

DE ENTE ET ESSENTIA L'ÊTRE ET L'ESSENCE

OPUSCULE 30

(1254-1256)

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Editions Louis Vivès, 1857

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

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I: DIVERS SENS DE L'ESSENCE	1
CHAPITRE II: L'ESSENCE N'EST NI MATIÈRE NI FORME SEULES.....	2
CHAPITRE III: LE TERME « CORPS »	4
CHAPITRE IV: LES DEUX SENS DE « NATURE».....	6
CHAPITRE V : L'ETRE ET L'ESSENCE	8
CHAPITRE VI: LES PERFECTIONS DE L'EXISTER PUR.....	11
CHAPITRE VII: L'ESSENCE ET EXISTENCE DANS LES ACCIDENTS.....	13

INTRODUCTION

Selon Aristote, une légère erreur dans les principes engendre une conclusion gravement erronée: or, l'être et l'essence étant ce que l'intelligence conçoit en premier lieu, comme dit Avicenne 1 il faut éviter toute ignorance à leur sujet, et pour cela 1° Analyser le sens des mots *essence et être*, 2° déterminer de quelle façon les concepts ainsi obtenus se trouvent réalisés dans les choses diverses par ailleurs, 3° de quelle manière ces concepts se réfèrent aux notions logiques de *genre, espèce, différence*.

Par ailleurs, nous devons atteindre une connaissance des choses simples en partant des choses composées, et parvenir à ce qui est antérieur par l'intermédiaire de ce qui est postérieur, afin que l'enseignement soit plus adapté en commençant par les éléments les plus faciles. C'est pourquoi, il faut procéder de la signification de l'être à celle de *l'essence*.

CHAPITRE I: DIVERS SENS DE L'ESSENCE

Il faut savoir que, comme le dit Aristote, *l'être* au sens strict se dit en deux acceptions:

1° l'être qui est divisé en dix catégories,

2° l'être qui signifie la vérité des jugements,

Voici la différence entre ces deux significations à la seconde on appelle être tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative, même si cela ne correspond à rien dans la réalité — c'est en ce sens que les privations et les négations sont appelées des êtres ; nous

disons, en effet, que l'affirmation est l'opposé de la négation, que la cécité est dans l'oeil. Mais selon la première signification, on ne peut appeler être qu'une chose qui existe dans la réalité. C'est pour quoi, en ce sens-là, la cécité et autres choses semblables ne sont pas des êtres. Le terme *essence* n'est pas pris de lire au second sens en effet, ce qui est appelé être en ce sens n'a pas d'essence comme il apparaît dans les privations; mais *essence* est pris de être au premier sens. C'est pourquoi, Averroès, en commentant le texte d'Aristote, dit que « l'être employé au premier sens est ce qui signifie la substance de la chose ».

Mais, comme il a été dit, l'être en ce premier sens, désigne ce qui est divisé en dix catégories ; c'est pourquoi, il faut que l'essence signifie quelque chose de commun à toutes les natures par lesquelles les divers êtres sont classés en divers genres et espèces, comme l'humanité est l'essence de l'homme, et ainsi des autres. Or, la définition indiquant ce qu'(*quid*) est la chose signifie ce par quoi les êtres sont constitués dans leur genre ou espèce propre ; c'est pour cela que le terme essence a été changé par les philosophes en celui de quiddité, et c'est là ce qu'Aristote appelle souvent le *quod quid erat esse*, c'est-à-dire le *ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est*.

On l'appelle aussi forme, car c'est par la forme qu'est signifiée la détermination de chaque chose, comme le dit Avicenne On l'appelle encore d'un autre nom: *nature*, en prenant le mot *nature* dans le premier des quatre sens énumérés par Boèce : à savoir, en tant que par *nature* est exprimé tout ce que l'intelligence, peut saisir d'une manière quelconque. En effet, une chose n'est intelligible que par sa définition et son *essence*. Et c'est ainsi qu'Aristote dit : toute substance est *nature*. Cependant, le terme nature pris en ce sens semble signifier l'essence de la chose selon qu'elle soutient une relation à son opération propre, puisqu'aucun être n'est dépourvu d'une opération propre. Tandis que le terme *quiddité* est tiré de ce qui est signifié par la définition. L'*essence* en énonce que, par elle et en elle, l'être possède l'existence.

CHAPITRE II: L'ESSENCE N'EST NI MATIÈRE NI FORME SEULES

C'est parce que l'être est dit de façon absolue et primordiale des substances, et d'une façon secondaire et comme relative des accidents que l'essence [aussi] se trouve proprement et vraiment dans les substances, relativement et d'une certaine manière dans les accidents.

Or, certaines substances sont simples, et d'autres, composées ; dans les unes et les autres, il y a essence. Mais les simples, ayant un exister plus élevé encore que les composées, l'essence s'y présente d'une manière plus vraie et plus élevée; elles sont en outre, causes des substances composées, au moins la substance première et simple qui est Dieu. Mais, parce que les essences de ces substances nous sont plus cachées, il faut commencer par les essences des substances composées afin que l'étude soit plus aisée en partant du plus facile.

Dans les substances composées, par conséquent, la forme et la matière se présentent à nous à la manière de l'âme et du corps dans l'homme. Or, l'on ne peut dire que l'essence soit l'un ou l'autre de ces composants seulement. En effet, que la matière seule ne soit pas l'essence c'est clair, parce que c'est par son essence que la chose est connaissable et qu'elle appartient à l'espèce ou au genre; mais la matière n'est pas principe de la connaissance et ce n'est pas elle qui détermine une chose à un genre ou une espèce — (cette détermination vient de ce par quoi la chose est en acte). Et, de plus, la forme seule ne peut être l'essence de la substance composée, bien que certains s'efforcent de l'affirmer. C'est là une vérité qui ressort avec

évidence de ce qui précède: l'essence est ce qui est signifié par la définition de la chose; or la définition des substances naturelles contient non seulement la forme, mais aussi la matière — autrement, en effet, les définitions naturelles ne différeraient pas des définitions mathématiques. On ne peut pas dire non plus que la matière soit introduite dans la définition de la substance naturelle comme ajoutée à son essence, ou comme un être extrinsèque à son essence. Cette sorte de définition en effet est propre aux accidents, qui n'ayant pas une essence parfaite ont besoin d'inclure dans leurs définitions un sujet qui est en dehors de leur genre. Il est donc évident que l'essence comprend et la matière et la forme.

L'essence ne signifie pas davantage la relation entre la matière et la forme ou quelque chose qui leur soit surajouté; parce que cela serait nécessairement accidentel, étranger à la chose et inapte à la faire connaître — tous caractères propres à l'essence. Par la forme en effet, qui est l'acte de la matière, la matière devient être en acte, elle devient ce quelque chose. C'est pourquoi, ce qui est surajouté ne donne pas à la matière d'être en acte purement et simplement, mais d'être en acte à tel point de vue, comme font les accidents — ainsi la blancheur fait qu'une chose est blanche en acte. C'est pourquoi, quand une telle forme est acquise, il n'y a pas génération absolue, mais génération relative.

