

LA PLURALITÉ DES FORMES
SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DE L'ÉGLISE

OPUSCULE 44

Traduction Abbé Védrine, Editions Louis Vivès, 1857

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

Comme c'est une sainte pratique d'honorer la vérité plus que ses amis, ainsi que le dit Aristote, dans le premier livre des Ethiques, les hommes vertueux ne craignent pas de déplaire à leurs amis en faveur de la vérité, en reprochant les choses qu'ils jugent contraires à la vérité; mais la plupart du temps ne distinguant pas bien le vrai du faux, parce qu'il y a certaines choses fausses qui sont plus probables que d'autres qui sont vraies, ils estiment quelquefois vrai ce qui est faux, à raison d'une certaine ressemblance au vrai, aussi en pensant s'éloigner du faux, ils s'y attachent comme à un ami et repoussent la vérité. Puisque, en effet, entre les vérités sur les principes de la nature, sur l'unité de forme dans un seul individu, elle s'étend à plusieurs autres vérités, il en est qui la reconnaissent, mais la regardant comme une fausseté, ils la traitent sans respect et finissent par la répudier tout-à-fait. Comme de sa connaissance découle une foule de conséquences, il semble expédient de la faire connaître aux amateurs de la vérité, afin qu'étant connue par eux, elle ne soit plus combattue, mais honorée comme le plus précieux des amis, et afin qu'eux-mêmes puissent s'aider de sa lumière pour découvrir d'autres vérités. Il n'est cependant pas nécessaire d'apporter des raisons nouvelles pour la manifester; il doit suffire pour le moment de mettre en avant certaines raisons communes, employées par les écrivains, de les mettre à l'abri de la plaisanterie, de les étayer de l'autorité d'Aristote et de son commentateur, et enfin de détruire les raisons qui enchaînent certaines intelligences et les empêchent d'apercevoir cette même vérité. Je me propose donc de renfermer mon présent travail en trois points.

Le premier traite de la distinction des formes entre elles;

Le second de la raison de l'entité;

Le troisième de la raison de l'unité.

Le premier moyen de démonstration, la distinction des formes entre elles.

On s'accorde communément sur le premier point, parce que les formes des choses sont comme les nombres et les figures, en ce qu'une forme ajoute une perfection à une autre, de même qu'un nombre ajoute à un autre, et une figure à une autre figure et la contient virtuellement et par conséquent la forme plus parfaite contient virtuellement la forme moins parfaite. Donc la forme plus parfaite établie, il est inutile d'en produire une moins parfaite; donc, comme il n'y a rien d'inutile dans la nature, la nature ne permet pas qu'il y ait dans le composé deux formes dont une soit plus parfaite que l'autre. Pour mettre cela en évidence il faut considérer que les formes substantielles ne sont pas distinguées entre elle, comme la couleur et la saveur qui appartiennent à des genres divers physiquement parlant. Mais toutes

les formes matérielles sont distinguées comme les figures qui sont du même genre physique. Il faut donc établir ainsi la principale raison: Il est impossible que deux formes du même genre physique concourent simultanément à parfaire un même sujet; mais toutes les formes substantielles sont du même genre physique, donc il est impossible que deux formes substantielles concourent simultanément à parfaire la même matière.

Il faut d'abord poser la seconde proposition de cette raison, parce que c'est nécessaire pour démontrer la première. Or, on la prouve de trois manières. D'abord, par la transmutation des formes entre elles. En effet, ces formes sont du même genre physique entre lesquelles il y a transmutation par soi, de telle manière, par exemple, que l'une soit terme *a quo* par soi et non par accident, à savoir par son adjonction avec le terme *a quo*, et l'autre un terme *ad quem* par soi et non par accident, par la raison qu'il est adjoint à quelque autre chose. Par exemple: Quand le blanc se change en noir, s'il se change en même temps en doux, il y a transmutation de blanc en doux par accident, mais de blanc en noir par soi, et cela par la raison que blanc et noir sont dans le même genre. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le deuxième livre de la Métaphysique, que les choses qui sont diverses en genre n'ont pas de voie, c'est-à-dire de transmutation de l'une à l'autre; tandis qu'il y a transmutation par soi entre les formes substantielles. Et cela est évident à l'égard des formes, que tout le monde s'accorde à reconnaître comme spécifiques. Car il est évident ici qu'une forme est dépouillée quand l'autre est revêtue, et cela n'est pas par accident à l'égard du dépouillement ou du revêtement d'autres formes qui sont les termes de la transmutation par soi, comme par soi il se fait du feu de l'eau, ou réciproquement, ou de la pluie de la vapeur. En effet, la génération qui est dans la substance ne vient pas par soi de quelque accident, comme du blanc, et même celle qui est par soi ne se termine pas à quelque accident, comme au noir.

Il ne reste donc plus que d'être par soi entre deux formes substantielles, dont l'une est dépouillée et l'autre revêtue. Donc toutes les formes substantielles sont du même genre. Mais, si l'on reconnaît quelques formes qui ne soient pas spécifiques, ainsi que certains reconnaissent dans l'homme une forme de corps différente de l'âme, il faudra encore, par cette raison, admettre qu'une telle forme est du même genre que les autres qui sont spécifiques, parce qu'il y a transmutation par soi entre ces formes et les formes spécifiques. Car le corps de l'homme qui tombe en putréfaction après la mort se résout dans les éléments, parce que le corps est produit par la sentence, la semence par les aliments et les aliments par les éléments. Car c'est par eux que nous sommes nourris et que nous existons. Donc la forme du corps est du même genre que les formes des éléments, et les formes des éléments du même genre que les autres formes spécifiques. Donc la forme du corps dans l'animal est aussi du même genre universellement que les autres formes spécifiques. Outre cela, qu'il n'y ait pas de persistance dans une forme matérielle quelconque, quant à cela, on le démontre par cette raison, que dans les substances la génération d'une chose est toujours la corruption d'une autre, et réciproquement, comme le dit Aristote, dans le livre sur la Génération et la corruption, où il traite de la génération et de la corruption en général. Généralement donc il y a transmutation entre les formes substantielles, de manière que dans le revêtement de l'une il y a dépouillement de l'autre, et vice versa; or ce revêtement et ce dépouillement ne j être par accident, relativement au revêtement et au dépouillement des autres choses qui sont par soi des termes de génération et de corruption, parce que dans la génération et la corruption d'une substance il n'y a qu'une forme substantielle qui puisse être ternie par soi. Il y a donc transmutation entre certaines formes d'une manière générale. Il faut donc dire généralement qu'elles sont toutes du même genre, et c'est là la première preuve de la proposition. La seconde se tire de la définition. Le philosophe Aristote dit dans le livre V de la Métaphysique, que les choses qui n'ont pas le même *susceptif* sont diverses en genre. Donc tous les actes qui ont le même *susceptif* sont de même genre. C'est évident, tant à l'égard des accidents

