

SUR LES CONCORDANCES
DANS LEQUEL LE DOCTEUR MONTRE QU'IL NE SE CONTREDIT
PAS DANS CERTAINS PASSAGES QUI SEMBLAIENT
CONTRADICTOIRES

SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DE L'ÉGLISE

OPUSCULE 71

Traduction Abbé Védrine, Editions Louis Vivès, 1857

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

INTENTION DE SAINT THOMAS

"Plusieurs parcourront ce livre et la science se multipliera." Dan., XIII, 4. Dans la vision prophétique que le prophète reçoit l'ordre de fermer et de sceller jusqu'au temps marqué, nous apprenons que tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés dans le Christ jusqu'à ce qu'il se sera manifesté aux élus: c'est pourquoi alors la science ne sera plus multiple puisqu'il n'y aura qu'un moyen unique et suffisant pour tout connaître, car les sciences se multiplient en raison directe des moyens. En effet, l'essence divine sera le moyen auquel tous les bienheureux s'uniront sans la médiation de la créature, aussi on n'apprendra pas par le moyen d'un autre une chose destinée à se communiquer de l'un à l'autre; c'est pour cela qu'il est écrit dans Jérémie: Nul alors n'enseignera son frère et son prochain en disant connaissez le Seigneur, car depuis le plus petit jusqu'au plus grand tous me connaîtront, dit le Seigneur, et tout cela s'accomplira dans la plénitude de la lumière qui ne comporte ni ténèbres, ni erreurs; "aussi à raison de la puissance de cette lumière il ne se produira nulle opinion, il n'y aura qu'une science unique, la plus certaine de toutes, qui sera la gloire des bienheureux. Car on se glorifiera alors de me voir et de me connaître. Dans la vie présente cette lumière nous est communiquée de deux manières, la première en petite dose et comme un faible rayon, c'est la lumière de l'intellect naturel, qui est une certaine participation à cette lumière éternelle, bien distante d'elle néanmoins, et bien éloignée de sa perfection, ce qui fait qu'à raison de cette excessive distance elle n'est qu'une ombre mélangée d'un peu de lumière; c'est pourquoi on trouve dans les hommes la raison qui est une on de l'intelligence; voilà pourquoi il se rencontre chez les hommes des opinions diverses à raison de la faiblesse de cette splendide lumière, lesquelles disparaîtront complètement à l'instant ou éclatera sa pleine irradiation. Cette lumière nous est communiquée ici-bas d'une autre manière dans une sorte d'abondance et comme sous les rayons du soleil, et elle se réfléchit dans notre esprit, parce que ce qui nous est manifesté est au-dessus de nous et hors de la portée des sens de l'homme; c'est là la lumière de la foi qui ne tolère pas les opinions dans son domaine. Car tout ce qui est de foi est très certain; de quelque part en effet, qu'on marche à sa fin, tout intellect est captivé sous le joug du Christ, et en cela il n'y arien d'étonnant, puisque la vérité créée se concilie forcément l'assentiment de l'intellect. Les opinions diverses qui peuvent se produire doivent s'arrêter aux limites de la foi, car les fidèles du Christ doivent vivre dans la même foi et d'une même

vie. Car il se commet deux fautes dans les écrits des hommes, à savoir l'erreur contre la vérité elle-même, comme dans les doctrines des hérétiques contre la foi à l'égard des quelles il est certain qu'il y a erreur dans la raison humaine, parce que les raisonnements contre la foi ne sont pas fondés sur les premiers principes, ou sur la lumière naturelle, puisque c'est Dieu qui a donné à l'homme et la foi et la science naturelle. Il y a un autre inconvénient qui se rencontre assez fréquemment dans les écrits, c'est la difficulté de saisir le vrai sens de l'auteur, chose que les hommes capables peuvent seuls faire. Il est peu ou point d'écrivains qui soient exempts de cette difficulté, car suivant S. Augustin, livre V. de Trinitate, il n'y a jamais eu d'écrivain compris par tous et en tout. Espérant donc d'avoir évité dans nos ouvrages avec le secours de Dieu le premier défaut, nous désirons éviter autant que possible le second inconvénient; c'est pourquoi nous nous proposons d'établir la concordance de diverses choses que nous avons écrites dans un même sens, mais dans lesquelles notre intention n'est pas assez connue et qui ont paru contradictoires à plusieurs, de telle sorte qu'on puisse bien connaître quel sens chaque chose doit avoir dans le passage ou elle se trouve. Nous supplions donc celui qui trouverait quelque passage que nous aurions laissé échapper, de s'adresser à un plus habile, s'il n'a pas quelque raison sérieuse d'en découvrir le véritable sens, suivant S. Hilaire. Que s'il ne trouve pas de motif de choisir un sens plutôt qu'un autre, il doit se prononcer pour celui qui est le plus conforme à la vérité; nous rejeterions nous-mêmes l'autre sens si une pareille discordance se présentait à nous.

DÉBUT DES DÉBATS

Nous avons donc dit dans le premier livre des Sentences que l'on pouvait à volonté, prendre le sujet de la théologie, dans tel ou tel rapport.

Dans la première partie nous avons enseigné que Dieu est le sujet de la théologie, ce qui est vrai, puisque la raison formelle de l'objet dans la théologie se tire de Dieu, et un pareil sujet est bien le véritable. Mais dans les choses qui sont matérielles on peut concevoir qu'il ne faut pas prendre ainsi le sujet; à moins peut-être que ce ne soit par accident, néanmoins, comme il nous répugnerait de nous écart de l'enseignement des docteurs qui ont écrit dans ce sens, nous avons dit en conséquence dans le même livre, que jouir est un acte de la volonté par rapport à l'intellect, tan disque dans le quatrième livre des Sentences, dans la seconde partie de la Somme, et dans la Somme contre les gentils et dans une foule d'autres passages nous avons écrit que la béatitude consistait essentiellement dans l'acte de l'intellect; il n'y a ici nulle contradiction, mais il aurait fallu ajouter que jouir n'est pas absolument l'acte dans lequel consiste la béatitude, mais qu'il y ajoute quelque chose. En effet, jouir renferme l'acte de l'intellect où se trouve l'essence de la béatitude et tout acte conséquent comme ajoutant une autre perfection à l'acte de l'intellect, le plaisir par exemple, de nature à perfectionner l'opération de l'intellect du bienheureux, comme la beauté rend la jeunesse plus parfaite; c'est pourquoi, suivant saint Augustin, la jouissance s'opère sur des choses connues dans lesquelles se repose la volonté comblée de plaisir. Bans la question qui suit immédiate ment nous avons dit que user est un acte de la volonté, quoique ce pendant son essence consiste plutôt dans l'exécution que dans le commandement, ainsi qu'il est dit au même endroit nous n'avons parlé ainsi que parce que la volonté commande et exécute seule, comme on le voit dans les actions qu'elle opère seule, et de cette façon user est un de ses actes; une autre raison de cela c'est qu'elle se joint à chacune des forces inférieures qui doivent coopérer à l'exécution, comme le moteur au mobile. En conséquence dans la solution de l'argument II^o dist. art. 3, il

