédiat d'action. Cela est évident dans le cas de la chaleur et des qualités actives (il y aurait, dans le cas contraire, un processus à l'infini). Cela aussi est [un trait] de la noblesse, sinon

³ Lequel est respectivement HENRI DE GAND (cf. texte non traduit, n^{os} 12 à 14) et SAINT BONAVENTURE (cf. texte non traduit, n^o 11).

⁴ Ce qui est le cas de Dieu évidemment, qui produit non pas tant plusieurs «opérations» que plusieurs effets par une unique essence, c'est-à-dire donc par un unique acte. Cf. *Introduction in fine*.

⁵ En réalité, Duns Scot veut que l'âme soit bienheureuse par elle-même, et non par une puissance distincte réellement d'elle. La pluralité des formes ne doit pas empêcher l'unité de l'agent dans l'opération, pas plus qu'elle ne doit empêcher l'unité numérique du sujet existant (cf. DUNS SCOT, *De la forme de corporéité*, texte traduit, n^o 57 et note 59; de même, texte traduit plus bas, n^o 17 et note 15).

il n'appartiendrait pas à Dieu d'opérer de cette manière, à savoir immédiatement par son essence. Donc, à plus forte raison, cela, [à savoir le fait d'opérer immédiatement par son essence], doit appartenir à l'âme intellectuelle⁶.

En outre, il est nécessaire qu'une substance soit engendrée par une substance, tant dans la génération univoque que dans la génération équivoque. Je le prouve, parce qu'il est nécessaire que la forme de l'engendrant, laquelle est le principe de la génération, soit plus noble, ou aussi noble que la forme de l'engendré. Or, il est impossible qu'une forme accidentelle quelconque soit plus parfaite qu'une forme substantielle. Donc elle ne peut être le principe immédiat de la génération⁷.

On dira que la forme accidentelle n'est pas l'agent principal mais instrumental. Là contre, [je dis] que, s'il en est ainsi, nous tenons le principe dont il est question. Car, l'agent instrumental ne meut que s'il est mû, ce qui attribue donc quelque efficacité immédiate à l'agent supérieur, à savoir la substance⁸.

En outre, l'agent principal, dans les cas où il ne peut avoir un instrument qui atteigne le terme ou le sujet de l'action (*passum*), atteint immédiatement celui-ci. Mais, dans la génération substantielle, l'instrument ne peut atteindre le sujet de l'action, c'est-à-dire la matière première; donc [l'agent principal] ne se sert pas d'un instrument. Donc, au moins dans ce cas, il atteint immédiatement le sujet de l'action (*passum*), c'est-à-dire la matière première⁹.

Je dis donc qu'on peut soutenir que l'essence de l'âme, indistincte réellement (*re*) et dans sa notion (*ratione*), est le principe de plusieurs actions sans [impliquer] la diversité réelle des puissances, que celles-ci soient d'ailleurs des parties, des accidents ou des relations (*respectus*) de l'âme. Car la distinction réelle (*pluralitas realis*) dans

⁶ Argumentation *a fortiori* raisonnant à partir des qualités telle la chaleur, active dans le processus de digestion.

⁷ Cf. note précédente 2.

⁸ Pour répondre à cet argument, JEAN DE SAINT THOMAS distinguera entre l'instrument *mû* et l'instrument *conjoint à l'agent*, qui n'est pas à proprement parler un instrument, mais une vertu de l'agent, d'où il tire toute sa *ratio agendi* (*op. cit.*, I, q. 12, a. 2, 256 b 3).

⁹ Dans la génération substantielle, la puissance, c'est-à-dire l'instrument, ne peut atteindre le sujet de la génération, la matière, parce que celle-ci est d'ordre substantiel.

l'effet ne fait pas conclure nécessairement à la pluralité dans la cause. La pluralité peut en effet découler d'un [principe] illimité¹⁰.

On dira qu'il y aura ici au moins une différence de raison selon les divers [termes] connotés, d'où est tiré le nom imposé à l'intellect et à la volonté; je le concède. Mais cela n'affectera en rien le principe de l'opération réelle. Concevoir en effet le soleil en tant qu'il est le principe du ver ou de la grenouille, ne change rien au fait que le soleil produit réellement le ver ou la grenouille. Et ainsi, il faudrait dire que les puissances impliquent des relations, en tant qu'elles [sont considérées comme] distinctes, mais non en tant qu'elles sont principe d'opération. Cette opinion peut être soutenue, comme peut être soutenu de Dieu que, bien que totalement identique réellement (re) et selon la notion réelle (ratione reali), il est le principe de plusieurs de choses réellement distinctes¹¹.