passagers, qui sont les opérations, qu'à l'égard des formes permanentes. En effet, la vue du blanc et la vue du rouge sont des actes de même genre, puisqu'elles sont le même *susceptif* prochain, à savoir la puissance visuelle. De même la blancheur et la rougeur sont des formes du même genre, puisqu'elles se trouvent dans le même *susceptif*, c'est-à-dire dans la superficie d'un corps limité. La raison en est que les puissances sont distinguées par les actes, de façon que les actes de divers genres ont des puissances diverses. Or le *susceptif* prochain de tout acte est la puissance destinée à être perfectionnée par cet acte; d'où il suit que tous les actes, qui ont le même *susceptif* prochain, sont nécessairement du même genre. Or toutes les formes substantielles ont le même *susceptif*, parce qu'elles sont des perfections de la même puissance. En effet, la matière est ce qui est une certaine puissance ordonnée pour toutes les formes matérielles, comme pour ses perfections, elle est susceptible de toutes les formes matérielles, comme le bois est susceptible de toutes les formes artificielles, comme il est dit dans le I^o livre de la Physique. Donc toutes les formes matérielles sont du même genre. Mais on peut opposer à cette preuve le fait de l'âme, qui est l'acte d'un corps physique organique. Car elle ne paraît pas être un acte de la matière première comme d'une puissance immédiatement ou prochainement, mais seulement comme d'une manière éloignée, tandis qu'elle semble être un acte du corps, comme immédiatement. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le livre II de l'âme, que du corps et de l'âme il se fait une chose unique comme de la puissance et de l'acte, et il semble ainsi que le *susceptif* immédiat de ce composé est différent du *susceptif* des autres formes, quoique le *susceptif* éloigné soit le même. Et de là semble suivre ce que nous avons dit que l'âme n'est pas du même genre que les formes matérielles, puisque les choses qui n'ont pas le même *susceptif* prochain sont diverses en genre. Il ne faut pas, en effet, que les choses qui ont le même *susceptif* éloigné soient de même genre; car dans ce cas la couleur et la saveur seraient de même genre puisqu'elles sont dans la même substance. Or la puissance n'est pas tout principe de l'acte, mais son principe immédiat. Donc de ce que la matière est puissance ou *susceptif* des autres formes, il ne s'ensuit pas qu'elle l'est de l'âme; il s'ensuit donc, comme on voit, que l'âme est d'un autre genre que les autres formes. Il faut répondre à cela qu'il est nécessaire que l'âme ait le même *susceptif* que les autres formes. Si, en effet, nous prenons le corps en acte par une autre forme que l'âme, et ce corps, suivant quelques-uns, subsistant après la mort, un tel corps ne peut être par rapport à l'âme, parce que s'il en était ainsi, il pourrait recevoir l'âme après la mort, par la raison que tant que la puissance subsiste elle peut être naturellement amenée à l'acte par un agent, de même, tant que la puissance subsiste dans l'oeil, elle peut être amenée à l'acte de la vision. Or, présentement le corps mort ne peut recevoir l'âme par le moyen d'aucun agent naturel, mais seulement par un agent surnaturel qui est Dieu. En effet, le mort ne revient naturellement à la vie que par résolution à la matière première. Or un corps mort n'a jamais été avec l'identité numérique puissance par rapport à l'âme. On peut argumenter de la même manière à l'égard de toute chose composée reçue dans un corps mort, car il ne peut être reçu rien de semblable qui puisse devenir vivant sans corruption. Car la résolution du corps mort se fait jusqu'à la matière première avant que quelque chose de vivant soit engendré de lui, il ne reste donc plus qu'à dire que la matière première est puissance immédiate par rapport à l'âme, en prenant l'âme suivant son caractère propre, de même qu'elle est puissance, immédiate par rapport aux autres formes. Néanmoins, si nous considérons le corps en acte par le moyen de l'âme même, alors le corps ainsi considéré est puissance par rapport à l'âme, en tant qu'elle communique la qualité de vivant, de sensible et ainsi de suite.

Aristote, dans le second Livre de l'âme, parle dans ce sens, lors qu'il dit que du corps et de l'âme il se fait quelque chose d'unique, comme de la puissance et de l'acte. De même, lorsqu'il dit au même endroit que l'âme est un acte du corps, il s'exprime ainsi, parce que dans la définition de la forme, il faut mettre la matière en tant qu'elle est appropriée à cette forme, et non en tant qu'elle lui est commune avec les autres. C'est aussi dans le même sens

que l'on dit : L'âme est un acte du corps, comme si l'on disait, la chaleur est un acte de l'objet échauffé, et ce dont la chaleur est l'acte n'est pas qualifié par une autre qualité antérieure à la chaleur, parce que la chaleur appartient aux quatre premières qualités, mais on entend que c'est qualifié par la première chaleur, qui est son acte. Et on ne peut pas dire que la disposition du *susceptif*, par laquelle la puissance est appropriée à l'acte, donne le caractère de puissance au *susceptif* lui-même, de manière, par exemple, qu'après la destruction de cette disposition, elle ne soit plus puissance par rapport à une telle forme; comme si l'on disait que l'harmonie propre fait que le corps est puissance par rapport à rame, et que par conséquent, après la destruction ou la résolution de cette harmonie, elle n'est plus puissance, c'est-à-dire *susceptif* à son égard. Si, en effet, cela était vrai, il y aurait autant de puissances que d'actes, et une seule puissance ne répondrait pas aux divers actes du même genre, parce que les différents actes demandent des dispositions diverses dans la puissance *susceptive*.

Nous voyons, en effet, que les actes des actifs se trouvent dans le patient et le disposé, comme il est dit au livre second de l'âme. C'est ce qui fait aussi que les formes des éléments qui ont évidemment le même *susceptif* prochain, demandent dans leur *susceptif* des dispositions contraires, à savoir, la forme du feu la chaleur, la forme de l'eau la fraîcheur. Peu importe de dire que cela se fait à raison du défaut de l'agent naturel, parce que cette puissance passive, qui est un corps mort, ne peut être amenée à l'acte de la vie, par la raison que à toute puissance passive répond une puissance active quelconque qui puisse l'amener à l'acte, autrement cette puissance passive serait oisive. C'est pourquoi, de ce qu'il n'y a point de puissance naturelle qui puisse disposer un corps mort à l'acte de la vie, il s'ensuit qu'il n'est pas puissance par rapport à un tel acte, et par conséquent aussi le corps mort n'est pas le même qu'il était vivant, quant à la forme. En effet, ce corps vivant était puissance par rapport à l'âme, mais l'âme communique la qualité de vivant avec les perfections ultérieures, quoique la matière soit la puissance, en tant qu'elle constitue l'être substantiel et l'être corporel, comme il a été dit. Il faut donc ainsi que toutes les formes matérielles soient du même genre, parce qu'elles ont toutes le même *susceptif* prochain, c'est-à-dire la matière première : voilà la preuve de la seconde proposition. On démontre également cela d'après l'habitude des formes entre elles, quant à leurs essences. Pour mettre cela en évidence, il faut considérer que les formes de différents genres sont telles, que l'une n'a rien dans sa nature de la vertu de l'autre, mais qu'elles sont tout-à-fait d'une nature différente, n'étant pas contenues l'une dans l'autre: par exemple la couleur et la saveur, dont aucune n'est en vertu dans l'autre, et qui sont par là diverses, quant au genre. Mais les formes du même genre sont telles, que l'une contient toujours l'autre en vertu, à savoir, celle qui est plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins avec une addition, de même que nous voyons qu'une figure en contient une autre avec quelque chose de plus. En effet, le tétragone renferme le trigone, avec un angle de plus; le pentagone renferme le tétragone, avec un angle en sus, et ainsi des autres; et il en est des autres genres comme du genre des figures rectilignes. Comme, en effet, en tout genre il y a quelque chose de premier, qui est la mesure de toutes les choses qui sont dans ce genre faut nécessairement que les diverses formes du même genre soient distinctes entre elles, en s'éloignant de ce qui est premier dans le genre, et que par là même elles soient multipliées en s'éloignant les unes plus, les autres moins, de façon qu'il y ait, autant de formes que de modes d'éloignement. Par exemple, dans le genre de couleur il y a autant d'espèces qu'il y a de modes d'éloignement dans le genre de la couleur de ce qu'il y a de premier dans ce même genre, et de la mesure qui renferme toute la perfection du genre. C'est pourquoi Aristote dit dans le dixième livre de la Métaphysique, que le noir, qui s'éloigne le plus du blanc, est la privation du blanc, par la raison qu'il manque totalement de la perfection du blanc, et il en est ainsi à l'égard des autres contraires. En effet, tous les contraires sont dans le même genre, d'où il résulte qu'un des contraires est toujours privation par rapport à un autre qui est l'habitude, parce qu'il contient toute la perfection de son genre. On peut conclure de là que