a été dit que par le même acte on conçoit l'intelligible et l'intellection. Or dans la première partie de la Somme et dans le III^o livre des Sentences, on a montré que l'action réflexe diffère de l'action proprement dite *secundum rectum*, et c'est encore ce qui se voit clairement dans le livre De anima. La raison de cela c'est que l'action réflexe renferme l'action directe, car l'intellection ne peut se concevoir sans concevoir en même temps l'intelligible lui-même, et par conséquent quoique l'intellection puisse d'abord être sans la seconde chose, cette seconde chose ne pourra pas être néanmoins sans la première. En conséquence lorsqu'on demande s'il peut y avoir pluralité d'attributs dans l'essence divine, il a été dit que la diversité de raison qui existe dans les attributs ne vient pas seulement de notre part, mais de la propriété de la chose elle-même, et c'est la vérité mais comment cela doit-il se concevoir, nous l'avons montré dans la première partie de la Somme, lorsqu'on a demandé si les noms appliqués à Dieu l'étaient aussi aux créatures d'une manière univoque. On trouve, en effet, dans cet endroit qu'une chose simple répond à tous nos concepts relativement à Dieu, et c'est ce qui reste toujours après toute conception, c'est pourquoi le nom mal saisi qui est imposé est toujours excédé par la chose elle-même. Aussi lorsqu'il a été dit que la diversité des raisons se tire du côté de Dieu, il faut distinguer deux modes, dont une chose peut répondre à des raisons diverses.

1^o Quand il se trouve dans une même chose plusieurs natures sur lesquelles se fondent des raisons diverses, comme on le voit dans l'homme blanc et musicien, en qui il y a diversité de raison de son côté, et cette diversité établit une composition dans la Chose même, et ce sur quoi une chose est fondée répond d'une manière déterminée à cette conception et non à une autre, or un tel mode de correspondance ne se rencontre pas en Dieu.

2^o Une chose peut répondre d'une autre manière à des conceptions diverses, non qu'il y ait dans une chose diversité de natures, mais bien une seule nature simple proportionnée à nulle conception, mais excédant toute conception, et ainsi il n'y a pas dérogation à la simplicité.

En effet, ce que fait dans les autres choses la diversité de nature, en Dieu la souveraine perfection le fait en répondant à des conceptions multiples et diverses. De cette manière cette diversité n'est pas seulement dans celui qui argumente, mais dans la chose elle-même, parce qu'on prend toujours la même nature simple dans la conception postérieure comme excédant la première, c'est pourquoi la pluralité des raisons est du côté de Dieu comme quelque chose d'excédant en perfection, et non comme ayant des natures diverses. Il a été dit dans la même question que la bonté, la sagesse et autres qualités de ce genre sont en Dieu suivant leur raison la plus vraie, et conséquemment la bonté n'est pas la raison de la sagesse suivant un tel rapport, d'où l'on concluait qu'elles sont absolument en Dieu suivant une raison diverse; cette diversité n'est pas cependant dans celui qui argumente, mais dans la propriété de la chose. Or dans la première partie de la Somme où l'on demande si les noms appliqués à Dieu se disent des créatures d'une manière univoque, cela se trouve assez bien établi, parce qu'on n'a pas eu dans cet endroit l'intention de supposer en Dieu une diversité de raisons absolues, mais cela se trouve dans la propriété même des choses, c'est pourquoi la chose a été établie sous ce rapport. Or on ne peut rien tirer de la propriété des choses qui ne soit en Dieu d'une façon beaucoup plus éminente. C'est pourquoi la présence de ces qualités dans les créatures n'est pas la cause pour laquelle elles se trouvent en Dieu, mais au contraire. En effet Dieu n'est bon parce que cette qualité se rencontre dans les créatures, mais au contraire, la créature est bonne parce que Dieu est bon. Or il est dit, il a été affirmé en conséquence que Dieu et les anges sont connus de nous par des espèces gravées et non abstraites, ces espèces ne veulent pas dire que Dieu est vu dans le ciel par son espèce, car nous avons prouvé que cela est impossible dans la première partie de la Somme; mais dans cette vie Dieu est connu parfois non par une espèce perçue par les créatures, mais bien par une espèce formée intérieurement

par Dieu, aussi disait-on en répondant à la question, qu'il ne agissait pas de la vision de Dieu par son essence.

Dans la quest. De trinitate p. II, arg., 6., **nous avons dit que les individus ne pouvaient multiplier dans une seule espèce qu'à raison de la matière ou de quelque puissance**, insinuant que la multiplication des individus d'une même espèce pouvait s'opérer par quelque puissance, n'appartenant pas à la matière, laquelle, bien qu'elle puisse exister sans la matière comme dans les anges, ne sert pas cependant à la multiplication des individus dans la même espèce, puisqu'il y a autant d'espèces que d'individus, comme nous l'avons fréquemment montré. Cela a été dit parce qu'on n'avait encore rien trouvé pour faire voir que la puissance ne multipliait pas les individus dans la même espèce, ce que plusieurs croyaient cependant. Quant à ce que l'on a dit dans la réponse, que l'on pouvait démontrer par la raison et croire par la foi l'unité de Dieu, cela ne veut pas dire qu'il y a des choses qui appartiennent à la foi comme articles de foi lesquelles peuvent aussi être démontrées, puisque, suivant l'Apôtre, la foi a pour objet les choses que l'on ne voit pas. Mais on a parlé ainsi parce que la raison naturelle est au service de la foi, c'est pourquoi on a dit que l'on croyait par la foi cette vérité, à savoir que la foi suppose l'unité de Dieu comme étant démontrée par la foi ou encore on peut ainsi parler afin qu'il y ait une distinction, car pour l'un il pourrait y avoir démonstration et non pour un autre obligé nécessairement de recourir à la foi pour arriver là.