Il reste donc, que le terme d'essence dans les substances composées signifie ce qui est composé de la matière et de la forme. Et avec cette position s'accorde la parole de Boèce dans le Commentaire des Catégories quand il dit que l'*oùsia* signifie le composé : *oùsia* en effet, pour les Grecs, est l'équivalent de l'*essence* pour nous, comme lui-même le dit dans le livre Des Deux Natures. De plus, Avicenne remarque que la quiddité des substances composées est le composé même de matière et de forme. Averroès, à son tour, commentant le septième livre des Métaphysiques dit : « La nature qu'on appelle espèce dans les choses engendrables est une sorte d'intermédiaire, c'est-à-dire le composé de matière et de forme »

La raison est aussi d'accord avec cela, parce que l'être de la substance composée n'est pas celui de la forme seule, ni celui de la matière seule, mais celui du composé lui-même. C'est pourquoi il faut que l'essence par laquelle la chose est dénommée être ne soit ni la forme seule, ni la matière seule, mais l'une et l'autre, bien que d'un tel être la forme seule soit, à sa manière, la cause. Nous remarquons en fait, le même phénomène dans les autres choses qui sont constituées de plusieurs principes : la chose n'est pas dénommée par un de ces principes seulement, mais par leur synthèse — ainsi qu'il apparaît dans les saveurs, parce que l'action du chaud sur l'humide produit le doux; et, bien que en ce sens la chaleur soit la cause de la saveur sucrée, cependant le corps doux ne tire pas son nom de la chaleur mais de la saveur qui est une synthèse de chaud et d'humide.

Mais, du fait que le principe d'individuation est la matière, on pourrait, semble-t-il, inférer que l'essence, en soi composée à la fois de matière et de forme, n'est que particulière, et non pas universelle; il s'en suivrait que les universaux n'auraient pas de définition — s'il reste admis que l'essence est ce qui est signifié par la définition. Et c'est pourquoi, il faut savoir que ce n'est pas la matière comprise dans n'importe quel sens qui est le principe d'individuation, mais seulement la matière désignée. Et j'appelle *matière désignée* celle qui est considérée sous des dimensions déterminées. Or cette matière ne fait pas partie de la définition de l'homme en tant qu'homme, mais elle entrerait dans la définition de Socrate si Socrate avait une définition. La définition de l'homme, au contraire, inclut la *matière non désignée*: dans cette définition, en effet, n'entrent pas cet os et cette chair déterminés mais l'os et la chair pris dans l'abstrait qui constituent la matière non désignée de l'homme.

CHAPITRE III: LE TERME « CORPS »

Ainsi donc, il est évident que l'essence de l'homme et l'essence de Socrate ne diffèrent que de la différence qui sépare *désignée et non désignée*. C'est pourquoi, Averroès dit, en commentant le septième Livre des Métaphysiques que « Socrate n'est rien autre que l'animalité et la rationalité qui sont sa quiddité ». Il s'ensuit également que l'essence du genre et l'essence de l'espèce diffèrent comme *désignée et non désignée*, bien que le mode de *désignation* soit différent dans les deux cas; car la désignation individuelle par rapport à l'espèce se fait au moyen de la matière déterminée par les dimensions, tandis que la désignation de l'espèce par rapport au genre se fait par la différence constitutive qui se prend de la forme de la chose.

Or cette détermination ou désignation qui est dans l'espèce par rapport au genre ne provient pas d'une cause qui existerait dans l'essence de l'espèce et n'entrerait d'aucune manière dans celle du genre; c'est bien plutôt que tout ce qui est dans l'espèce se trouve aussi dans le genre, mais d'une façon indéterminée. Si en effet, l'animal n'était pas tout ce qu'est l'homme, mais sa partie seulement, il ne pourrait lui être attribué, puisque nulle partie intégrante n'est attribuée à son tout.

Mais comment ceci peut arriver, c'est ce qu'on voit si l'on examine la différence entre le corps considéré comme partie d'un être animé ou comme genre : en effet, le genre ne peut se comporter comme une partie intégrante. Ce terme *corps* peut donc être pris en plusieurs sens. En effet, dans le genre de la substance, on donne le nom de corps à ce qui a une nature telle que trois dimensions puissent y être comptées. Mais ces trois dimensions déterminées constituent elles-mêmes le corps qui est dans le genre de la quantité. Or il arrive que, dans les choses, une perfection possédée soit comme un palier pour en atteindre une, nouvelle, comme c'est évident dans l'homme qui a la nature sensitive et ultérieurement, l'intellectuelle. Et de même, à cette perfection qu'est la possession d'une forme apte à avoir trois dimensions, peut s'ajouter une autre perfection, la vie ou quelque chose de cet ordre. Ce terme *corps* peut donc signifier une chose qui a une forme impliquant la détermination des trois dimensions, mais de telle sorte que de cette forme, nulle perfection ultérieure ne dérive; si quelque chose d'autre lui est surajouté, ce sera alors en dehors de la signification du mot *corps* ainsi entendu. De cette manière, le corps sera la partie intégrante et matérielle de l'animal — parce que l'âme sera en dehors de ce qui est signifié par ce terme *corps* et se trouvera adjointe à ce corps de telle façon que de ces deux éléments, à savoir l'âme et le corps, l'animal soit constitué comme de deux parties.

Ce terme *corps* peut avoir encore une autre acception: il signifiera alors une chose possédant une forme de laquelle peuvent procéder trois dimensions quelle que soit cette forme, qu'une perfection ultérieure puisse en dériver ou non; dans ce sens, le corps sera le genre de l'animal parce que l'animal ne comprend rien qui ne soit implicitement contenu dans le corps. L'âme, en effet, n'est pas une forme autre que celle qui, dans la réalité, donne au sujet d'avoir les trois dimensions. C'est pourquoi, lorsqu'on dit « le corps est ce qui a une forme telle que d'elle peuvent procéder trois dimensions déterminantes, il est donné à comprendre qu'il s'agit là de n'importe quelle forme: animalité, lapidéité, ou une autre forme quelconque. Et ainsi la forme de l'animal est contenue implicitement dans la forme du corps, en tant que le corps est son genre.

Et telle est aussi la relation de l'animal à l'homme. Si, en effet, *animal* désignait seulement une certaine chose douée d'une perfection telle qu'elle puisse sentir et se mouvoir par un

principe immanent, suppression faite d'une perfection plus élevée, alors quand il lui surviendrait une perfection plus parfaite, celle-ci se comporterait à l'égard de l'animal comme une partie, et non comme contenue implicitement dans la notion d'animal — et ainsi, *animal* ne serait plus un genre. Au contraire, animal est un genre en tant qu'il signifie une certaine chose dont la forme peut être principe de sensation et de mouvement quelle que soit cette forme — âme sensible seulement, ou âme à la fois sensible et rationnelle. Ainsi donc, le genre signifie de façon indéterminée tout ce qui est dans l'espèce et non pas la matière seule.