toutes les formes qui sont telles, à l'égard les unes des autres, que la plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins, en y ajoutant quelque chose, sont du même genre. Il en est ainsi de toutes les formes substantielles, dans ce cas elles sont comme les nombres dont les espèces résultent de ce que le plus grand ajoute une unité au plus petit, comme il est dit aux VIII^o et IX^o livres de la Métaphysique. Donc, toutes les formes substantielles matérielles sont du même genre. De même, en effet, que les différents nombres se forment en progressant naturellement de l'unité, de manière que le premier nombre ajoute une unité à l'unité, et ainsi de suite, de même les formes matérielles se prennent en raison d'un certain éloignement de la matière relatif au plus ou moins de perfection. Les formes des éléments sont très proches de la matière première, et par-là même très imparfaites, suivant le Commentateur, et comme s'éloignant peu de la matière.

C'est ce qui fait que les corps élémentaires sont appelés premiers corps, comme constitués par les premières formes et la matière première. Ces formes, à cause de leur proximité de la matière, ne sont suivies d'aucune opération excédant les qualités actives et passives. Et par conséquent elles s'éloignent davantage de l'imperfection et de la potentialité de la matière première de la forme des corps mixtes, comme ayant en elles quelque chose de la forme des éléments et quelque chose en sus, ce qui fait qu'elles déterminent des opérations excédant les qualités actives et passives des éléments. Par exemple, l'aimant attire le fer, le jaspe arrête le sang, et ainsi les autres; et dans ces métaux il y a encore plusieurs degrés. On peut également comparer les plantes aux êtres inanimés, parce que les formes des plantes excèdent la forme de toutes les choses inanimées, à raison de quoi elles ont en elles-mêmes le principe actif de leur mouvement, savoir de la nutrition, de l'accroissement, ce qui ne convient à aucun être inanimé. De même les formes des animaux excèdent les formes des plantes, et s'éloignent davantage de la *terrestréité* de la matière, parce qu'elles ont en elles le principe de leur mouvement, et en outre les connaissances des autres choses. Mais l'âme humaine est la plus parfaite de toutes les formes reçues dans la matière. C'est pourquoi elle est non seulement un principe de cognition s'opérant par l'organe corporel, mais parce qu'elle est élevée au-dessus de la matière, elle a naturellement une cognition et une intelligence séparée de la matière, ce qui fait qu'elle doit être immortelle, comme l'insinue Aristote au chap. XII de la Métaph., parce que, entre toutes les formes, elle subsiste seule après la corruption du corps. Ainsi donc, comme elle est la plus parfaite entre toutes les formes matérielles, et qu'elle contient virtuellement la forme végétative de la plante et la forme sensitive de la brute, elle doit nécessairement contenir virtuellement toutes les autres formes matérielles, et ainsi quant à ce qu'elle est une perfection du corps, elle est du même genre que les autres formes corporelles ou matérielles; et ainsi on peut remarquer que la forme substantielle, qui est plus parfaite, renferme en elle la moins parfaite et quelque chose de plus, il faut donc admettre qu'elles sont toutes du même genre : c'est là la troisième et dernière preuve de la proposition. La première proposition de la même question se prouve par ce qui a été dit. Et d'abord par la transmutation des formes entre elles.

En effet, si deux formes quelconques concourent ensemble à par faire le même sujet, elles sont contingentes et ne présentent aucune répugnance. Or la transmutation par soi ne se produit pas entre des formes contingentes; car le contingent ne provient du contingent que par accident, et par conséquent ne se résout en contingent que par accident, comme il est dit au livre I^o de la Phys. Or, si la transmutation par soi ne se produit pas entre les formes qui existent simultanément dans un sujet, il s'ensuit qu'elles ne sont pas du même genre, parce que la transmutation par soi se produit entre les formes du même genre, comme on l'a démontré. Il est donc impossible que deux formes du même genre concourent ensemble à parfaire un même sujet. La seconde preuve se tire de ce que les formes du même genre ont le même *susceptif* immédiat. Or, il n'est pas possible que deux formes aient à la fois

numériquement le même *susceptif* immédiat, parce qu'il doit y avoir un ordre naturel entre les formes, et deux formes pareilles ne sont mises dans le même sujet qu'en tant que l'une est coordonnée à l'autre; et encore nulle d'elles ne sera perfectionnée par l'autre, parce que ce qui est perfectible précède la perfection. Si donc l'on dit que de deux formes l'une perfectionne le *susceptif* par le moyen de l'autre, il s'ensuit qu'elles n'ont pas le même *susceptif* immédiat, et par conséquent qu'elles ne sont pas du même genre. Donc il est impossible que deux formes perfectionnent d'une manière quelconque le même *susceptif*. Peu importe de dire qu'une forme est la disposition au *susceptif*, et l'autre- en est l'acte, parce que les diverses formes du même genre demandent différentes dispositions par le moyen desquelles le réceptif leur soit approprié; et quoique, dans l'ordre de la génération, l'une dispose à l'induction de l'autre, néanmoins, dans l'ordre de l'être, la disposition propre de l'une répugne à l'autre. Car si la disposition de l'une subsistait avec la disposition de l'autre, cette disposition serait commune, et ne serait propre à aucune. Or il n'y a point de forme dans la matière, sans qu'elle soit disposée et propre. S'il y avait simultanément deux formes dans la matière, aucune d'elles n'aurait une disposition propre; car toute la disposition de la matière serait commune à l'une et à l'autre, par cela que l'une et l'autre forme subsiste avec cette disposition. Donc il est non seulement vrai qu'une forme n'appartient pas à la disposition propre de l'autre, mais encore qu'elle n'en souffre pas d'autre avec elle dans le même sujet. Et on peut trouver là la troisième preuve tirée de l'impossibilité de la coexistence des dispositions. En quatrième lieu, on peut établir ainsi la preuve. La forme la plus parfaite renferme toujours la plus imparfaite, comme dans les nombres et les figures, où le nombre cinq renferme le nombre quatre, et le pentagone le tétragone, ainsi que nous l'avons fait voir. Donc la forme plus parfaite existant dans la matière, ce serait inutilement que s'y trouverait la forme moins parfaite, puisqu'elle est contenue dans la forme plus parfaite, et qu'elle est avec elle du même genre dans le même sujet. La cinquième preuve se tire de ce qui paraît à nos sens. Nous remarquons dans les formes sensibles qui sont du même genre, qu'elles ne se souffrent pas mutuellement dans le même sujet. Un corps, en effet, n'est pas, dans la même partie, rouge et blanc, pas plus que froid et chaud, et nous remarquons cela non seulement dans les choses où il y a contrariété, mais encore dans les autres. Un corps ne peut effectivement être tout à la fois triangulaire et quadrangulaire. Donc, puisque nous nous élevons par le moyen des sensibles à la connaissance des intelligibles, il est impossible que les formes du même genre, qui ne sont pas sensibles, telles que sont les formes substantielles, puissent compatir entre elles dans le même sujet. On peut encore établir ainsi une autre preuve. Dans les formes où l'on trouve la contrariété, par exemple dans les couleurs et les saveurs, il y a deux choses à remarquer, à savoir, qu'elles varient d'intensité, et qu'elles sont du même genre. Or il est évident que dans de telles choses deux formes sont simultanément et relative ment impossibles. Donc ou elles sont impossibles ainsi à raison de leur augmentation ou diminution d'intensité, ou parce qu'elles sont du même genre. On ne voit pas d'autre cause de cette *impossibilité*.