Dans la même question on a dit deux choses qui semblent contradictoires: la première; que toutes choses sont d'une manière plus excellente dans la cause que dans leurs effets. L'autre, qu'il ne faut pas que ce qui appartient à l'excellence de la créature a à l'excellence du Créateur; ces deux choses ne sont pas opposées, car la première a été dite *causaliter* et la seconde *formaliter*. Au même endroit sur la fin de la question il a été dit que la matière se multiplie par les formes, ce qui est vrai pour la multiplication des espèces dont les formes sont les principes; nous avons montré d'ailleurs que les formes se multiplient fréquemment par la matière, qui est la multiplication des individus dans la même espèce. Plus loin il a été dit que l'existence de Dieu n'est pas connue *per se*, la même chose a été consignée dans la première partie et dans le livre contre les gentils, où il a été question de la raison de saint Anselme qui procède d'après la signification du terme lui-même, comme on le voit; néanmoins saint Denis ne prend pas cette signification, à ce que nous croyons dans son traité des significations des noms divins, pas plus que personne, à l'exception de saint Anselme. C'est pourquoi il aurait suffi de dire là ce que dit saint Augustin dans son livre de la Doctrine chrétienne que, bien que tous les latins soient portés par ce nom à comprendre une certaine nature, il semble qu'il en est ainsi plutôt par un certain usage que par la force du terme. En conséquence il a avancé que Dieu n'est pas connu par le son de ces deux similitudes, ce qui ce pendant doit avoir lieu dans la prononciation des termes d'un principe connu par soi, à moins que cette chose connue *per se* ne le soit que d'un petit nombre de savants, comme les choses incorporelles ne sont pas dans un lieu, ainsi que le dit Boèce dans son livre des Semaines, mais soit susceptible d'être enseignée par la raison aux ignorants auxquels la prononciation du terme ne l'apprend pas; d'a près cela on pourrait dire aux savants au sujet de Dieu, que Dieu est connu *per se* et non simplement par la prolation du mot, c'est pour cela qu'il a lui-même manifesté son nom à tous, ainsi qu'il est écrit. Quant à ce qui est écrit ensuite que la mémoire qui est une partie de l'image ne s'exerce pas sur les choses passées, cette phrase fait abstraction de tout temps, puisqu'elle est dans l'intellect et conséquemment dans la partie sensitive, il semble qu'il y a contradiction avec ce qui a été dit dans les questions discutées, où il est dit que cette même mémoire regarde le passé: on a parlé ainsi par une certaine analogie, parce que regarder, chose qui appartient à cette mémoire, est présumé dans un certain ordre à l'intuition de l'intellect,

de même que l'ordre présent se trouve entre le passé et le futur. On peut aussi entendre ce qui a été dit dans ce sens que l'intellect possible retient les espèces temporairement, puisqu'il est le lien des espèces, suivant Aristote; mais il ne les reproduit que par des fantômes qui se trouvent dans la partie sensitive où se trouve également la mémoire.

En conséquence il a été dit que l'être n'est pas un accident dans la solution du second argument, d'où il suit que l'essence de l'âme est dans l'esprit, parce qu'on a fait voir que l'effet immédiat est proportionné à sa cause.

Dans les questions controversées on a dit que l'être de l'ange est un accident. On trouve fréquemment dans plusieurs passages des expressions qui doivent être entendues dans ce sens. En effet, l'existence a une relation avec le principe de l'être et avec ce qu'elle est, si elle est son être, ce qui n'a lieu qu'en Dieu. C'est évident, parce que dans être blanc, blanc n'est pas accident eu égard à la blancheur, mais c'est le principe d'être blanc, où se trouve essentiellement la blancheur. Mais comparé au sujet être blanc est accident, suivant le mode d'être de la chose animée; eu égard au principe comme principe d'un tel être, être n'est pas accident, parce que sa nature comme principe se conserve dans l'homme, je veux dire l'être.

En effet, le premier principe formel de l'être est l'être lui-même par lequel toute forme est dite être cause de l'être. C'est pourquoi la forme ne donne l'être à sa matière qui est appelée acte que par l'être lui-même lequel est aussi l'acte de la forme même et est dit néanmoins suivre la forme, parce que dans l'ordre de l'union il est tel que l'être absolu ne s'unit à aucune matière puisqu'il ne tombe dans la composition de rien, conséquemment il est nécessaire que l'être soit attribué à la matière par la forme et non *per se*, ainsi en considérant l'ordre de l'inhérence, la forme est le principe de l'être même, mais en considérant l'actualité de la matière ou du composé, l'être est antérieur à la forme elle-même. Ainsi donc si l'on considère le principe de l'être dans le composé, être n'est pas accident; mais si l'on considère ce qu'il est, comme à l'égard de l'ange ou tout autre chose, cet être est accident, parce que ce qu'il est peut être conçu et défini par une proposition indiquant *quod quid est*, quoique cela ne soit pas, ni ne puisse en aucune façon se dire l'être même, mais puisque son être n'est pas l'être lui-même. C'est pourquoi dans l'ange quoique ce qui est, à savoir le supôt et le principe d'être, soit la même chose, ce n'est pas néanmoins accident par rapport à une chose par la raison qu'il y a un rapport accidentel avec une autre chose; car le supôt et l'être diffèrent dans l'ange rationnellement, et cela suffit pour le but proposé. Ce que l'on a dit au même endroit que la puissance et l'acte appartiennent au même genre, montrant par là que la puissance de l'âme est accident, parce que son opération est accident, paraît plus concluant. En effet, non seulement on montre par là que la puissance de l'âme est accident, mais qu'elle appartient au prédicament de l'action, ce qui est vrai, car de cette manière le principe de l'action appartient par réduction au même genre que l'action. Mais cela ne suffit pas pour démontrer la proposition, car rien n'empêche qu'une chose ne soit *per se* dans un genre quelconque, et dans un autre par réduction, comme la blanc et la science sont *per se* des qualités, mais appartiennent ou ont rapport à la relation d'autre chose; on montre par là que la puissance de l'âme, en tant qu'opérative, est *per se* dans le genre de l'action, quoique néanmoins dans celui de la qualité: mais quand on pose deux principes suivant l'ordre de l'action et non suivant l'ordre relatif à l'être, il faut nécessairement que l'un des deux soit accident, comme on le voit à l'égard de la forme substantielle dans le feu et de sa chaleur. Donc l'être de l'âme étant le premier principe *essendi* et la puissance le plus prochain, ce qui fait que l'être de l'âme est dans le genre de la substance, la puissance sera dans le genre de l'accident, ou de la qualité. Quant à ce qui a été allégué pour exemple de la manière dont on pouvait se servir des articles

de foi pour prouver d'autres articles de foi; ce que fait l'Apôtre I^o aux Corinthiens, XV, où il prouve la résurrection générale par la résurrection du Christ, ne doit pas s'entendre dans ce sens que la résurrection générale est un article de foi, puisqu'elle est établie dans le Symbole des apôtres comme un article de foi, ce qui fait qu'elle ne peut se prouver par la résurrection, quoique on puisse se servir d'un article de foi pour en défendre un autre avec un adversaire qui en accorde un tout en niant l'autre.