A son tour, la différence signifie le tout et ne signifie pas la forme seule et de même la définition signifie le tout, et encore l'espèce. Mais diversement. Le genre en effet signifie le tout comme une certaine dénomination déterminant ce qui est matériel dans une chose sans détermination de la forme propre ; c'est pourquoi le genre est pris de la matière, bien qu'il ne soit pas la matière : il est clair en effet qu'on appelle corps ce qui possède l'achèvement suffisant pour que trois dimensions puissent le déterminer, achèvement qui se réfère comme matériellement à une perfection ultérieure. Au contraire, la différence est comme une détermination prise d'une forme précise, abstraction faite de la matière impliquée dans son premier concept comme par exemple, lorsqu'on dit *animé*, c'est-à-dire ce qui a une âme, on ne détermine pas ce dont il s'agit, que ce soit un corps ou quelque autre chose. C'est pourquoi, Avicenne dit que le genre n'est pas conçu dans la différence comme une partie de l'essence de celle-ci, mais seulement comme un être extérieur à l'essence, tel le sujet dans la définition des qualités. Et c'est pourquoi, selon Aristote, le genre n'est pas attribué à la différence à proprement parler, si ce n'est peut-être comme le sujet est attribué à la qualité. Quant à la définition ou espèce, elle comprend l'une et l'autre, à savoir la matière déterminée que désigne le nom du genre et la forme déterminée que désigne le nom de la différence.

Et de là apparaît la raison pour laquelle le genre, l'espèce et la différence se réfèrent proportionnellement à la matière, à la forme et au composé, dans la réalité, bien qu'il ne faille pas identifier ceux-là avec ceux-ci; car le genre n'est pas la matière, mais il signifie le tout comme pris de la matière, et la différence n'est pas la forme, mais elle signifie le tout comme pris de la forme. C'est pourquoi nous disons que l'homme est animal rationnel et non qu'il est fait d'animal et de rationnel comme d'âme et de corps. On appelle homme, en effet, l'être fait d'âme et de corps, comme de deux choses est constituée une troisième qui n'est ni l'une, ni l'autre. L'homme, en effet, n'est ni âme, ni corps. Que si l'on estime l'homme formé d'animal et de rationnel, ce ne saurait être comme une troisième réalité formée de deux autres, mais comme un troisième concept, de deux autres concepts. Le concept d'animal, en effet, exprime la nature de l'être sans détermination d'une forme spéciale, et n'implique que ce qui est matériel par rapport à la perfection ultime. Le concept de différence rationnelle à son tour, consiste en une détermination de la forme spéciale. De ces deux concepts (genre. et différence) est constitué celui d'espèce ou définition. Et c'est pourquoi, de même qu'une chose constituée d'éléments ne peut être sujet d'attribution de ses éléments constituants, de même le concept n'est pas sujet d'attribution des concepts dont il est constitué : nous ne disons pas en effet que la définition est genre ou différence.

Mais, bien que le genre signifie toute l'essence de l'espèce, cependant il n'est pas nécessaire que diverses espèces d'un même genre aient une seule essence ; parce que l'unité du genre procède de l'indétermination elle-même ou indifférence. Il s'en faut que ce qui est signifié par le genre soit dans les diverses espèces une nature numériquement unique à laquelle surviendrait extrinsèquement la détermination d'une différence comme la forme détermine une matière individuellement unique. Le genre signifie bien une certaine forme, non pas telle ou telle d'une façon déterminée, — c'est la différence qui apporte cette détermination — mais celle qui est signifiée d'une façon indéterminée par le genre; et c'est pourquoi "Averroès dit que la matière première est déclarée une par suppression de toutes les formes, tandis que le

genre est un par la communauté de la forme exprimée. Aussi est-il évident que cette indétermination qui faisait l'unité du genre étant supprimée par l'addition de la différence, il demeure des espèces diverses par l'essence.

Parce que la nature de l'espèce, ainsi qu'on l'a dit, est indéterminée par rapport à l'individu, et la nature du genre par rapport à l'espèce, une même détermination se présente dans l'un et l'autre cas : de même que le genre attribué à l'espèce implique indistinctement dans sa signification tout ce qui est dans l'espèce de façon déterminée, de même l'espèce en tant qu'attribuée à l'individu doit signifier tout ce qui est essentiellement dans l'individu, mais de façon indistincte; et c'est de cette manière que l'essence de l'espèce est signifiée par le mot *homme* — c'est pourquoi, homme est attribué à Socrate. Mais si la nature de l'espèce était signifiée sans la matière désignée qui est le principe d'individuation, alors elle se comporterait à la manière d'une partie, et c'est ce que signifie le mot *humanité*. L'humanité en effet, signifie ce qui fait que l'homme est homme. Or, la matière désignée n'est pas ce qui fait que l'homme est homme, et ainsi elle n'est d'aucune manière comptée parmi les choses desquelles l'homme tient d'être homme. Puisque l'humanité n'inclut donc dans son concept que ce de quoi l'homme tire d'être homme, il est évident que de sa signification est exclue ou coupée la matière désignée ; et c'est parce que la partie n'est pas attribuée au tout que l'humanité n'est attribuée ni à l'homme ni à Socrate. Avicenne en conclut que la quiddité du composé n'est pas le composé dont il y a quiddité, et bien que cette quiddité elle-même soit composée — comme humanité bien que composée n'est cependant pas homme ; — bien plus, elle doit être reçue dans autre chose qui est la matière désignée.

Mais, comme il a été dit, la détermination de l'espèce par rapport au genre se fait par les formes, celle de l'individu par rapport à l'espèce, par la matière; C'est pourquoi il faut que le terme signifiant ce d'où est prise la nature du genre, abstraction faite de la forme déterminée parachevant l'espèce, signifie la partie matérielle du tout, comme le corps est la partie matérielle de l'homme. Inversement, le terme signifiant ce d'où est prise la nature de l'espèce, abstraction faite de la matière désignée, signifie la partie formelle ; et c'est pour cela que l'humanité a valeur d'une certaine forme — et l'on dit qu'elle est forme du tout. Non pas, à la vérité, qu'elle soit pour ainsi dire surajoutée aux parties essentielles, forme et matière, comme la forme de la maison est surajoutée à ses parties intégrantes; mais c'est plutôt une forme qui est le tout, c'est-à-dire qu'elle embrasse forme et matière, abstraction faite toutefois des éléments par lesquels la matière est apte par nature à être désignée.

Ainsi donc, il est évident que l'essence de l'homme est signifiée par les deux termes homme et humanité, mais diversement, comme on l'a dit: le terme *homme* la signifie comme un tout, à savoir en tant qu'elle ne fait pas abstraction de la matière, mais la contient implicitement et indistinctement — manière en laquelle le genre contient la différence; et c'est pourquoi l'attribution du terme *homme* aux individus est légitime. Tandis que le terme *humanité* signifie cette même essence comme partie parce qu'il ne contient, dans sa signification, que ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme, et fait abstraction de toute détermination de la matière; de là vient que ce terme n'est pas attribuable aux individus humains. Et à cause de cela, ce terme essence est tantôt attribué à la réalité, tantôt nié : on peut dire en effet que Socrate s'identifie d'une certaine manière à l'essence de Socrate, et aussi que l'essence de Socrate n'est pas Socrate.