Mais on ne peut pas dire qu'elles sont impossible à raison de l'augmentation ou de la diminution d'intensité, parce que, par l'*intension* ou la *rémission* de la forme dans le sujet, il se fait en quelque sorte une transition à une autre forme du même genre, ou plus parfaite, ou moins parfaite, et par ce moyen disparaît quelque de l'impossibilité de l'une à l'égard de l'autre. Il ne reste donc plus dire qu'elles sont impossibles par cette raison qu'elles sont du même genre. Donc, puisqu'en posant la cause on admet l'effet, il faut en général que toutes les formes qui sont du même genre soient impossibles par cette raison. La septième preuve se déduit ainsi. La forme moins parfaite d'un genre quelconque se distingue de celle qui est plus parfaite, non à raison de quelque chose de positif existant en elle, et n'existant pas dans celle qui est plus parfaite, parce que, ainsi qu'il a été dit, la plus parfaite contient totalement celle qui l'est moins, et quelque chose de plus. Elle en est donc distinguée par cela que la forme plus parfaite introduit dans le sujet quelque chose dont la moins parfaite produit la

négarion. Donc, comme il est impossible qu'un sujet possède et sait privé en même temps de quelque chose de positif, il est impossible qu'une forme plus parfaite et une forme moins parfaite existent eu même temps dans le même sujet. Huitième preuve. Un acte quelconque, tant qu'il perfectionne sa puissance, la perfectionne, l'occupe et la contient totalement. Car il est de l'essence de l'acte de parfaire, de limiter et de compléter sa puissance. Mais un *susceptif* occupé et complet n'admet rien de plus avant d'avoir subi une évacuation. Donc les formes de même genre ayant le même *susceptif*, il est impossible à celui-ci de recevoir une forme après l'autre, sans être débarrassé de la première. Neuvième et dernière preuve. Toute transmutation par soi se fait de l'opposé à l'opposé, car on fait le blanc de ce qui n'est pas blanc, le feu de ce qui n'est pas du feu; mais il y a transmutation par soi entre deux formes de même genre, comme on l'a dit. Donc une forme produit une dénomination différente de celle qui accompagnait une autre forme de même genre, et c'est ce qui se voit dans les formes sensibles. En effet, un corps rouge est non blanc, et non noir, et non vert; pareillement le blanc est non rouge et non vert, et ainsi des autres. Si donc deux formes de même genre concouraient ensemble à perfectionner le même sujet, il se trouverait simultanément dans le même sujet des choses opposées. Par exemple, si dans le même sujet il y avait blancheur et rougeur, le même sujet serait qualifié non blanc par la rougeur, et blanc par la blancheur, et ainsi il serait blanc et non blanc. Or c'est là l'opposé du premier principe, et on a ainsi suffisamment montré que différentes formes du même genre ne peuvent concourir simultanément à parfaire le même sujet; d'un autre côté, on a prouvé précédemment que toutes les formes substantielles sont du même genre; il ne reste donc plus qu'à conclure qu'un sujet ne peut être perfectionné simultanément par divers modes substantiels, mais par un seul. Cette méthode est prise dans l'opinion d'Aristote formulée en divers endroits, et surtout dans le livre X de la Métaph., où il dit que comme dans les couleurs il y a quelque chose de premier qui est la mesure de toutes les couleurs, savoir la couleur blanche, dans le il y a quelque chose de premier, savoir le dièse, dans les figures rectilignes il y a aussi quelque chose de premier, savoir le trigone. Il en est de même dans les autres genres, et, cela étant, il doit en être de même dans les passions, les qualités et les substances. Car la même chose a lieu en tout.

Ces paroles du Philosophe expriment formellement que toutes les substances dont il parle ici appartiennent à un seul genre physique. Or il parle des substances matérielles, parce qu'il n'est pas encore arrivé à traiter des substances immatérielles. Il dit aussi au même endroit, que la privation est un principe de contrariété, et qu'un des contraires est la privation à l'égard d'un autre. Le commentateur dit également, sur le même passage, que toutes les choses contraires sont opposées à raison de la privation et de l'habitude. Car il arrive que l'un des contraires est la privation de perfection, parce que l'un des contraires est l'habitude parfaite, et l'autre diminuée. Or, la raison de ces deux auteurs, Aristote et son commentateur, est que les contraires sont dans le même genre et qu'ils sont par conséquent distingués par la privation et l'habitude de leur genre, comme on l'a exposé plus haut. La conséquence est donc que les formes de même genre, lorsqu'il n'y a pas de contrariété, sont distinguées de la même manière, comme dans les figures et les substances, de manière que l'une perfectionne toujours le sujet avec la privation de l'autre. Mais un des contraires est comme la privation, à cause de sa grande distance à son contraire, qui est l'habitude la plus parfaite du même genre, de même les milieux entre deux contraires venant des contraires eux-mêmes, ont quelque chose de la privation, et quelque chose de l'habitude à raison du plus et du moins, c'est pourquoi chacun d'eux est impossible avec l'autre dans le même sujet. Donc la même cause se trouvant dans les composés et dans les autres genres où il n'y a pas de contrariétés, deux formes du même genre ne pourront pas concourir ensemble à perfectionner le même sujet. Aristote dit aussi dans le même livre, qu'il n'y a point de transmutation d'un genre en un autre, si ce n'est par accident, et plus cet autre genre est plus parfait, plus il est simple et

moins composé, comme on le voit dans les formes accidentelles du même genre. En effet, la blancheur qui est la couleur la plus parfaite est plus simple, et les autres couleurs sont plus ou moins composées et plus ou moins simples, selon qu'elles s'en éloignent ou s'en approchent. Outre cela, dans les formes du même genre l'une contient l'autre virtuelle ment, la plus parfaite la moins parfaite, et si la moins parfaite était unie à la plus parfaite, elle ne lui apporterait aucune perfection, et cette union serait inutile. Mais il n'y a rien d'inutile dans la nature; il ne sera donc pas possible de faire dans les espèces aucune addition de manière à ce qu'une forme préexistante subsiste avec une seconde qui sera survenue. Il faut donc entendre la comparaison sus dite en ce sens que la forme préexistante s'altère lorsqu'il en survient une plus parfaite, de sorte que dans un composé il ne reste qu'une seule forme, laquelle néanmoins contient celle qui est moins parfaite et quelque chose de plus, et par conséquent lui ajoute quelque chose. De sorte que, ainsi que le nombre plus grand contient en soi le nombre moindre séparé de lui, et y ajoute quelque chose, comme le nombre quatre renferme virtuellement le nombre trois entièrement distinct et y ajoute l'unité; de même la forme plus parfaite ajoute quelque perfection à la forme moins parfaite qu'elle contient virtuellement. Donc quoique dans les nombres on puisse abuser au nombre trois une nouvelle unité laquelle, avec les trois autres unités, forme le nombre quatre, qui est le nombre plus grand, néanmoins ce mode n'est pas possible dans les formes, et la forme survenant ne peut constituer une forme plus parfaite avec celle qui préexiste dans la matière. Il y a deux raisons de cette différence, la première, c'est que l'addition d'un nombre à un autre nombre se fait suivant les parties intégrales ou quantitatives, en tant qu'un nombre en excède un autre.