C'est pourquoi je n'aime pas ce qui a été dit dans la première partie de la Somme que l'Apôtre se sert de la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale, parce qu'il a été dit un peu plus haut tout le contraire en déclarant que la théologie n'argumente pas pour prouver ses principes qui sont les articles de foi, et c'est la vérité. C'est pourquoi ce que nous venons de dire sur ce premier livre vaut mieux.

Il a été dit ensuite que la chose regarde les transcendants et se rapporte en conséquence communément aux relatifs et aux absolus, ce qui fait qu'on peut dire qu'il y a trois choses *in divinis* à cause de la diversité des relations qui peuvent s'y trouver, et non à raison des absolus. En conséquence on n'a pas dit qu'il y a en Dieu des transcendants en tant que transcendants, mais bien qu'ainsi que les autres noms se disent transsumptivement de Dieu, il en est de même de ceux-ci, et avec d'autant plus de convenance que leurs rapports aux choses sont plus indéterminés. Il a été dit dans la première partie que la matière s'individuait par certains accidents, tandis qu'on rencontre fréquemment cette assertion que la matière est un principe d'individuation, ce qui doit s'entendre ainsi: il est certain que l'individuation a son principe là où se termine l'action de l'intellect qui abstrait; or c'est là la quiddité singulière, comme singulière, qui se tire de la raison particulière qui est la dernière dans l'homme et qui est remplacée dans les brutes par l'estimative. Mais les accidents se tirent des sens, et en nous deux participent à l'individu dans le genre de la substance, c'est-à-dire subsister dans le premier degré de la subsistance, ce qui est le fondement propre de tous les autres. C'est pourquoi le Philosophe l'appelle substance première parce qu'il n'y a pas de substance supérieure à laquelle il s'applique, mais bien la matière seule qui l'individualise. En effet, la division formelle s'opère par les supôts de la même espèce: il y en a un autre qui est démontré par les sens *hic et nunc*, c'est que la même vicinité qui existe entre la raison particulière de l'homme et ses sens qui peuvent seuls percevoir les différences de temps et de lieu, se trouvera nécessairement entre la quiddité du particulier comme particulier, de même que ses accidents qui le déterminent à un temps et à un lieu. Donc quant à *hoc et nunc*, la quantité est le principe d'individuation; pour ce qui regarde telle quantité, la matière est le principe d'individuation néanmoins il est impossible que la matière s'unisse à la forme sans quantité, parce que le premier degré de la matière par la foi me c'est le corps, quoique la quantité elle-même ne soit pas le principe d'être de son sujet. Conséquemment, en parlant de la simplicité de l'âme, on a dit dans le premier livre des Sentences que la matière dégagée de toute forme n'avait point de diversité, parce que l'être substantiel précède tout être accidentel.

Dans le second et le quatrième livre des Sentences et dans celui contre les gentils, il a été dit qu'il y avait dans la matière des dimensions indéterminées. Effectivement les diverses formes ne pourraient être reçues dans la matière s'il n'y avait absolument nulle diversité, or nous avons écarté ces dimensions dans le livre VII de la Métaphysique, mais ici voici comment il faut les en tendre. En traitant de la résurrection dans le quatrième livre, comme la quantité dimensionnelle est le principe d'individuation l'individu ne ressusciterait pas avec une identité numérique, si les mêmes dimensions ne se reproduisaient numériquement, ce qui ne pourrait se faire par un agent naturel, mais bien par un agent divin. C'est pourquoi, comme il

n'a dans l'homme qu'une seule forme, l'âme qui n'a pas de quantité en elle-même, ou par accident, comme les autres formes naturelles venant seulement de la matière, il faut supposer que ces dimensions n'existent qu'en puissance. Aussi avons-nous eu tort de nous servir de la matière du Commentateur dans le second sens et en parlant, parce que pour cette raison il pourrait sembler que nous avons adopté son mode. Il s'agit aussi de cela dans nos questions où l'on demande s'il est vrai que la providence divine gouverner les corps inférieurs par le corps célestes En effet dans cet endroit et raisonne ne d'après l'opinion du Commentateur et l'on répond que l'on conçoit des dimensions dans la matière avant les formes naturelles non dans un acte complet, mais dans un acte incomplet, c'est pourquoi elle sont antérieurement dans la voie de régénération dont elle est la raison, parce que lorsqu'une forme quelconque perfectionne la matière suivant des degrés divers, les dimensions suivent le premier degré qui est le plus imparfait; et comme ce degré est un acte incomplet par rapport au degré plus parfait, il sera antérieur dans la voie de génération, c'est pourquoi ces dimensions précèdent dans la voie de génération les formes naturelles suivant les degrés parfaits. Car les formes naturelles sont considérées à raison du degré parfait de la nature en vertu de ce que dans un degré parfait de la nature la chose est le principe du mouvement et de l'action. En effet rien ne produit de mouvement ni d'action s'il n'existe dans un degré parfait de la nature, puisque la nature est le principe du mouvement. Et quoique de telles dimensions ne prennent leur origine que dans tel degré, ce pendant elles se trouvent dans une chose parfaite, comme dans un sujet et non pas seulement dans un degré imparfait, de cette manière on pourrait adopter l'opinion du Commentateur; si pourtant il avait pensé qu'elles se produisent par la génération de la chose et ne pré cèdent pas toute forme substantielle. On pourrait le prendre dans ce sens qu'il dit que la matière ne peut pas être dépouillée de ces dimensions, parce que la matière n'existant pas sans la forme, il est impossible qu'elle existe sans le premier degré qui produit la forme. Or le premier degré, c'est la corporéité, ce qui fait qu'il n'y a de matière que dans les corps; mais il est impossible de supposer qu'une essence quelconque de quantité suit la matière, et que la matière n'en est jamais privée, aussi bien que l'opinion des anciens qui nient les formes substantielles, comme il est dit dans le livre VII de la Métaphysique. En conséquence il a été dit que la perfection est communiquée à toute matière suivant sa capacité, ce qui semble insinuer que la forme est ordonnée à la matière, et vice versa, tandis que la forme est la fin pour laquelle la matière fait telle ou telle disposition, et on le trouve souvent répété; où est la vérité? Car l'agent dispose la matière pour la rendre apte à recevoir une forme, et de cette manière la forme est la fin, et puis ce qui est reçu se trouve dans ce qui reçoit, *per modum recipientis*, et de cette manière la forme est limitée par la capacité d la matière, et ainsi la forme est ordonnée à la matière. Par conséquent, quand on a demandé si l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, on a dit pour le second argument que ce qui est perfectible doit être proportionné à sa perfection. C'est pourquoi il y a dans l'animal parfait des parties distinctes, raison de la distinction des puissances de l'âme parfaite, comme si ces puissances étaient des perfections de ces parties, ce qui est vrai de la perfection accidentelle par laquelle les parties qui ne sont pas mesurées se portent à l'opération, mais non de la perfection substantielle, parce que ces puissances ne sont pas des formes substantielles; bien plus, chaque partie tient l'être de l'essence même de l'âme. C'est pourquoi, bien que l'être du tout et de chaque partie soit le même, parce qu'il y a une forme unique, il y a dans les diverses parties des perfections diverses, qui sont les principes immédiats des opérations déterminées. Aussi la puissance visuelle n'est pas la forme substantielle qui leur donne l'être substantiel, quoiqu'elle perfectionne, mais c'est l'essence même de l'âme à raison de sa perfection: c'est pourquoi il y a une forme qui constitue l'animal de toutes les manières dont il peut être constitué, d'où il résulte que s'il n'y avait pas divers organes, autant qu'il en faut nécessairement, l'animal ne se produirait point par quelque chose en provenant, ce qui fait que nulle partie de l'animal parfait n'est animal ni *actu*, ni