CHAPITRE IV: LES DEUX SENS DE « NATURE »

Après avoir vu ce que signifie le terme *essence*, dans les substances composées, il faut considérer comment il se comporte à l'égard des notions de genre, d'espèce et de différence. Or ce à quoi conviennent les notions de genre, espèce, différence, est attribué à telle chose singulière et déterminée ; il est donc impossible qu'une notion universelle comme celle de genre ou d'espèce convienne à l'essence prise comme partie, *humanité ou animalité* par exemple. C'est pourquoi, remarque Avicenne, la rationalité n'est pas la différence, mais le principe de la différence; et pour la même raison, l'humanité n'est pas l'espèce, ni l'animalité, le genre. De même, on ne saurait dire que les notions de genre et d'espèce conviennent à l'essence en tant que celle-ci est conçue comme existante en dehors des singuliers — essence des Platoniciens ; parce que de cette manière, le genre et l'espèce ne seraient pas attribués à tel individu: on ne peut dire, en effet, que Socrate soit ce qui est séparé de lui ; ce séparé, d'ailleurs, ne servirait en rien à la connaissance de ce singulier. C'est pourquoi, en définitive, il reste que les notions de genre et d'espèce conviennent à l'essence en tant qu'elle est signifiée à la manière d'un tout, comme par le terme homme ou animal contenant implicitement et indistinctement tout ce qui est dans l'individu.

Mais la nature ou essence prise en ce sens, peut être envisagée de deux façons :

1° selon la notion propre conçue dans l'absolu : en ce sens, rien n'est vrai au sujet de la notion qui ne lui convienne selon ce qu'elle est; c'est pourquoi tout ce qu'on lui attribue d'autre donne lieu à une attribution fautive. Par exemple, à l'homme en tant qu'homme, conviennent rationnel, animal, et autres choses impliquées dans sa définition; mais blanc ou noir ou autres déterminations qui n'appartiennent pas à la notion d'humanité ne conviennent pas à l'homme en tant qu'homme. Par suite, à la question de savoir si cette nature ainsi conçue peut être déclarée une ou multiple, il ne faut répondre ni l'un, ni l'autre: parce que les deux sont en dehors du concept d'humanité ; et que l'un et l'autre peuvent lui advenir. Si en effet, la pluralité appartenait à son concept, elle ne pourrait jamais être une, alors que cependant elle est une en tant qu'elle est dans Socrate. De même, si l'unité entraînait dans son concept et sa notion, alors la nature de Socrate et de Platon, serait une et identique, et ne pourrait être multipliée en plusieurs individus ;

2° selon l'être que possède l'essence en tel ou tel : et ainsi on peut lui attribuer quelque chose par accident en raison de ce en quoi elle se trouve — par exemple, on dit que l'homme est blanc parce que Socrate est blanc, bien que cela ne convienne pas à l'homme en tant qu'homme.

Mais cette nature a deux modes d'existence : l'un dans les singuliers, l'autre dans l'âme; et dans chacun de ces modes, la dite nature comporte certains accidents. Dans les singuliers, l'essence a une existence multiple selon la diversité des singuliers; et cependant, aucun singulier n'a l'être de cette nature du premier point de vue, c'est-à-dire dans l'absolu. Il est faux, en effet, que la nature de l'homme en tant que tel ait l'exister dans ce singulier, parce que si l'exister convenait à l'homme en tant qu'homme dans ce singulier, jamais il n'y aurait d'hommes en dehors de lui; de même s'il ne convenait pas à l'homme en tant qu'homme d'être dans ce singulier, jamais il ne serait cet individu. Mais il est vrai de dire que l'homme en tant qu'homme n'a d'exister ni dans tel ou tel singulier, ni dans l'âme. Il apparaît donc que la nature de l'homme considérée dans l'absolu fait abstraction de tout mode d'existence, de telle sorte cependant qu'elle n'en exclut aucun. Et c'est la nature ainsi considérée qui est attribuée à tous les individus.

Toutefois, on ne peut dire que la notion universelle convienne à la nature ainsi entendue, parce qu'il y a bien une unité et une communauté de la notion universelle; alors que ni l'une, ni l'autre ne conviennent à la nature humaine prise absolument. Si en effet, la communauté appartenait au concept d'homme, en tout ce en quoi se trouve l'humanité, se trouverait aussi

la communauté. Or ceci est faux parce qu'en Socrate on ne trouve pas de communauté, mais tout ce qui est en lui est individuel.

Semblablement, on ne peut dire non plus que la notion de genre ou d'espèce survienne à la nature humaine en tant qu'elle possède l'être dans les individus ; parce que dans les individus, on ne trouve pas la nature humaine comme une unité, comme si elle était chose unique convenant à tous — ce qu'exige la notion d'universalité.

Il reste donc à admettre que la notion d'espèce survient à la nature humaine selon cet exister spécial qu'elle a dans l'intelligence. Cette nature humaine, en effet, a dans l'intelligence un être abstrait de tous les individus, et c'est pourquoi elle a une notion uniforme à l'égard de tous les individus qui sont en dehors de l'âme, du fait qu'elle est, au même degré, similitude de tous, et conduit à leur connaissance en tant qu'ils sont des hommes. Et de là qu'elle détient une telle relation à tous les individus, l'intelligence découvre la notion d'espèce et se l'approprie. C'est pour cela qu'Averroès, au *De Anima*, dit que l'intelligence est ce qui produit l'universalité dans les choses. Avicenne le dit également dans ses *Métaphysiques* 2. Et, bien que cette nature intellectuelle possède une notion universelle en tant que référée aux choses réelles parce qu'elle est une similitude de toutes, cependant selon qu'elle subsiste en telle ou telle intelligence elle est une certaine idée particulière. Et c'est en cela qu'apparaît l'erreur d'Averroès dans le III^o Livre du *De Anima*; il voulait, du fait de l'universalité de la forme commune, conclure à l'unité d'intelligence entre les hommes : car il s'agit de l'universalité de cette forme, non pas en tant qu'elle existe dans la pensée, mais en tant qu'elle est référée à la réalité comme similitude des choses; de même si l'on faisait une statue matérielle représentant des hommes multiples, cette image ou représentation aurait un être singulier et propre en tant que subsistant dans cette matière déterminée; mais elle aurait valeur collective en tant que représentation commune d'une pluralité.