Mais pour avoir cet excédant, peu importe qu'en prenant le nombre moindre on y ajoute quelque chose en faisant de ce nombre une partie du plus grand, ou qu'on prenne le plus grand nombre tout à fait en dehors de toutes les unités. Des deux manières un nombre surpasse l'autre en quantité. Mais l'addition d'une forme à une autre forme du même genre se fait par rapport à la perfection. Or toute la perfection qui est dans la forme est moins parfaite dans la forme plus parfaite par soi, il n'y aurait donc pas accroissement de perfection par l'union de la forme moins parfaite avec celle qui est plus parfaite, et par conséquent toute forme est simple, et il n'en est aucune composée de formes, et la forme est d'autant plus simple qu'elle est plus grande et plus parfaite, quoiqu'il en soit tout le contraire dans les nombres, parce que plus un nombre est grand plus il est composé, et conséquemment il ne peut se faire d'addition à la forme existante, comme dans les nombres on ajoute à un nombre préexistant. La seconde raison de cette différence c'est que le nombre n'est pas quelque chose de simplement un, mais c'est quelque chose d'un par l'agrégation des unités. Par conséquent il peut convenablement avoir plusieurs parties dont chacune est en acte, et conséquemment, de quelque manière que se fasse l'addition d'une partie à une autre partie, il en résulte un nombre plus grand; mais la substance matérielle est quelque chose d'un simplement, ce qui fait qu'il ne peut pas y avoir en elle plusieurs actualités, comme on le dira plus bas; en conséquence, lorsqu'il survient une forme substantielle, l'autre doit nécessairement céder la place. Pour cette raison il vaut mieux comparer les formes aux figures qu'aux nombres, parce que la figure suit la forme du continu; Aristote établit cette comparaison, dans le livre II de l'âme, lorsqu'il dit : «Il en est de même pour ce qui est des figures lesquelles sont en rapport avec l'âme. » En effet, il y a toujours dans ce qui est d'une manière conséquente une puissance qui est antérieurement dans les figures et dans les choses animées, comme le trigone dans le tétragone, le végétatif dans le sensitif. Or, dans les figures il est évident que pour avoir une espèce plus grande dans le trigone, il ne faut pas lui ajouter une ligne quelconque pour avoir le tétragone, parce que de quelque manière que l'on ajoute cette ligne il n'y aurait pas une figure plus grande, parce qu'elle ne sera pas fermée d'une manière différente. On ne peut pas non plus ajouter à un trigone préexistant un nouveau quaternaire pour former avec lui une figure plus grande, parce que deux figures du même genre ne peuvent coexister

numériquement dans le même sujet ou corps, mais il faut, pour que le corps trigone devienne tétragone, opérer une section dans le corps pour détruire la figure triangulaire, il devient ou flexible ou ductile, et il y a une autre opération à faire pour avoir quatre angles en détruisant les premiers angles qui se trouvaient dans la figure triangulaire. Ainsi donc il est nécessaire qu'il se fasse une addition ou une sous traction dans les substances des choses de telle sorte que la figure qui préexistait s'altère lorsqu'il en survient une nouvelle, comme on le voit dans les figures, et de même dans les nombres dont l'un est pris après l'autre en dehors de toutes les autres unités, un nombre contenant plus d'unités que l'autre et le surmontant ainsi. Il est aussi évident que cet ordre procède suivant l'opinion d'Aristote, parce que les propositions dont nous avons étayé nos assertions, viennent de lui, et sont prises dans son sens. Mais il reste un doute à éclaircir, considérant comme prouvé qu'il n'y a pas plusieurs formes substantielles dans l'homme, parce que l'âme raisonnable étant incorruptible ne paraît pas être du même genre que les choses matérielles qui sont corruptibles, puisque le corruptible et l'incorruptible diffèrent en genre, comme il est dit au livre X de la Métaph., et ainsi l'âme raisonnable admet avec soi certaines formes corporelles dans l'homme, de façon qu'il y ait deux formes dans l'homme, à savoir, l'âme raisonnable et la forme du corps. A cela il faut dire que c'est à cause de cela que l'âme a été constituée sur les limites des substances séparées qui sont incorporelles, et des formes matérielles qui sont corporelles. Car elle est la plus basse des formes incorruptibles et la plus élevée des formes corruptibles; c'est pour cela qu'elle est en partie séparée de la matière et en partie dans la matière; suivant l'intellect et la volonté, elle est séparée et incorruptible, et sous ce rapport, elle appartient au genre des substances séparées, mais suivant les autres puissances elle est un acte de la matière, et sous ce rapport elle est corruptible et appartient ainsi au genre des formes matérielles qui sont corruptibles. Tout cela est évident par la raison que par ces puissances, sa voir la puissance sensitive et la puissance végétative, elle contient la perfection qui se trouve dans les formes des brutes, mais dans un degré plus éminent. C'est pourquoi il est impossible qu'elle puisse coexister avec une autre dans le même sujet, étant du même genre que chacune des autres, de la même manière que toutes les autres formes sont impossibles par la raison qu'elles sont du même genre, comme on l'a prouvé.

Le second moyen de démonstration, la puissance essentielle de la forme substantielle

Nous allons passer au second moyen de démonstration qui se tire de la puissance essentielle de la forme substantielle, à savoir de ce que chaque forme substantielle constitue un être simplement; et pour écarter toute dispute de mots, j'appelle être simplement ce qui est une chose déterminée et subsistante. En effet, une chose déterminée subsistante ne dépend de rien dans l'existence; ce qui est dépendant, c'est un être *secundum quid*; c'est pourquoi Aristote appelle accidents les êtres *secundum quid*, et substance les êtres simplement. Il appelle de même la génération des accidents genre *secundum quid*, et le genre des substances genre simplement. Que toute forme substantielle constitue un être subsistant, on pourrait le prouver par le premier moyen en supposant l'impossibilité des formes. Il s'ensuit, en effet, tout d'abord, que tout subsistant matériel étant un sujet, n'ayant qu'une matière, il n'y a pour chacun qu'une forme qui le rend subsistant. Néanmoins, pour montrer que ce moyen est suffisant en soi, nous allons procéder par les ressources propres qu'il fournit. Il faut d'abord mettre en principe que toute forme naturelle est le principe de quelque mouvement naturel et de repos. Donc toute forme naturelle qui se produit dans la matière se constitue un corps naturellement apte à recevoir un mouvement naturel; or tel est un corps mesurable pesant ou