potentia. L'âme, dans les animaux imparfaits, ne demande pas une si grande diversité dans les parties ou dans les organes, parce qu'il n'y a pas en eux une multitude d'opérations, et qu'elle ne demande pas une si grande diversité dans les parties; c'est pourquoi le corps de ces animaux n'est pas absolument d'une seule forme, comme on l'a dit dans cet endroit, par la raison qu'il ne constitue pas l'animal de toutes les manières dont il peut être constitué, parce qu'un animal peut se produire par quelque chose de lui. En effet, si l'on divise un annélide, comme il est dit dans cet endroit, la forme qui auparavant était une en acte, devient multiple en acte, d'où il est certain que les parties étaient dans le tout des animaux en puissance, ce qui n'arrive pas dans l'animal parfait; c'est pourquoi l'unité de cette forme n'est pas aussi grande que celle de l'âme par faite, et c'est pour cela que l'on a dit que le corps dans ces sortes d'animaux n'a en quelque sorte qu'une forme, non que nous entendions qu'il s'y trouve plusieurs formes en puissance, qui sont amenées à l'acte par la division. En conséquence, ce que nous avons dit en divers endroits de l'unité de l nous le croyons nécessaire, et nous regardons le contraire comme impossible; mais celui qui à ce sujet ne nous lit que dans un passage, ne doit pas porter son jugement immédiatement, il reconnaîtrait son erreur après avoir parcouru plusieurs autres passages. Il a été dit dans la première partie que il n'était pas unie au corps au moyen de certaines dispositions, et dans le livre I des Sentences, il a été dit que les dispositions restaient à la forme substantielle. Il est souvent question de cette matière, et il paraît y avoir contradiction. On trouve aussi que les dispositions précédentes se corrompent quand survient la forme substantielle. Il faut donc savoir que les deux premières choses ne sont pas contradictoires parce que quand un agent se propose d'imprimer sa ressemblance dans une matière quelconque, sa vertu est plus immédiate dans la matière que l'accident qu'elle produit en vertu de la forme substantielle, parce que la vertu de l produit l'union avec le passif; mais la forme substantielle suit sa vertu et non l'accident. En conséquence, lorsque le feu est produit par l'air, si on disait que la chaleur qui dispose l'air à produire du feu persiste toujours, ce qui est néanmoins impossible; car il s'ensuivrait que la forme du feu est reçue dans la matière au moyen de la chaleur. Quant à la seconde, à savoir, comment la disposition persiste, comme on trouve souvent qu'il est dit que la disposition se corrompt à l'apparition de la forme substantielle, on l'a assez expliqué dans la solution du premier argument. En conséquence, lorsqu'on a demandé si le Père a engendré le Fils naturellement, il a été dit dans la VI^e dist., pour la solution du 3^e argument, que les philosophes n'ont pas connu la génération divine, quoiqu'ils connussent la nature divine, parce qu'ils ne l'ont pas comprise. Mais s'ils avaient compris la nature de Dieu, ils auraient connu aussi la génération. D'où il semble résulter que les bienheureux eux-mêmes ne connaissent pas cette génération, parce qu'il est constant qu'ils ne comprennent pas la nature de Dieu, quoique dans la première partie de la Somme et dans nos Questions, nous ayons enseigné la même chose qui pouvait opérer la concordance, parce qu'on dit comprendre pour le terme de l'acquisition quand on tient, et ainsi les bienheureux ont dans le ciel le mérite de l'espoir et connaissent cette génération ineffable, et ainsi les philosophes n'ont pas compris la nature divine, ce qui fait qu'ils n'ont pu atteindre cette génération. On dit dans un autre sens comprendre proprement, c'est-à-dire renfermer quelque chose dans les termes du contenant, et dans ce sens rien ne comprend Dieu, parce qu'il surpasse tout intellect; néanmoins, quoiqu'il ne soit pas compris de cette manière, cette génération est manifestée d'une manière suffisante aux bienheureux par une première compréhension; c'est de cette sorte qu'on a parlé de la compréhension dans la première partie de la Somme. Mais ce n'est pas suffisant pour établir la concordance, parce qu'on a dit dans la première partie que celui qui comprendrait Dieu connaîtra les raisons de toutes les choses produites par lui, ce qui doit nécessairement être entendu de cette compréhension que nul n'a eu à son égard, comme il l'a par rapport à lui-même; c'est pour quoi les bienheureux dans le ciel ne connaissent pas toutes les causes cachées en lui, quoiqu'ils le comprennent de la première manière; nous avons dit la même

chose dans le livre I dès Sentences, ce qui montre évidemment qu'il ne faut pas prendre le terme comprendre dans le premier sens, mais bien dans le second. Il est encore dit sur ce sujet au même endroit, que les bienheureux connaîtront alors les oeuvres de Dieu, aussi il eût mieux valu distinguer et dire qu'il y a deux manières de connaître la nature divine. La première par révélation, et ce n'est pas ainsi que les philosophes l'ont connue, parce qu'alors ils auraient connu la génération elle-même, la foi disant que Dieu est éternel, trine et un; la seconde par les effets, etc.