[17] Mais parce que cette argumentation n'est pas compatible avec certaines autorités, qui posent que les puissances sortent (exeunt) [de l'âme] et qu'elles découlent de l'essence [de celle-ci], je dis donc d'une autre manière ceci, selon Denys, *Des noms divins* (chap. 5)¹²: la contenance unitive (continentia unitiva) n'est pas [contenance] de ces [entités] qui sont en tout identiques, car ces [entités] ne sont pas unies¹³; elle n'est pas non plus [contenance] de ces [entités] qui demeurent distinctes, selon la distinction par laquelle elles étaient distinctes avant leur union¹⁴. Mais les [entités] qui sont une réellement (realiter), demeurent distinctes formellement (formaliter),

¹⁰ Du moins, faut-il dire, la distinction réelle dans l'effet ne fait pas conclure nécessairement à une distinction réelle dans la cause. Car, dans l'âme comme en Dieu, il y a distinction au moins formelle.

¹¹ L'hypothèse minima serait donc que l'âme soit, en tant que principe d'opération, identique réellement et selon sa «raison réelle», et qu'elle admette une différence de raison, non en elle-même (selon sa «raison réelle»), mais selon les relations qu'elle entretient avec les objets de son action, relations qui permettent d'imposer à l'âme des noms distincts. La même affirmation peut être soutenue de Dieu. – Duns Scot est favorable à cette hypothèse nominaliste, bien qu'elle ne rende pas compte de la «formalité réelle et quidditative» des puissances, et de leur dimanation à partir de l'âme.

¹² Comme ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 506, n. 3, l'écrit, le thème de l'unité contenant la diversité traverse tout le traité *Des noms divins*, sans que puisse y être retrouvée l'expression «continentia unitiva».

¹³ Deux choses identiques en tout n'ont pas la diversité qui fonde l'union.

¹⁴ C'est-à-dire la distinction réelle.

c'est-à-dire celles qui sont identiques d'une identité réelle, tout en étant cependant distinctes formellement¹⁵. Or, les [entités] contenues [unitivement] sont de deux sortes. Car, certains [attributs] appartiennent à la nature de leur contenant, comme ce qui est supérieur au contenant [appartient à celui-ci]. Par exemple, d'une même chose sont prises les notions de blancheur, de couleur, de qualité sensible, et de qualité, et tous ces [attributs] sont supérieurs à cette blancheur-ci, et donc tous appartiennent à son essence¹⁶. D'autres [attributs] sont contenus unitivement (unitive) dans quelque [entité] comme des [attributs] postérieurs [à celle-ci]; car elles sont comme des passions du contenant, et elles ne sont pas des choses (res) autres que le contenant même. De cette manière, l'être (ens) contient de nombreuses passions, qui ne sont pas des choses (res) autres que l'être même, comme le prouve Aristote au début du livre I des *Métophysiques* (1, 1003 a 21)¹⁷. Ces passions se distinguent cependant l'une de l'autre, et même de l'être, formellement et quidditativement, je dis bien: selon une formalité réelle et quidditative¹⁸ (si cela n'était pas

¹⁵ L'identité réelle (numérique ou existentielle) ne contredit pas la distinction formelle. Aristote admet couramment la distinction selon la raison (λογῶν), parallèlement à l'identité numérique (ἀριθμῶν), et c'est sur sa doctrine que se fondent les thomistes pour élaborer leur théorie de la distinction virtuelle et de la distinction de raison raisonnée (Cf. texte traduit précédent, note 13). Duns Scot reprend les termes mêmes d'Aristote, mais en gauchit le sens en ce qu'il substitue à la distinction virtuelle et à la distinction de raison sa propre doctrine de la distinction formelle *a parte rei, ante operationem intellectus*. Il procède ainsi à une réification, ou plutôt à une formalisation de concepts abstraits et tend à réduire la contenance unitive à la compréhension logique, cf. note suivante et *Introduction*, note 23.