Il convient à la *nature humaine* considérée dans l'absolu d'être attribuée à Socrate; la notion d'espèce, au contraire, ne lui convient pas selon le point de vue absolu, mais bien du point de vue des accidents conséquents à son existence psychologique dans l'intelligence. C'est précisément pourquoi le terme d'espèce n'est pas attribué à Socrate, comme si l'on disait « Socrate est espèce ». Cette attribution serait pourtant nécessaire si la notion d'espèce convenait à l'homme soit dans son exister individuel (en Socrate), soit du point de vue absolu — à savoir, en tant qu'homme, car tout ce qui convient à l'homme en tant qu'homme est attribué à Socrate. Et cependant, il convient essentiellement au genre d'être attribué parce que cela fait partie de sa définition. L'attribution, en effet, est une certaine unité qui est achevée par l'action de l'intelligence composant et divisant tout en ayant un fondement dans la réalité; c'est l'unité même des choses dont l'une est dite de l'autre. C'est pourquoi le caractère d'attribuabilité peut être inclus dans les notes de ce concept qu'est le genre, concept qui s'achève de même par l'action de l'intelligence. Néanmoins ce à quoi l'intelligence attribue le concept d'attribuabilité en le composant avec autre chose n'est pas l'idée même de genre, mais plutôt ce à quoi l'intelligence attribue l'idée de genre, comme ce qui est signifié par le mot *animal*. Ainsi donc on voit comment essence ou nature se réfère à la notion d'espèce : car la notion d'espèce ne concerne ni ce qui lui convient dans l'absolu, ni ce qui lui convient quant aux accidents qui suivent à son existence hors de l'âme comme blanc ou noir ; mais elle concerne les accidents qui découlent de l'existence qu'elle a dans l'intelligence: voilà pourquoi c'est en ce sens seulement que lui conviennent les notions de genre et de différence.

CHAPITRE V : L'ETRE ET L'ESSENCE

Maintenant il reste à voir comment il peut y avoir essence dans les substances séparées, à savoir dans les âmes, les anges et la cause première. Si tous concèdent la simplicité de la cause première, certains cependant s'efforcent d'introduire dans les anges et les âmes une composition de matière et de forme, position qui semble avoir été inaugurée par Avicébron, l'auteur de la *Source de la Vie*. Mais cela s'oppose, en général, aux dires de philosophes, qui qualifient ces substances de séparées, et prouvent qu'elles sont dénuées de toute matière. La démonstration la plus adéquate de cette vérité argile du pouvoir d'intellection qui se trouve en elles. Nous voyons en effet que les formes ne sont intelligibles en acte qu'en tant que séparées de la matière et de ses conditionnements ; elles ne deviennent intelligibles en acte que par le dynamisme d'une substance en acte de connaissance intellectuelle, à proportion qu'elle les reçoit et les travaille. C'est pourquoi il est nécessaire qu'en toute substance de cette sorte il y ait, à tous égards, immunité par rapport à la matière: cette immunité exclut la matière comme partie, elle l'exclut également comme sujet, car la substance intelligente ne saurait être une forme imprimée dans la matière comme le sont les formes matérielles.

L'objectant serait mal venu de prétendre que ce n'est pas toute matière qui empêche l'intelligibilité mais seulement la matière corporelle. Si, en effet, ce résultat ne venait que de la matière corporelle, puisque la matière n'est déclarée corporelle que parce qu'elle subsiste sous la forme corporelle, il faudrait qu'elle tienne cette opacité à l'intellection précisément de la forme corporelle. Et cela ne peut être parce que cette forme corporelle est, elle aussi intelligible en acte, comme les autres formes, dans la mesure où elles sont abstraites de la matière. C'est pourquoi dans l'âme et dans l'ange, il n'y a nulle composition de matière et de forme, au sens où l'on prend matière dans les substances corporelles; mais en eux, il y a composition de forme et d'existence. C'est pourquoi' au Commentaire de la ix^e proposition du Livre *des Causes* il est dit que l'intelligence est ce qui possède forme et être ; et l'on prend ici forme pour la quiddité elle-même ou nature simple.

Il est facile de voir qu'il en est ainsi. En effet, chaque fois que des choses se réfèrent l'une à l'autre en sorte que l'une soit cause de l'autre, ce qui a valeur de cause peut exister sans l'autre, mais non inversement. Or telle est la relation de la matière et de la forme que la forme donne l'être à la matière, et c'est pourquoi il est impossible qu'il y ait matière sans forme, mais non qu'il y ait une forme sans matière. La forme, en effet, en tant que forme n'est pas dépendante de la matière; mais s'il se trouve des formes qui ne peuvent exister sans être incarnées dans la matière, c'est là une conséquence de la distance où elles sont du premier principe qui est acte premier et pur. De là suit que les formes les plus proches du premier principe sont des formes subsistantes par elles-mêmes sans matière. La forme, en effet, n'a pas besoin de la matière selon tout son genre, comme il a été dit; et de telles formes sont des intelligences. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les essences ou quiddités de ces substances soient autre chose que la forme elle-même.

En ceci diffèrent par conséquent l'essence de la substance composée et celle de la substance simple, que l'essence de la substance composée n'est pas seulement forme, mais comprend la forme et la matière, alors que l'essence de la substance simple est forme seulement. Et de là émanent deux autres différences. L'une, c'est que l'essence de la substance composée peut être signifiée comme tout ou comme partie — ce qui arrive à cause de la désignation de la matière, comme il a été dit. Aussi n'est-ce pas en toute manière que l'essence du composé s'attribue à celui-ci: on ne peut dire, en effet, que l'homme soit sa quiddité. Mais l'essence de la chose simple, qui est sa forme, ne peut être signifiée qu'à la manière d'un tout puisqu'il n'y a là rien en dehors de la forme qui soit comme un réceptacle pour celle-ci; et c'est pourquoi l'essence de la substance simple, prise de n'importe quelle manière, peut lui être attribuée. Avicenne dit' en conséquence que la quiddité de la substance simple est le simple lui-même puisqu'il n'y a pas autre chose qui la reçoit. La seconde différence, c'est que les essences

des choses composées, du fait qu'elles sont reçues dans la matière désignée, sont multipliées selon la division de celle-ci — d'où il arrive que des choses de même espèce soient individuellement diverses. Mais parce que l'essence de l'être simple n'est pas reçue dans une matière, une telle multiplication en est exclue; et c'est pourquoi il est impossible de trouver, dans ces substances, plusieurs individus de la même espèce, mais autant il y a d'individus, autant il y a d'espèces, comme le dit Avicenne expressément.