On trouve dans la première partie de la Somme ce qui est dit au même endroit relativement à la simplicité de Dieu, Quest. III. Solution générale par le 7^o argument, que parfois une partie est en puissance à l'égard d'une autre, ou toutes les parties par rapport au tout. On trouve cela répété fréquemment ailleurs, aussi est-il dit que toutes les parties sont en puissance dans le tout, et non à l'égard du tout, mais de façon qu'elles soient *actu per se*; or l'un et l'autre est vrai, car toute puissance est ordonnée à l'acte. L'acte se manifeste sous deux rap-. ports, *participative et simpliciter*, c'est pourquoi lorsqu'on dit que les parties sont en puissance par rapport au tout, il ne faut pas entendre que les parties se rapportent *potentialiter* à l'acte participé, car existant dans-le tout, elles ont cet acte, parce que rien n'est sous le rapport en acte et en puissance tout à la fois.

On a donc parlé ainsi par analogie, parce que l'imparfait est par rapport au parfait comme la puissance par rapport à l'acte, les parties n'ont pas en effet la perfection du tout, par rapport à l'acte absolu, elles sont proprement en puissance, car elles n'ont rien existant dans le tout et c'est dans ce sens que dans le premier livre de la Physique, nous avons exposé comment les parties sont en puissance par rapport au tout. C'est pourquoi lorsqu'on a parlé de la puissance de génération on a dit que l'essence, en tant que paternité, est le principe par lequel le père engendre; aussi la puissance est-elle comme un moyen entre l'essentiel et le respectif.

Dans la première partie de la Somme nous avons dit de la même manière que la puissance de génération était principalement l'essence, et pas même l'essence en tant qu'elle est quelque chose d'identique avec la relation, de manière à signifier également l'un et l'autre, parce que comme il est dit au même endroit, la paternité n'est point ce par quoi le père engendre, puisque c'est une certaine forme individuelle, et ainsi elle paraît fortement se contredire, et non seulement celle-ci, mais encore tout ce qui est dit dans la même partie, à moins qu'on le comprenne bien: En effet, dans la même question, quatrième argument, il est dit que la puissance n'est rien autre chose que le principe des actions notionnelles et le Père étant le principe de la génération, et le Père et le Fils le principe de la spiration, il y aura dans le père la puissance de génération, dans le Père et le Fils la puissance de spiration.

Dans la question XXXVI^o, quatrième argument, il est dit que de même que le Père et le Fils sont un seul Dieu, à raison de l'unité de la forme signifiée par ce nom de Dieu, de même aussi ils sont un seul principe à raison de la propriété signifiée par ce terme de principe, où il est dit expressément que le principe signifie la propriété et non l'essence. Si donc on raisonne ainsi, le principe signifie la propriété et non l'essence dont l'opposé se dit directement dans l'argument de la même question, comme il en a été question plus haut.

Pour comprendre cela clairement il faut considérer que la propriété personnelle est toujours constitutive avant tout, et ensuite naturellement distincte, et comme constitutive, elle se produit par mode de différence ou de forme particulière dont le propre est d'être incommunicable. De cette manière elle est la même chose que l'essence, mais différente

rationnellement, ce qui fait qu'elle ne peut être le principe producteur d'une autre chose parce qu'il ne se fait pas d'assimilation en lui, puisqu'il est incommunicable: c'est pour cela qu'il est dit dans la Somme que l'essence n'est pas le principe de génération du Fils en tant qu'existant avec la paternité, car la paternité constitue et distingue le Père, comme on l'a dit. Comme constitutive, elle est comme une propriété particulière, et de cette manière elle ne sera en aucune façon le principe par lequel le Père engendre, autrement il engendrerait le Père: comme distinctive, c'est une relation d'origine, mais dans la relation il y a deux choses à considérer, à savoir ce qui produit la relation et cela suit l'action même suivant le mode d'intellection dans les choses divines: c'est pourquoi sous ce rapport la paternité n'est pas non plus le principe par lequel le père engendre, parce qu'ainsi la paternité suit sa génération. Il faut entendre autre chose dans la relation, à savoir ce qui est en dehors de ce qui se trouve dans la relation dans les choses divines; cependant l'un et l'autre est identique: mais il y a une différence réelle dans les créatures. Donc l'essence divine est ce qui se trouve dans la paternité en outre de la relation, et cette même essence est ce qui se trouve dans la filiation en outre de la relation et il est certain que l'essence est dans la paternité différente de ce qu'elle est dans la filiation en dehors de la relation. Donc l'essence suivant qu'elle est ce qu'il y a dans la paternité en outre de la relation, est le principe par lequel le père engendre, mais non absolument suivant ce pli est en outre de la relation, mais bien suivant ce qui est en dehors de la relation seulement dans la paternité, c'est pourquoi l'essence est comme le premier principe, la paternité le plus prochain, comme l'humanité. En effet, dans l'homme l'humanité et la puissance génératrice se communiquent toujours, mais la puissance génératrice n'existe pas toujours, aussi puissance signifie également essence et relation, et même principalement essence, parce que l'essence se communique, et cela appartient à la nature du principe de génération. Si le Père et le Fils sont appelés un seul principe, ce n'est pas qu'ils s'accordent en quelque chose qui constitue leurs personnes, mais c'est parce qu'ils s'unissent dans une seule relation par rapport à l'Esprit saint. D'où il est évident que ce en quoi ils s'unissent, n'étant pas un particulier constitutif, peut être le principe de la production des personnes, quoique la forme particulière constitutive ne le puisse pas. Or bien que cette notion suive la relation en tant qu'elle est une relation fondée sur l'acte, elle précède néanmoins en tant qu'identique avec le Père et le Fils; mais comme elle ne se rapporte pas particulièrement à eux, ne constituant pas leurs personnes, elle peut être pour eux le principe de spiration, mais elle ne se communique pas, ce qui a lieu à raison de l'opposition à la spiration passives c'est pourquoi l'essence n'est pas ce qui est en dehors de la relation en commun, elle est néanmoins par la spiration le principe, par lequel le Père et le Fils *spirant* l'Esprit saint. Au même endroit sur la fin du même article il a été dit que l'action de l'essence et de la propriété du Père était la même; par le mot de propriété il ne faut pas entendre la forme particulière, on a parlé ainsi par analogie de la propriété de l'espèce. Car cette propriété convient mieux aux essentialités de la chose, que la propriété de l'individu. En effet, la paternité en Dieu a de l'analogie avec la forme particulière de la chose, comme telle elle n'est pas de l'intellect de l'essence de la chose, comme telle âme n'est pas dans l'intellect de l'homme, elle aurait aussi de la convenance avec la propriété de l'espèce qui accompagne toujours l'essence; de cette dernière manière l'action de l'essence peut être la même que celle de la propriété du Père, mais l'essence se communique, tandis qu'il n'en est pas ainsi de la propriété, ce qui a lieu à raison de l'opposition qui existe en elle, puisqu'elle est relation. Quand on rencontre de pareilles difficultés, il faut les distinguer soigneusement, et alors il ne reste plus de doute. En conséquence lorsqu'il été question de l'éternité dans le premier livre des Sentences, on a procédé par l'étymologie du nom même et par la nature de l'interminabilité.