¹⁶ La contenance unitive équivaut ici à l'inclusion logique actuelle des degrés génériques et spécifiques dans l'individu, sujet logique de l'attribution. Il s'agit donc ici de la compréhension logique univoque.

¹⁷ La contenance actuelle du supérieur (genre, espèce) dans l'inférieur (espèce, individu) correspond au premier mode du *par soi* (d'où la prédication: la couleur est une qualité); la contenance actuelle du postérieur (mode ou passion) dans l'antérieur (sujet) correspond au second mode du *par soi* (d'où la prédication: l'être est vrai, bon, un; Dieu est infini, juste; l'âme connaît, veut). Pour les 4 modes du *par soi*, cf. MURALT, *op. cit.*, p. 135, note 30.

¹⁸ Les passions propres de l'être selon Duns Scot se distinguent de celui-ci, selon une distinction formelle *a parte rei*. Elles ajoutent donc une «formalité réelle et quidditative» absolue à l'être, à qui elles s'identifient cependant réellement. C'est bien dire qu'elles sont unies, c'est-à-dire donc séparées de soi,

le cas, la métaphysique, concluant de telles passions de l'être et considérant celles-ci, ne serait pas une science réelle) ¹⁹. De même donc que l'être contient unitivement les notions (rationes) d'un, de vrai, de bon, et d'autres [encore], de même l'âme contient unitivement ces puissances, bien que celles-ci soient distinctes formellement²⁰.

[18] En outre, je prends cette proposition affirmée au début du premier livre des Sentences: «les entités qui ont une distinction réelle, si elles étaient séparées réellement, ont cette même distinction selon la notion (ratio), là où elles ne sont pas distinctes réellement». Or, l'être (ens) et l'un, s'ils étaient séparés, seraient distincts selon une distinction quidditative réelle. Donc, maintenant aussi²¹, ils ont cette distinction formelle et quidditative selon la notion (ratio). On peut former autrement l'argument: les [entités] qui ont quelque ordre entre [elles], là où elles sont distinctes réellement, ont le même ordre entre elles, là où elles sont unitivement contenues [dans un contenant]. C'est pourquoi si l'un était antérieur au vrai, au cas où [l'un et le vrai] seraient distincts réellement, il le serait également dans l'être en qui l'un et le vrai sont contenus unitivement et en qui ils ont une distinction de raison. Si donc l'un, le vrai et le bon, tout en étant réellement distincts de l'être, étaient des passions de l'être, il suit

dans leur «contenant unitif». Cf. DUNS SCOT, *Commentaire sur le 1^{er} livre des Sentences (La connaissance de Dieu par le voyageur)*, dist. 3, q. 3, n° 6 sq.; *Commentaire sur le 2^e livre des Sentences* dans MURALT, *op. cit.*, p. 138, note 36. – Pour l'aristotélisme au contraire, les passions de l'être sont l'être même *realiter* et *essentialiter*, connotant une relation de leur notion (ratio), soit en soi-même, soit à un autre: elles sont donc à ce titre convertibles avec l'être (SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1; *De Potentia*, q. 9, a. 7, c. et ad 6; *Summ. theol.*, I, q. 5; q. 11; q. 16; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, tome 1, *In primam partem*, q. 5, disp. 6, a. 1, p. 518; tome 2, q. 11, disp. 11, q. 1, p. 101 sq.; q. 16, disp. 22, a. 1, p. 589 sq., Editions Desclées).

¹⁹ Si les passions ne différaient de l'être qu'en raison raisonnée, la métaphysique ne serait pas une *scientia realis*, mais une *scientia rationalis*, une logique pour Duns Scot. Étonnante contre-épreuve structurelle donnée par Duns Scot à l'interprétation proposée ici. Cf. *Introduction*, p. 30, note 23; et note précédente 15.

²⁰ Le même schéma systématique (pluralité de formes distinctes *a parte rei*) permet d'assurer l'intelligibilité du problème de l'âme et de ses puissances, des transcendentaux, des attributs de Dieu, des Personnes dans la Trinité, cf. plus bas, notes 23 et 28.

²¹ Maintenant qu'ils ne sont pas séparés l'un de l'autre.

aussi que, étant unitivement contenus dans l'être, ils ont le même ordre à celui-ci, c'est-à-dire qu'ils sont comme des passions de l'être²².