De telles substances, par conséquent, bien qu'elles soient formes pures sans matière, ne sont cependant pas d'une simplicité absolue : elles ne sont pas des actes purs, mais ont un mélange de puissance. Voici comment apparaît cette vérité. Tout ce qui, en effet, n'appartient pas au concept d'essence ou de quiddité lui advient de l'extérieur et compose avec l'essence, parce que nulle essence ne peut être conçue sans ses parties. Or, toute essence ou quiddité peut être conçue sans que soit conçue son existence je puis en effet concevoir ce qu'est l'homme ou le phénix, tout en ignorant si cela existe dans la nature des choses. Il est donc évident que l'existence est autre chose que l'essence ou quiddité, sauf peut-être s'il y a un être dont la quiddité soit son propre exister lui-même Cette réalité alors ne pourrait être qu'une et première, parce qu'il est impossible qu'une multiplication se produise si ce n'est par l'addition d'une, autre différence — comme on multiplie la nature du genre en espèces, ou par la réception d'une forme dans des matières diverses — comme la nature de l'espèce est multipliée dans les individus divers, ou enfin par la distinction entre une forme prise absolument et la même forme reçue dans autre chose — comme, s'il existait une chaleur séparée, elle serait distincte de la chaleur non séparée du fait de sa réparation même. Mais si l'on admet une réalité qui ne soit qu'existence pure en sorte qu'elle soit l'exister même subsistant, elle ne recevrait pas l'adjonction d'une différence parce qu'alors elle ne serait pas l'exister seul, mais y ajouterait une forme quelconque; bien moisis encore, ne pourrait-elle recevoir l'adjonction de la matière parce qu'alors elle ne serait pas subsistante mais matérielle. C'est pourquoi il reste qu'une réalité qui soit son exister propre ne peut être qu'unique Il faut donc qu'en tout ce qui n'est pas cette réalité, autre soit son exister et autre sa quiddité, ou nature, ou forme. C'est bien pourquoi dans les intelligences pures, il y a l'exister en outre de la forme; aussi, a-t-on dit, que l'intelligence est forme et existe.

Par ailleurs, tout ce qui convient à une chose est, soit produit par les principes de sa nature — comme la propriété du rire dans l'homme, soit reçu d'un principe extrinsèque — comme la lumière dans l'air l'est de l'influence du soleil. Or l'exister lui-même ne peut être causé par la forme ou quiddité de la chose — j'entends à titre de cause efficiente — parce que cette chose serait alors sa propre cause et une réalité se produirait elle-même, ce qui est impossible. Il faut donc que tout ce dont l'existence est distincte de la nature soit produit par autre chose. Et parce que tout ce qui est par autrui doit être ramené à ce qui est par soi comme à la cause première, il est nécessaire qu'il y ait une réalité qui soit cause d'existence pour toutes les autres choses de là qu'elle est elle-même pur exister; autrement on irait à l'infini dans les causes, puisque tout ce qui n'est pas exister pur a une cause de son existence, comme on vient de dire. Il est donc évident que l'intelligence pure est forme et existence, et qu'elle tient son existence du premier être qui est exister pur, et telle est la cause première qui est Dieu.

Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance par rapport à cet autre, et ce qui est reçu dans un autre est l'acte de cet autre. Il faut donc que la quiddité ou forme qu'est l'intelligence pure soit en puissance par rapport à l'exister qu'elle reçoit de Dieu; et cet exister reçu se présente à la manière d'un acte. C'est ainsi qu'on trouve puissance et acte dans les anges, mais non forme et matière, sauf par langage impropre. De même pâtir, recevoir, être sujet et autres expressions semblables qui paraissent convenir aux choses en raison de la matière s'entendent au sens large des substances intellectuelles et des substances corporelles, comme le dit Averroès. Mais parce que, comme il a été dit, la quiddité de l'intelligence est

l'intelligence même, sa quiddité ou essence est cela même qu'elle est, alors que son existence, par laquelle elle subsiste dans la nature des choses, est reçue de Dieu. Et voilà la raison pour laquelle ces substances ont été dites, par certains, composées de quo est (ce par quoi la chose est) et de quod est (ce qui est) ou, comme dit Boèce, de *ex quod est et de esse*.

Et parce que dans ces intelligences se trouvent puissance et acte, il n'est pas irrationnel d'y trouver la multiplicité, ce qui serait impossible s'il n'y avait en elles aucune puissance. Aussi Averroès dit-il que si la potentialité de la nature intellectuelle était ignorée nous ne pourrions trouver la multiplicité dans les substances séparées. C'est donc leur proportion de puissance et d'acte qui les fait différer entre elles en sorte que l'intelligence supérieure, la plus proche du premier être, a le plus d'acte et le moins de puissance, et ainsi des autres. Et cette gradation s'achève dans l'âme humaine qui tient le dernier rang dans les substances intellectuelles. Par suite, son intellect possible se réfère aux formes intelligibles, comme la matière première qui tient le dernier rang dans l'être sensible se réfère aux formes sensibles, ainsi que le dit Averroès au même endroit. Voilà pourquoi Aristote compare l'intellect possible à une tablette rase sur laquelle rien n'est écrit. C'est précisément parce que l'âme humaine a le plus de potentialité, parmi les autres substances intelligibles, qu'elle se trouve proche des êtres matériels au point d'attirer la matière à participer à son exister en sorte que de l'âme et du corps résulte un être unique dans un unique composé — bien que cet exister, en tant qu'il appartient à l'âme, ne dépende pas du corps. C'est aussi pourquoi, après cette forme qu'est l'âme, il se trouve d'autres formes qui ont plus de potentialité et une proximité plus grande encore de la matière au point que leur existence ne peut se passer de matière. Entre ces dernières formes l'ordre et les degrés s'étagent jusqu'aux formes premières des éléments qui sont le plus proches de la matière. C'est pourquoi elles ne peuvent agir que selon les exigences des qualités actives et passives et les autres déterminations par lesquelles la matière est disposée à la forme.

CHAPITRE VI: LES PERFECTIONS DE L'EXISTER PUR

D'après ce qui précède, on voit comment l'essence se trouve dans les différentes choses. Mais il y a trois manières pour les substances de posséder leur essence. Il y a en effet une réalité, comme Dieu, dont l'essence est son exister lui-même; et c'est pourquoi certains philosophes disent que Dieu n'a pas de quiddité ou essence parce que son essence n'est pas autre que son exister. Et de là suit qu'il n'est pas dans un genre, parce que tout ce qui est dans un genre doit avoir une quiddité en outre de son existence; la raison en est que la quiddité ou nature d'un genre ou d'une espèce ne présente pas, en tant que nature, de différenciation dans les individus dont elle est le genre ou l'espèce, tandis que leur existence est différente dans les choses diverses. Si nous disons que Dieu est exister pur, il ne faudrait pas tomber dans l'erreur de ceux qui prétendent qu'il est cet universel par lequel tout existe formellement. Cet être qu'est Dieu, en effet, est d'une condition telle que nulle addition ne peut lui advenir; c'est pourquoi, par sa seule pureté, il est distinct de tout autre être. Dans la ix^e Proposition du Livre des Causes, le commentaire dit, à ce sujet, que l'individuation de la cause première, qui est exister seul, se fait par sa pure bonté. L'existence en général, sans doute, n'inclut aucune addition dans son concept mais n'inclut pas davantage l'exclusion de toute addition, parce que, s'il en était ainsi, on ne pourrait rien concevoir qui implique autre chose que la seule existence.