léger, dur ou mou. Donc toute forme qui se produit d'abord dans la matière est suivie de quelques accidents qui sont nécessaires au mouvement; mais de pareils accidents sont nécessairement fondés sur quelque substance subsistante; donc toute forme matérielle substantielle, qui est immédiatement unie à la matière, constitue un être subsistant. Outre cela, tout ce qui se meut par soi, est un être par soi, et subsistant par soi. Chaque chose, en effet, opère en raison de ce qu'elle est mais toute forme qui se produit d'abord dans la matière constitue un être qui se meut par soi, savoir un corps physique. Donc c'est un être subsistant par soi, et il faut surtout remarquer cela à l'égard de la forme du corps humain, que certains supposent être différente de, l'âme. Car, comme suivant l'opinion commune, cette forme du corps subsiste dans la matière après la mort, il semble, d'après le sens commun, qu'un tel corps est quelque chose de subsistant; il s'ensuit un être subsistant par soi. En outre, on le démontre ainsi de toute forme substantielle. Comme la forme substantielle, par cela qu'elle est forme ou acte, constitue quelque chose en acte, de même, par cela qu'elle est substantielle, elle doit constituer une substance; donc par la raison qu'elle est forme substantielle elle doit constituer une substance eu acte et par conséquent donner l'être subsistant; mais l'être de la substance est de subsister, comme l'être de l'accident c'est d'exister dans un être. Donc toute forme substantielle constitue une substance subsistante. Outre cela, on le prouve par un exemple. Nous voyons les formes imparfaites, telles que les formes des éléments suivant les philosophes, de même la forme de la vapeur, de la pluie, de la grêle et d'autres choses imparfaites de ce genre, constituer quelque chose de subsistant. Or, plus la forme est parfaite, plus l'être qu'elle donne est parfait, et l'être subsistant est plus parfait que l'être par lequel nue chose ne subsiste pas. Il est donc à la raison de dire que les formes plus parfaites, telles que les formes des êtres mixtes, ne doivent pas être subsistantes. Nous avons donc démontré ainsi que toutes les formes substantielles rendent une chose subsistante. Il faut considérer de plus que tout ce qui survient dans une chose subsistante doit être accident, et on le prouve par ce que nous avons dit. Et d'abord, si toute forme substantielle constitue un être subsistant aucune forme substantielle ne pourra se produire dans subsistant préexistant. Mais elle constitue nécessairement quelque chose de subsistant, et par conséquent quelque support, et ainsi elle ne se produit pas dans un support préexistant. Donc tout ce qui survient dans une chose subsistante, comme l'informant, est accident. Outre cela, tout ce qui survient dans une chose subsistante et suit l'être substantiel, ne peut pas être de l'essence de la chose, parce que toute l'essence de la chose se conçoit comme le principe de l'être *susceptif* de l'être même; car l'essence est comparée à l'être comme la puissance à l'acte. Donc toute l'essence de la chose, ou la substance est préconçue avant l'être même. Donc ce qui survient dans la chose subsistante n'est pas de l'essence de la chose, ce sera donc par accident. Il y en a qui s'imaginent à tort détruire ces raisons en disant qu'il y a quelque chose de subsistant complet dans l'être spécifique, et tout ce qui lui survient, puisqu'il a l'être complet, est en dehors de sa substance, et en est l'accident. Il y a aussi quelque chose de subsistant incomplet, n'ayant point par soi l'être spécifique; par conséquent il se produit en cela une forme substantielle complétant son existence et son essence. Mais cela a été suffisamment exclu par ce qui a été dit. En effet, tout subsistant, quelque incomplet qu'il soit, est séparé quant à l'être de tout autre subsistant. Donc comme deux formes substantielles constituent deux subsistants, ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit qu'aucune des deux ne s'ajoute à l'autre dans le même individu, mais qu'elles constituent deux individus séparés quant à l'être. Car deux subsistants, quelque incomplets qu'ils soient, sont deux individus distincts. Outre cela, les genres ne subsistent que dans leurs espèces. Donc l'être subsistant, quelque incomplet qu'il soit, possède l'être spécifié, et par conséquent l'essence complète, autant qu'il est possible suivant son degré. Pour cette raison, certains imaginent une autre plaisanterie et disent, que la forme substantielle complète parfaite survenant dans une chose subsistante lui donne un nouvel être de subsistance, mais l'être qui existait d'abord n'existe plus, parce qu'il y aurait ainsi deux

subsistances, et ils disent en conséquence que le premier être s'altère dans la production de la seconde forme, et que par conséquent il n'y a qu'un seul subsistant. Mais c'est encore plus contraire à la raison parce que l'être par soi suit la forme plus immédiatement même que la première passion ne suit son objet propre, car l'être est l'actualité de la forme. Or, ce qui par soi suit quelque chose ne peut être enlevé par la nature tant qu'il y a subsistance. D'où il suit que la passion propre ne peut être séparée par la nature de son sujet, tant que le sujet persiste, quoique peut-être cela puisse arriver par miracle, ce qui n'entre pas dans notre sujet. Donc toute forme qui est suivie de l'être ne peut le perdre sans subir une destruction radicale. Outre cela, acquérir l'être n'est pas autre chose pour une forme que de passer à l'acte ou être engendrée, d'où il suit qu'être engendré est non seulement la voie qui mène à l'être, mais encore à la forme. Car la forme est le terme de la génération. Donc la corruption étant opposée à la génération, acquérir l'être pour une forme n'est autre chose qu'être défruite, ou corrompue. Cela étant bien compris, il est évident que l'existence de deux formes substantielles dans un individu est impossible. On pourrait de plus en déduire les inconvénients évidents qui en résulteraient. En effet, il s'ensuit d'abord que la forme que l'on suppose se produire dans un subsistant et être substantielle, est substantielle, d'après l'hypothèse, et n'est pas substantielle, mais accident comme on l'a montré; et ainsi on affirmerait d'elle deux choses contradictoires, car elle sera accident et non accident, substance et non substance; il suit qu'elle est accident, puisqu'on suppose qu'elle survient dans un corps constitué dans l'être par une autre forme. De plus encore, si la forme substantielle est accident, si d'un autre côté l'induction de la forme substantielle est simplement une génération et l'induction de l'accident une altération, il s'ensuit que la génération simplement devient altération en étendant le nom d'altération à la production de tout accident par lequel peut s'opérer un changement d'individu dans une chose, comme on dit que Sortès sur la place publique est différent de Sortès sur le théâtre. Néanmoins ce n'est proprement qu'une altération quant à la qualité. Ce genre de preuves est tiré du sentiment d'Aristote et de son commentateur dans la plupart de ses écrits, et dans différents passages suivant les diverses questions qui en ont été extraites et prouvées. Quant à ce qui a été prouvé d'abord que toute forme substantielle constitue une chose réelle, c'est tiré du livre II de l'âme, aux premières pages où ce Philosophe divise la substance en trois choses, à savoir: la matière, la forme et le composé; la matière qui par soi n'est pas quelque chose de constitué, la forme par laquelle elle acquiert cette qualité, et la troisième chose qui provient des deux autres, à savoir un être constitué. C'est ce qui fait dire au commentateur, que toutes les choses desquelles se dit la substance se présentent sous trois modes, dont l'un est qu'il y ait la matière première, qui n'est point formée par elle-même, ni quelque chose par soi en acte. Le second est la forme par laquelle se constitue tel individu; le troisième est ce qui résulte des deux autres. Le commentateur pense donc que la substance ne se dit que de la forme par le moyen de laquelle un chose est un individu, laquelle chose est dite formée des deux autres, savoir de telle forme et de telle matière, mais non de ces deux choses et d'une autre forme quelconque. Car cette division d'Aristote à l'égard de la substance serait insuffisante surtout pour ses conclusions relativement à l'âme, s'il y avait une forme qui constituerait un individu et une autre qui ne le constituerait point, à moins qu'il ne l'eût mis dans sa division. Par conséquent, le commentateur le met expressément dans le même endroit. Car pour montrer que l'âme est une substance qui est une forme, il se sert, pour le prouver, de ce que la forme substantielle diffère de l'accident en cela que le sujet de l'accident est composé de matière et de forme, et est quelque chose n'existant en acte qui n'a pas besoin d'accident dans son être; tandis que le sujet de la forme substantielle n'a l'être en acte que par cette forme, et a besoin de forme pour être en acte; et ensuite dans quelques intercalations, il dit que les formes naturelles sont des substances, parce que par leur ablation se perd aussi le nom qui détermine l'être, en tant qu'il est un individu de substance, et par la même la définition qui se fait suivant ce nom, parce