Dans la première partie de la Somme, on est arrivé à la nature de l'éternité à la nature de l'immutabilité et du temps. Et dans le premier livre contre les gentils d'après l'immutabilité de Dieu prouvée dans les quatorzièmes et vingt-cinquième articles; nous avons en effet passé immédiatement à l'éternité, l'un et l'autre mode convient assez à la doctrine. Aussi lorsqu'il était question du Saint Esprit, il a été dit d X, art. dernier que venir d'un autre par génération et en venir par spiration ne pouvait convenir à un seul, De sorte que le Saint Esprit diffère du Fils par cela seul, quoique le Saint Esprit ne vienne pas de lui. Et immédiatement après la XI^o dist. et le I^o art, nous avons démontré que le Fils et le Saint Esprit ne pouvaient se distinguer l'un de l'autre par le mode divers de procession du Père, mais il faut pour les distinguer que l'un d'eux provienne de l'autre. Il a été encore dit et prouvé dans XIII^o dist. art. 2, qu'il n'y avait pas de différence entre les processions elles-mêmes si l'un ne provenait pas de l'autre, Il a été suffisamment traité de cela dans le livre contre les gentils.

Dans la première partie de la Somme, qu. XXXVI, art. 2. Il semble qu'on a dit tout le contraire de ce qui a été dit, dist. X, dern. art, des Sentences. Or il est dit dans la Somme que si l'on ne pouvait trouver dans le Fils et dans le Saint Esprit que deux relations par lesquelles l'un et l'autre se rapporterait au Père, ces relations ne seraient pas opposées entre elles, pas plus que les deux par lesquelles le Père serait rapporté au Fils et au Saint Esprit, à raison de quoi le Fils et le Saint Esprit seraient distingués en dehors de ces deux relations opposées, et nous y tenons fortement. En effet, les relations opposées qui n'existent que dans une seule personne, le Père, n'étant pas opposées entre elles, il n'y a pas de raison suffisante pour laquelle les autres deux ne puissent pas exister dans la même personne. Or nous n'avons jamais mieux prouvé cela que dans la dist. XIII^o, art. 2, où nous avons démontré d'une manière rigoureuse que ces processions ne peuvent différer entre elles que par les personnes précédentes. D'où il est évident que les personnes ne peuvent différer par les processions elles-mêmes, autrement il y aurait un cercle vicieux dans la démonstration à ce qui a été dit, dist. X, dernier art., y a-t-il accord et vérité à dire que les personnes diffèrent par le moyen des attributs qu'ont reconnu les Philosophes eux-mêmes, quoique les attributs appartiennent proprement à la nature et non aux personnes, ou encore par le moyen des appropriés dire, en effet, que la génération diffère de la procession de l'Esprit saint en ce; que la génération est un acte de la nature, et la procession un acte de la volonté, la nature et la volonté se rapportant aux absolus dans lesquels il n'y a aucune différence réelle, mais seulement de raison, ce n'est autre chose que dire que le Fils et le Saint Esprit diffèrent par les attributs. En effet, on attribue au Fils ce qui appartient à la nature, car l'analogie naturelle regarde le Fils; ce qui appartient à l'amour est attribué au Saint Esprit, c'est pourquoi le Fils diffère du Saint Esprit sous ce rapport uniquement suivant la raison, cette diversité de raison n'en produira pas une plus grande que celle de fait. Mais si l'on dit qu'il y a différence suivant les appropriés, parce que ce qui appartient à l'intellect ou à la nature est approprié au Fils, et les choses qui appartiennent à la volonté sont appropriées à l'Esprit saint, et ainsi ils diffèrent l'un de l'autre suivant les appropriés, il s'ensuit encore qu'ils diffèrent réellement d'un autre côté, parce que la différence par les appropriés suppose la différence suivant les propres. Il faut donc entendre les paroles de saint Anselme de la différence qui vient des attributs ou des appropriés. Par conséquent il faut ajouter dans le livre I^o des Sentences, dist. X, art, dernier, où il est dit que ces deux choses ne peuvent con V à Un seul, à nu seul sui la raison et il n'y aura pas d'opposition avec ce qui est dit dans la première partie de la Somme; aussi les exemples cités ne sont pas convenables, parce que la nature et l'art digèrent réellement, comme la putréfaction et la *Sémination*. Or dans les choses divines il n'y a pas de différence réelle absolue. C'est pour quoi il a été dit que le Père et le Fils étaient spirateurs de l'Esprit saint et non spirateur. Or dans la première partie de la Somme on a accordé qu'ils étaient un seul

Spirateur, et l'un et l'autre est vrai. En effet, spirateur est un nom verbal et un nom substantif, or le nom substantif suit la forme qui s'impose dans l'unité et la pluralité. Or dans les choses divines il n'y a qu'une forme, qu'elle soit essence, ou nature, ou la notion commune au Père et au Fils, d'où le Père et le Fils doivent être dits un seul spirateur à cause de la nature du nom substantif. Et comme ce même nom est verbal il a plus de tendance à signifier par mode d'acte, or les actes se distinguent par les suppôts auxquels ils appartiennent. Or dans les choses divines il y a deux suppôts qui spirent, c'est pourquoi le Père et le Fils sont deux spirateurs et non pas un seul. En conséquence dans la XXV^o distinction, l'on demande si les personnes divines se communiquent aux bien heureux dans le ciel, il a été dit en répondant à cette question, que la charité appartient à la récompense essentielle.