De même, bien que cet être par excellence soit exister seul, il n'est pas nécessaire que les autres perfections ou richesses lui fassent défaut ; bien plus, Il possède toutes les perfections

qui sont dans tous les genres, et c'est pourquoi Il est appelé le parfait absolu, comme disent Aristote et Averroès. Mais il les possède en une manière plus excellente que toutes choses parce qu'en lui elles sont une, alors que, dans les autres, ces perfections sont diverses. La raison en est qu'elles s'harmonisent toutes avec l'exister simple: comme si quelqu'un pouvait par une seule propriété, produire les opérations de toutes les facultés, il posséderait toutes les qualités en cette unique propriété; ainsi Dieu, en son exister lui-même, possède toutes les perfections.

L'essence se trouve selon une deuxième modalité dans les substances créées spirituelles dans lesquelles l'exister est autre que l'essence, bien que cette essence soit sans matière. C'est pourquoi leur exister n'est pas absolu, mais reçu; c'est pourquoi aussi il est limité et déterminé à la capacité de la nature réceptrice; au contraire, leur nature ou quiddité est absolue et non reçue dans une matière. Aussi est-il dit au Livre des Causes que les esprits sont infinis par en bas et finis par en haut: ils sont en effet, limités quant à leur exister qu'ils reçoivent d'un être supérieur; et cependant ils ne sont pas finis par quelque chose d'inférieur parce que leurs formes ne sont pas limitées à la capacité d'une matière qui les recevrait. C'est pourquoi, en de telles substances, on ne trouve pas une multitude d'individus d'une même espèce, comme on l'a dit, si ce n'est dans les âmes humaines, à cause du corps qui leur est uni. Et, bien que l'individuation de l'âme dépende occasionnellement du corps quant à son commencement parce que l'âme n'est individuée que dans le corps dont elle est l'acte, cependant il n'est pas nécessaire qu'à la suppression du corps l'individuation disparaisse; puisque cette âme existe purement et simplement, et qu'elle s'est acquise une individualité du fait qu'elle est devenue la forme de tel corps, son existence demeure toujours individuée. Avicenne dit en conséquence, que l'individuation des âmes et leur multiplicité dépendent du corps quant à leur principe, mais non quant à leur fin. Et c'est précisément parce qu'en ces substances, la quiddité n'est pas la même chose que l'existence qu'elles sont susceptibles d'être classées en catégories; et c'est pour quoi on y trouve genres, espèces et différences, bien que les différences propres nous soient cachées. Dans les choses sensibles en effet, les différences essentielles nous sont inconnues; aussi sont-elles signalées par des différences accidentelles qui émanent des essentielles, comme la présence de la cause est signalée par son effet — bipède, par exemple, est donné comme différence de l'homme. Mais les accidents propres des substances immatérielles nous sont inconnus; aussi leurs différences ne peuvent-elles nous être signalées ni par elles-mêmes, ni par des différences accidentelles.

Cependant il faut savoir que le genre et la différence ne s'entendent pas de la même manière qu'il s'agisse de ces substances ou des substances sensibles; parce qu'en celles-ci, le genre est pris de ce qui est matériel dans la chose, et la différence, de ce qui est formel en elle; Avicenne en induit au début de son Livre *De Anima* que la forme, dans les substances composées de matière et de forme, "est la simple différence de ce qui est constitué d'elle" ; non pas que cette forme soit la différence, mais elle est principe de la différence, comme le même auteur le dit en ses *Métaphysiques* l'on appelle cette différence, différence simple parce qu'elle est prise de ce qui est une partie de la quiddité de la chose — à savoir de la forme. Mais puisque les substances immatérielles sont des quiddités simples, on ne peut, en elles, prendre de différence d'une partie de la quiddité, mais bien de toute la quiddité ; et c'est pourquoi au commencement du *De Anima*, Avicenne dit que « seules les espèces dont les essences sont composées de matière et de forme ont une différence simple ».

De même encore, en ces substances, le genre est pris de toute l'essence, mais d'une manière différente; car une substance séparée a l'immatérialité en commun avec d'autres, et elles diffèrent entre elles en degrés de perfection, selon leur éloignement de la potentialité et leur proximité de l'acte pur. C'est pourquoi leur genre est pris de ce qui dérive de l'immatérialité: intellectualité, ou autres caractères semblables ; mais leur différence, conséquence de leur

degré de perfection, nous est inconnue. Il n'est pas nécessaire que ces différences soient accidentelles bien qu'elles proviennent d'un plus ou moins de perfection parce qu'elles ne différencient pas l'espèce. Le degré de perfection, dans la réception d'une même forme en effet, ne change pas l'espèce, comme le plus ou moins blanc dans la participation d'une même notion de blancheur; mais divers degrés de perfection dans les formes elles-mêmes ou natures participées diversifient l'espèce; ainsi la nature, d'après Aristote, procède par degrés de la plante à l'animal par certaines classes d'êtres qui sont des intermédiaires entre les animaux et les plantes. Il n'est pas non plus nécessaire que la division des substances spirituelles se fasse toujours par deux différences réelles, parce qu'il est impossible que cela arrive en toutes choses, ainsi que le montre Aristote".

D'une troisième manière l'essence se trouve dans les substances composées de matière et de forme dans les quelles l'existence est également reçue et finie, parce qu'elles aussi tiennent l'existence d'un autre ; de plus, leur nature ou quiddité est reçue dans une matière désignée. C'est pourquoi elles sont limitées et par en haut et par en bas. En elles la multiplicité des individus est déjà possible dans une même espèce en raison de la division de la matière désignée. Et comment, en ces substances, l'essence se réfère aux concepts logiques c'est ce qui a été dit plus haut.

CHAPITRE VII: L'ESSENCE ET EXISTENCE DANS LES ACCIDENTS

Maintenant il reste à voir comment l'essence se trouve dans les accidents : il a été dit, en effet, comment elle se comporte en toutes les substances. Puisque l'essence est, ainsi qu'il a été spécifié, ce que la définition signifie, il faut que les accidents possèdent l'essence dans la mesure où ils possèdent la définition. Or, ils ont la définition d'une façon incomplète parce qu'ils ne peuvent être définis que si l'on pose le sujet de leur définition — et cela, parce qu'ils n'ont pas l'exister par eux-mêmes, abstraction faite du sujet. Mais de même que l'exister substantiel résulte de la forme et de la matière quand elles constituent un composé, de même l'exister accidentel résulte de l'accident et du sujet quand celui-là survient à celui-ci. Et c'est pourquoi encore ni la forme substantielle n'a l'essence complète, ni la matière non plus; parce que dans la définition de la forme substantielle il faut indiquer ce dont elle est forme ; ainsi sa définition se fait par l'addition d'un élément extrinsèque à son genre, ce qu'exige également la définition de la forme accidentelle; aussi le corps est-il impliqué dans la définition de l'âme donnée par le naturaliste qui considère l'âme seulement en tant que forme du corps physique.