Ainsi donc, nous pouvons admettre de l'intellect et de la volonté, qui ne sont pas des parties essentielles de l'âme, mais qui sont unitivement contenues dans l'âme comme ses passions, à cause desquelles elle est opérative, non pas qu'elles sont l'essence de l'âme formellement, mais qu'elles [en] sont formellement distinctes, tout en étant cependant la même chose [qu'elle] identiquement (identice) et unitivement, ainsi qu'il a été prouvé dans le *Commentaire sur le 1er livre des Sentences* à propos des attributs divins²³. Il faut donc imaginer que l'âme, [considérée] comme dans son premier instant de nature²⁴, est une nature [comme] telle, que, dans son second instant de nature, elle est opérative, c'est-à-dire peut opérer selon telle ou telle opération, et que les puissances, qui sont les principes de ces opérations, sont contenues unitivement dans son essence.

[19] Et selon cette voie, on peut sauver toutes les autorités qui disent que les puissances sortent (egrediuntur) de l'essence de l'âme comme certaines vertus²⁵, qu'elles sont intermédiaires entre les formes substantielles et les formes accidentelles²⁶, parce qu'elles sont comme des passions de l'âme, et la passion sort (egreditur) ou surgit (ebullit) du sujet. Elles sont cependant identiques à l'essence de l'âme, comme il a été dit, et peuvent être dites aussi parties, selon qu'aucune d'elles

²² Le raisonnement suppose réalisé ce qui est en cause: la distinction formelle des transcendentaux. Il met en œuvre l'argument scotiste et occamien de *potentia absoluta dei*, qui apparaît ici comme chez les occamiens du XIV^e siècle (Nicolas d'Autrecourt) comme une épreuve dialectique clarificatrice d'essence. Cf. les deux articles cités dans l'*Introduction*, note 10. – En rapprochant les diverses manières qu'a ici Duns Scot de parler de la distinction formelle, on peut comprendre son caractère *a parte rei*: la distinction formelle est une *distinction réelle de raison*, précédant tout acte de l'intellect créé et increé (DUNS SCOT, *Commentaire sur le 1er livre des Sentences*, dist. 2, q. 4, a. 5, n^o 41), par opposition à la distinction de raison raisonnée de l'aristotélisme, qui est l'actualisation par l'intellect créé d'une distinction virtuelle dans la chose (JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 2, a. 3).

²³ DUNS SCOT, *Commentaire sur le 1er livre des Sentences*, dist. 2, q. 4; dist. 8, q. 4.

²⁴ *L'instans naturae* ne correspond pas à un ordre de priorité chronologique, mais à un ordre de nature. Dans le même sens, JEAN DE SAINT THOMAS (*Philosophia naturalis*, IV, q. 2, a. 2, 67 a–b) dit que l'engendrant produit d'abord l'âme, puis les puissances.

²⁵ Cf. plus haut, note 8.

²⁶ Qui sont les opérations elles-mêmes.

ne dit la perfection totale de l'essence qui les contient, mais [seulement] la perfection partielle de celle-ci en quelque sorte. Semblablement, il est facile de concevoir de cette façon qu'une puissance ne contient ni les perfections de toutes les autres, ni toute la perfection de l'âme elle-même, bien qu'elle soit la même chose qu'elle à cause de (propter) la distinction formelle²⁷. C'est pourquoi les [entités] contenues ainsi ne se contiennent pas mutuellement, parce qu'elles sont distinctes formellement et entre elles du contenant premier avec qui elles s'identifient réellement. [On peut dire] donc que deux [entités] contenues [unitivement dans une troisième] se distinguent [formellement] entre elles, et, par rapport à cette troisième, sont identiques réellement.

De là découle avec évidence que la relation en Dieu est la même chose que l'essence, et qu'elle est contenue par l'essence, non pas cependant que celle-ci contienne une relation ou une essence formellement, mais toutes les relations sont contenues unitivement par l'essence [divine]²⁸. La Personne divine pourtant a en soi toutes les perfections, à cause du caractère illimité de son essence. Mais il n'en est pas de même dans l'image créée ou dans l'âme, puisque l'âme n'est pas illimitée²⁹.

²⁷ L'expression de Duns Scot est à relever: *la distinction formelle est cause de l'identité réelle*.

²⁸ Le problème théologique des Personnes de la Trinité se résoud également grâce à la doctrine de la contenance unitive.

²⁹ Allusion et retour à l'objet de la question.