que le genre et la différence sont ôtés, et il ne reste rien qui soit un individu, et cela est évident au dernier point, comme il le dit dans les formes des choses simples, puisque la forme enlevée il ne reste plus rien. Il faut remarquer sur ces paroles du commentateur que, quoiqu'il ne sait pas aussi évident pour l'âme que pour les autres formes que son sujet n'est quelque chose en acte que par l'âme, et que l'âme étant enlevée il ne reste plus rien dans la matière, il fait néanmoins servir tout cela à opérer une connaissance spéciale de l'âme, comme on le voit clairement par son procédé. Il admet que l'âme est la première perfection du corps, comme il le dit lui-même en définissant l'âme, et il suit de là qu'il n'y a point de forme antérieure constitutive du corps. Car s'il y avait un acte antérieur, le sujet de l'âme serait composé de matière et de forme et ainsi l'âme serait un accident, suivant la différence qu'il a assignée précédemment entre la substance et l'accident, et le corps n'aurait pas l'être par le moyen de l'âme. Cela étant impossible, il ne reste plus qu'à dire qu'elle est la première perfection du corps, de telle sorte qu'il n'y en a point d'antérieure dans le corps et que son sujet n'a d'être que par elle et a besoin de l'âme pour être en acte. Le même commentateur le dit encore plus expressément sur la fin du livre VIII de la Métaph., que le corps et l'âme ne sont pas deux choses diverses, et que le corps n'existe pas sans l'âme. Le commentateur prétend donc que, en général, le sujet de toute forme substantielle ne devient en acte, sous tous les rapports, que par le moyen de cette forme, et il prouve spécialement cela pour la substance de l'âme, et il faut bien le remarquer, parce qu'il y en a qui le nient formellement du sujet de l'âme. Quant à ce que nous avons conclu plus haut que tout ce qui survient à une chose à la suite d'une forme substantielle est accident, le commentateur le dit assez. Eu effet, il dit dans le livre I^o de la Physique, que si la matière avait une forme substantielle qui lui fût propre, elle n'en pourrait recevoir une autre tant que la première subsisterait, mais se corromprait aussitôt qu'une autre serait produite, et peu après il dit, que si elle avait une forme, ou ce serait des accidents de la forme, ou une forme de la forme. Toutes ces choses ne suivraient pas s'il y avait quelque forme qui pût recevoir immédiatement une autre. Si, en effet, il y avait une telle matière propre, serait-elle même de la substance de la matière, elle ne devrait pas se corrompre par l'apparition d'une autre forme, mais elle en serait plutôt perfectionnée, et la forme qui surviendrait ne devrait pas non plus être un accident. Or, pour que ces paroles soient vraies, il faut qu'il n'y ait point de forme qui ne constitue pas un individu, de sorte que toute forme qui survient soit accident. C'est pour cela que les anciens, supposant que le principe matériel est un corps, le feu, par exemple, ou l'air, ont dit qu'il fallait admettre comme une conséquence nécessaire, que toutes les formes étaient des accidents. C'est ce qui fait dire du commentateur, dans le livre III de la Phys., que si les formes des éléments restaient en acte différentes des autres formes, il faudrait nécessairement qu'aucun être ne fût produit par elles avec une diversité dans la forme substantielle, mais seulement dans les accidents. Pour ce qui est de la conclusion qu'on a tirée plus haut relativement à l'âme qu'elle serait un accident si elle s'ajoutait à une autre forme, cela se déduit assez de paroles du commentateur déjà citées au livre II de l'âme. Quant à la conclusion ultérieure, que la génération serait une altération, on peut le tirer assez au long des paroles d'Aristote. Il dit, en effet dans le I^{er} livre de la Génération, donnant son opinion, qu'il faut généralement traiter de la génération; de la corruption, de l'altération et des autres transmutations. Et il faut noter qu'il le dit d'une manière générale, pour qu'on ne dise pas que les choses qui suivent ne s'étendent pas à toutes les choses générables, mais bien à quelques-unes; et il ajoute immédiatement après que tous ceux qui ont pensé que tout provient d'un principe matériel; qui est un corps, comme l'air ou le feu, doivent nécessairement admettre que la génération est une altération et que ce qui est généré d'abord n'est ensuite qu'altéré, et il en donne ensuite la cause en disant: « suivant eux, en effet, il reste toujours un et même sujet en acte, et nous disons qu'un tel sujet s'altère. » D'où se montrant conséquents avec leurs principes ils disaient que la génération n'est autre chose que l'altération, comme il est dit au même endroit. Aristote estime donc que dans toute

transmutation où il reste un sujet en acte, cette transmutation est une altération, et si l'on prétend que cette transmutation est une génération, la génération est appelée altération. C'est encore rendu évident par le procédé suivant d'une manière plus expresse, parce qu'il suit de là qu'il s'agit généralement de la génération et de la corruption de ce qui est simple. Il donne, en effet, la raison pourquoi on a parlé en général de toute génération, en disant que Platon n'a pas traité la question d'une manière suffisante; car il n'a point étendu ses recherches à toute génération et corruption, mais seulement à celle des éléments. Les paroles d'Aristote montrent donc clairement que ce qu'il a dit de la génération appartient généralement à la génération de toute substance. D'un autre côté il a expliqué dans le même endroit d'une manière évidente son sentiment personnel, que ce d'où proviennent la génération ou la corruption n'est qu'une substance en puissance sans rien être ni en quiddité, ni en quantité, ni en qualité, et ainsi du reste. Or, une telle chose n'est que la matière conçue sans aucune forme, et il faut par conséquent, dans l'opinion de ce Philosophe, qu'il ne reste dans ce qui produit la génération aucune forme dans la génération, ni substantielle, ni accidentelle. Car ce qui reste est ce qui produit la génération. C'est pourquoi il enseigne que ce qui produit la génération est un non-être, et que ce n'est pas un des contraires, mais la matière, et par suite, dans les substances la génération d'une chose est la corruption de l'autre et réciproquement. C'est ce qui lui fait dire que rien dans la génération ne demeure en acte, ce qui est évident d'après les conséquents, car en assignant logiquement la différence entre la génération et l'altération, il dit que l'altération se produit lorsque, la substance sensible persistant, il se fait une transmutation dans les passions, comme par exemple, quand un corps sain devient quelque chose de languissant en restant le même, quand, au contraire, il s'opère une transmutation du tout, sans qu'il reste rien de sensible dans le même sujet, comme toute la semence est employée à la formation de l'animal, comme l'air se forme de l'eau, c'est alors une génération d'une chose et la corruption d'une autre, et il ajoute en propres termes : quand il ne reste rien dont l'autre chose soit la passion, ou l'accident, ou la génération et la corruption, c'est proprement la matière et surtout un sujet susceptible de génération et de corruption. On voit d'après ce procédé, et surtout suivant le sentiment d'Aristote, que jamais dans une génération quelconque une forme ne se produit dans un sujet existant en acte par le moyen de la première forme qui subsiste, mais qu'il faut qu'une forme soit dépouillée quand l'autre est revêtue, et que la matière seule soit sujet, autrement la génération serait une corruption. Or, on peut montrer que c'est bien là le sentiment d'Aristote, en considérant comment, au livre V de la Phys., il établit que la génération n'est pas un mouvement par la raison que ce qui n'est pas généré n'est pas un être. Il distingue, en effet, d'abord le non être en disant, que tout changement se fait de sujet à sujet, ou de sujet à non sujet, ou de non sujet à sujet, et que le non sujet ou le non être se dit de deux manières, l'une *simpliciter*, l'autre *secundum quid*, afin que l'on voie mieux de quel être il parle, ou lequel il a en vue, et parmi les autres modes il met le non être pour ce qui n'est pas en acte. D'où il est évident qu'il ne peut pas être mêlé, et il raisonne ainsi: ce qui n'est pas quelque chose en acte, mais simplement un non être, ne reçoit pas le mouvement. Or, ce qui est généré est simplement un non être, donc ce qui est généré ne reçoit pas de mouvement, et par conséquent la génération n'est pas un mouvement. Pour que cette raison soit bonne il faut que ce qui est généré soit simplement un non être de manière qu'il ne soit pas mobile. Mais s'il était un être par quelque forme quelque imparfaite qu'elle fût, qui constituerait un corps, ce serait en quelque manière un être qui pourrait recevoir le mouvement, quoique n'étant pas dans une espèce complète. Il faut donc que ce qui est généré n'ait pas de forme dans la matière, de façon qu'il soit simplement un non être, et il ne restera ainsi que de la matière dans la génération sans aucune forme de ce qui est généré; et pour mettre cela dans un plus grand jour, j'écarterais la futilité qui, suivant quelques philosophes, semble mettre obstacle à cet ordre de choses. Il y en a qui disent qu'Aristote n'entend pas dire que ce qui persiste dans la génération est simplement un non être; mais que ce qui est ainsi généré est simplement un