Cependant entre les formes substantielles et les formes accidentelles, il y a bien une différence : la forme substantielle n'a pas l'exister par soi, indépendamment de ce à quoi elle advient, ni ce à quoi elle advient, la matière, n'a l'exister sans la forme: c'est de la conjonction de l'une et de l'autre que résulte cet exister dans lequel la chose subsiste par soi et qui fait d'elles deux une unité essentielle ; aussi de leur unité résulte-t-il une essence déterminée. Par suite bien que la forme considérée en elle-même ne possède pas la notion complète d'essence, cependant elle est une partie de l'essence complète. Mais ce à quoi survient l'accident est un être complet par soi, subsistant en son exister qui, à la vérité, précède d'antériorité naturelle l'accident survenant. C'est pour quoi l'accident, du fait de sa rencontre avec ce à quoi il survient, ne produit pas l'exister dans lequel la chose subsiste, exister par quoi la chose est un être par soi ; mais l'accident produit un certain exister second sans lequel on peut concevoir la chose subsistante, de même qu'un premier peut être conçu sans le second. Aussi l'accident et le sujet produisent-ils un être qui est un, non par soi, mais par accident; et de leur union ne

résulte pas une essence déterminée, comme de l'union de la forme à la matière : en conséquence de quoi l'accident ni ne possède la notion d'essence complète, ni ne constitue une partie de l'essence complète; mais, comme il est un être relatif, ainsi a-t-il également une essence relative.

Par ailleurs, tout ce qui convient par excellence et avec le plus de véracité à un genre est cause des autres êtres de ce genre, le feu par exemple, qui est au suprême degré du calorique, est cause de la chaleur dans les corps chauds comme il est dit au IIe Livre des Méta physiques loi; c'est pourquoi la substance qui est le principe dans le genre des existants, possédant l'essence avec le plus de véracité et de perfection, doit être cause des accidents qui sont secondaires et relatifs à la notion d'être qu'ils participent. Cependant cela arrive diversement: les parties de la en effet, sont la matière et la forme — aussi certains accidents résultent- ils principalement de la forme, d'autres de la matière. Or il se trouve une forme dont l'être ne dépend pas de la matière comme l'âme intellectuelle, tandis que la matière n'a l'exister que par la forme. C'est pourquoi dans les accidents qui suivent la forme il y a quelque chose d'incommunicable à la matière, ainsi la pensée qui n'opère pas par un organe corporel, comme Aristote le prouve au IIIe Livre du *De Anima*. D'autres accidents conséquents à la forme, par contre, ont une liaison à la matière, le sentir, par exemple; mais nul accident ne dérive de la matière sans communication avec la forme.

Cependant en ces accidents qui suivent la matière se trouve une diversité. Certains en effet, dérivent de la matière dans sa relation à la forme propre, ainsi le mâle et le femelle dans les animaux, diversité qui se ramène à celle de la matière comme le montre le Xe Livre des *Métaphysiques*; c'est pourquoi, une fois écartée la forme animale, ces accidents ne subsistent que par manière de parler. D'autres accidents dérivent de la matière dans sa relation à une forme plus générale; en ce cas, indépendamment de la forme propre, les accidents demeurent dans la matière — ainsi la coloration de la peau chez l'Ethiopien vient des éléments qui la constituent et non de l'âme qui la vivifie; c'est pourquoi après la mort cette couleur subsiste.

Et c'est parce que chaque chose est individuée par la matière et classée dans un genre ou une espèce en raison de la forme, que les accidents qui émanent de la matière sont individuels et différencient les individus au sein d'une même espèce, tandis que les accidents émanés de la forme sont des qualités propres du genre ou de l'espèce; on les trouve par conséquent en tous les êtres qui participent la nature du genre ou de l'espèce, comme l'aptitude à rire en l'homme suit à la forme parce que le rire est provoqué par une perception de l'âme humaine.

Il faut savoir encore que les accidents sont parfois produits par les principes essentiels en leur acte parfois comme la chaleur par le feu qui est toujours chaud en acte; mais parfois ils n'en tirent qu'une simple aptitude et reçoivent leur complément d'un agent extérieur, ainsi la lumière dans l'air est réalisée par un corps lumineux autre que l'air; en de semblables cas l'aptitude en question est un accident inséparable; tandis que le complément qui vient d'un principe extérieur à l'essence de la chose, ou qui n'entre pas dans sa constitution, est lui séparable, comme le mouvement et autres choses du même genre.

Une autre vérité à retenir c'est que le genre, l'espèce et la différence n'ont pas la même sens quand il s'agit des accidents et des substances. Dans les substances, en effet, de la forme substantielle et de la matière est constitué quelque chose d'un par soi, une certaine nature essentiellement unique résultant de leur rencontre, nature qui prend place dans la catégorie substance; c'est pourquoi, dans les substances, les noms concrets qui signifient le composé sont à proprement parler dans un genre, comme les espèces ou les genres, ainsi homme ou animal ; la forme ou la matière, au contraire, ne sont ainsi dans la catégorie que d'une façon indirecte, comme on dit que les principes sont dans le genre. Mais de l'accident et du sujet ne

procèdent pas une unité essentielle, il ne résulte donc pas de leur rencontre une nature à laquelle le concept de genre ou d'espèce puisse être attribué.

C'est pourquoi les termes désignant les accidents de façon concrète ne peuvent être classés dans une catégorie, espèce ou genre — ainsi blanc ou musicien — sauf indirectement; ce n'est possible que lorsque ces termes signifient dans l'abstrait, comme blancheur et musique. Et c'est parce que les accidents ne sont pas composés de matière et de forme que le genre en eux ne peut être pris de la matière, ni la différence, de la forme, comme dans les substances composées ; mais il faut les prendre en référence au premier genre d'existence selon les divers degrés d'être attribués aux dix catégories — ainsi on appelle quantité la mesure de la substance, qualité, la disposition de la substance et ainsi des autres, d'après Aristote dans le XI^o Livre *des Métaphysiques*.

Les différences à leur tour sont prises de la diversité des principes qui les produisent. Et parce que les qualités propres proviennent des principes propres du sujet, celui ci tient lieu de différence dans leur définition — quand on les définit dans l'abstrait — en ce cas les qualités sont proprement dans le genre. Ainsi l'on définit la camardise: la courbure du nez. Mais ce serait l'inverse si ces définitions étaient données. dans le concret: en effet, leur sujet aurait alors valeur de genre, parce que les accidents seraient définis à la manière des substances composées dans lesquelles la notion du genre est prise de la matière — on dirait alors que le camard est le nez courbe.

Il en serait de même si un accident était principe d'un autre accident action, passion et quantité sont principes de la relation — c'est pourquoi Aristote divise la relation à ce triple point de vue. Mais parce que les principes propres des accidents ne nous sont pas révélés, nous inférons parfois les différences des accidents à partir de leurs effets — comme les différences de densité sont appelées différences des couleurs, car les différentes teintes sont produites par excès ou par défaut de lumière.

Voilà donc comment l'essence se trouve dans les substances et les accidents, dans les substances composées et simples, dans tous les concepts universaux de la Logique; il n'y a d'exception que pour le premier principe qui est d'une infinie simplicité, à qui ne conviennent pas les notions de genre ou d'espèce, qui par conséquent, ne peut être défini en raison de sa simplicité, en lequel puisse ce traité trouver sa fin et son accomplissement.

(Amen)