non être en acte. Quoique parfois un corps persistant soit préexistant à la génération et soit perfectionné par elle; néanmoins ce corps préexistant n'est pas le corps qui est généré, sinon en puissance, mais étant généré il est en acte par le moyen du composé provenant du sujet préexistant, et la forme se produit par la génération. Tout cela n'est rien; parce qu'à le bien considérer, il n'y a pas de différence pour notre proposition, à dire dans le sens d'Aristote, que le sujet de la génération est simplement un non être, ou à s'exprimer de la troisième manière, ou à énoncer que le *susceptif* de la forme qui persiste dans la génération est simplement un non être, parce que, quoi que l'on dise, la raison que l'on donne, pour être bonne, doit procéder de la non entité de ce qui persiste. Car la raison ne peut point procéder du non être généré suivant cette forme seule qui est revêtue par la génération, de façon à être conçu non être par la seule raison qu'il en est privé, et qu'il soit un être par une autre forme. Il en est ainsi, en effet, dans tout mouvement, que tout ce qui est produit, ne l'est pas encore par la forme, qui est le terme du mouvement. Par exemple, lorsqu'un homme devient sain, il n'est pas sain tant que s'opère le mouvement qui le porte à la santé, parce que la santé, qui est le terme du mouvement, fait défaut; mais néanmoins cette non entité ne suffit pas pour montrer que la guérison n'est pas un mouvement, par la raison que le *susceptif* de la santé, qui persiste dans la guérison, est un être susceptible de mouvement, puisque c'est un homme. Donc une telle non entité ne fait pas que la transmutation, qui lui est contingente, ne soit pas un mouvement. La raison d'Aristote est donc tirée de l'être généré simplement lequel n'a rien en acte qui persiste dans la génération, c'est ce qui résulte du texte même de ce Philosophe; car il dit qu'il y a quelque chose non être, ou non blanc ou non sain à qui il arrive de se mouvoir par accident, l'homme par exemple. Pour ce qui est simplement un non être en acte, ou non quelque chose, ce n'est jamais dans le cas de recevoir le mouvement. Or il dit cela pour montrer que sa raison ne procède pas d'un non être tel qu'il est sous un rapport quelque chose en acte, quoique sous un autre rapport il soit un non être, autrement sa raison serait de nulle valeur. Si, en effet, il restait quelque corps dans la génération, ce serait un être dans une disposition passive au mouvement. Quant à la considération rationnelle 'que ce qui est engendré n'est pas dans une espèce complète avant sa génération, mais encore que son acte n'est en aucune manière ce qui persiste dans la génération, cela est vrai, et cela n'est rien en acte, mais doit être soumis à la génération par 'la seule matière, Et c'est ce que le commentateur dit au même endroit, que l'être de la matière n'étant pas adjoint en acte par un mélange, il est impossible qu'il reçoive le mouvement. Et il ajoute un peu plus loin, que la génération dans la substance n'est pas le mouvement, parce que ce qui est généré en elle est simplement un non être, et un être en puissance, parce qu'il est transformé et qu'il passe de la puissance à l'acte. Il n'en est pas de même de la génération de l'accident, car ce qui est transformé en elle est être en acte, quoiqu'il soit transformé suivant ce qu'il est en puissance. Voilà que, suivant le commentateur, le raisonnement d'Aristote procède par la cause, et conséquemment par raison démonstrative la génération n'est pas mouvement, comme il le dit au même endroit. Donc celui qui accorde que la génération n'est pas mouvement et que cependant il reste dans la génération quelque chose en acte, celui-là accorde l'effet et en nie la cause. D'autres font une argutie en disant que la proposition d'Aristote, à savoir, que ce qui est généré est non-être, est simplement vraie dans les choses animées, mais non dans les choses inanimées quant à la génération, qui est l'induction de la forme dernière. Mais cela est impossible, soit parce que la science du livre des choses physiques traite des universaux de la nature, et s'étend ainsi tant aux choses animées qu'aux inanimées, soit même parce que c'est la conclusion évidente qu'il faut tirer de son texte. En effet, après avoir montré que la génération et la corruption ne sont pas mouvement, mais des changements par contradiction, il en conclut qu'il est seulement nécessaire que ce changement soit un mouvement qui va d'un sujet à un autre sujet. Or, il dit qu'un tel mouvement se fait seulement entre des contraires, ou des médianes, et ainsi, comme dans les substances il n'y a jamais contrariété, il s'ensuit qu'en

général on peut appliquer à toutes les substances la preuve qui établit que leur génération n'est pas mouvement. Outre cela, le texte du Philosophe a déjà détruit cette argutie en disant la même chose au sujet de la génération. Il est donc évident, d'après Aristote, qu'il faut dire que nulle forme ne persiste dans la génération, pour éviter l'inconvénient de dire que la génération est une altération. En effet, le commentateur dit en plusieurs endroits, dans le sens du Philosophe, au livre I° des choses physiques, que si la matière première avait quelque forme qui lui fût proportionnée, alors la génération dans la substance serait une altération. Car il dit dans le livre de la substance de l'univers, que la génération et l'altération diffèrent en ce qu'Aristote appelle la transmutation des individus dans leurs substances, contraignant leur sujet à n'être pas être en acte, et à n'avoir pas de forme sous ajoutée; parce que s'il avait une forme, il n'en recevrait une autre qu'après la destruction de la première. Car il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme. Le commentateur en donne pour raison que la matière ayant une forme, ne peut pas en recevoir une autre, parce qu'il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme; cette raison a été développée précédemment, parce que l'une renferme la privation de l'autre dans la matière. Dans son livre de la Génération il s'étend longuement sur cette question, comme aussi dans le livre des choses physiques. Mais comme il est du même sentiment que les auteurs cités plus haut, je n'en parlerai pas, pour ne pas ennuyer le lecteur par la multitude des autorités.

Fin du quarante-quatrième opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la pluralité des formes.