Dans le IV^o liv. des Sentences, dans le II^o et la Somme contre les gentils, que l'essence de la béatitude consiste dans l'acte de l'intellect, et dans un grand nombre d'autres endroits où ce n'était pas la question principale, on a dit la même chose. Nous n'avons pas de doute là dessus, puisque c'est l'enseignement de l'Évangile, saint Jean, XVII. *La vie éternelle*, etc.

Ceci est encore démontré non seulement par l'ordre de l'intellect à l'égard de la volonté, mais encore par l'ordre du mérite à l'égard de la récompense. Car le mérite et la récompense sont un don et une acceptation de ce don. En effet, par rapport à ce qui l'a produit le mérite a la condition de chose acceptée, et la récompense de chose donnée: par rapport à celui qui mérite le mérite est comme un don, et la récompense comme l'acceptation d'un don. Car le don dénote une différence entre celui qui donne et celui à qui il est donné, mais non entre celui qui donne et ce qui est donné, parce que le donateur peut se donner lui-même. Mais la chose acceptée n'accuse pas une diversité entre celui qui reçoit et ce qui est reçu parce qu'une chose peut se recevoir elle-même, comme toute créature se reçoit de Dieu. Mais l'ange reçoit de Dieu non seulement son être, mais encore sa personne, c'est-à-dire son essence, quoique néanmoins il soit lui-même son essence. Donc la récompense éternelle sera nécessairement comme une chose acceptée par celui qui a mérité, et ce mérite comme une chose donnée par le même, c'est pourquoi l'acte de l'intellect procédant de l'intellect, et l'acte de la volonté procédant de la volonté, la raison semble dire que le mérite consiste principalement dans la volonté et la récompense dans l'intellect: or plus nous aurons eu de bonne volonté et d'amour, plus notre intellect aura de capacité et plus la récompense qu'il recevra sera grande. Car l'amour dilate l'intellect et la volonté. Or quand on aime à concevoir une chose, plus on aura d'amour plus aussi on concevra largement et facilement, c'est pour cela que les anges supérieurs ont reçu leur nom, non de ce par quoi ils ont reçu ce qu'ils ont, mais de ce par quoi ils l'ont mérité, c'est en effet par cela que nous sommes excités à mériter le degré qu'ils ont eux-mêmes. Néanmoins ce nom leur a été spécialement imposé à raison d'une certaine accession spéciale de leur ordre aux choses divines, car il est dit dans le dernier chapitre *De divinis nominibus* l'ordre de la sagesse divine consiste à joindre les fins des premiers aux principes des seconds, et cela est évident en allant du point culminant des choses au plus bas. Mais dans les personnes divines il n'y a pas de dernier, puisqu'il n'y a point d'ordre de priorité ou de postériorité, cependant l'Esprit saint est appelé la troisième personne comme procédant des deux autres, aussi l'ordre suprême dans les créatures semble par une certaine similitude plus voisin du Saint Esprit, ce qu'il fait qu'il tire son nom d'une propriété du Saint Esprit, car il est appelé amour ou bien encore il a reçu ce nom parce que le feu signifie surtout les propriétés divines, comme il est dit à la fin de la hiérarchie céleste, aussi ces esprits sont-ils appelés séraphins, c'est-à-dire ardents, parce qu'ils s'approchent de Dieu; c'est pourquoi on ne peut pas tirer des noms des anges une raison démontrant rigoureusement en quelle puissance réside essentiellement la béatitude. En conséquence ce que nous avons dit dans le premier livre des Sentences, dist. XV, ne prouve pas que l'essence de la béatitude réside dans

la volonté, mais que la charité appartient à la substance de la joie, parce qu'elle accompagne inséparablement cette vision béatifique qui néanmoins n'est pas vraie d'une foule d'autres joies accidentelles, comme il en est de la connaissance des choses qui seront connues par les espèces créées, aussi elles se succèdent; c'est pourquoi la dilection et l'amour ne sont pas aussi éloignées de la joie essentielle, que la connaissance de ces choses, et c'est pour cette raison qu'il a été dit que la charité appartient à la récompense essentielle et spirituelle. En conséquence au sujet de la Trinité nous avons dit dans le II^o liv. des Sentences, qu'aucune partie n'avait les conditions nécessaires, nous avons consigné la même assertion dans la première partie de la Somme aussi bien que dans le second livre contre les Gentils, nous avons même fait un traité spécial sur ce sujet dans lequel nous avons montré qu'il n'y a pas contradiction à venir de Dieu suivant toute la substance et ne pas avoir de principe de durée, car cela dérangerait beaucoup le procédé d'Aristote, qui dit qu'il n'y a de raisons pour aucune partie. En effet, on tire de la répugnance des intellects une raison majeure qui conduit à l'impossible, comme la plus forte preuve démonstrative consiste à produire par l'intellect la raison. indiquant *quod quid est*; c'est pourquoi, arrivé une fois à la solution des raisons des deux parties, nous avons dans cette difficulté préféré aux autres celle qui est relative à l'infinité des âmes, non qu'il soit difficile de lui répondre, mais parce que nous eussions vu à cela un plus grand inconvénient que celui qu'elle présentait. Car il est plus contraire à la foi qu'il n'y ait qu'un seul intellect, comme le suppose Averroès, parce que la diversité des récompenses serait ainsi détruite, c'est ce qu'ont soutenu de notre temps à Paris les Averroïstes, contre lesquels nous avons écrit sur l'unité de l'intellect qu'il fallait supposer des âmes infinies actu, comme l'a fait Algazel dans sa Métaphysique, parce que bien qu'elles fussent infinies elles ne seraient pas pour cela égalées à Dieu *in infinitum* dans l'ordre des choses infinies, et cette infinité serait soumise à l'infinité divine. Cela néanmoins est contraire à la foi et à l'Écriture qui en cela a donné naissance à la foi; aussi l'opinion d'Aristote est erronée en supposant le monde éternel, il n'a cependant pas regardé son opinion comme la conclusion de la démonstration, mais il s'est trompé en la considérant comme vraie et non en enlevant à Dieu la qualité de Créateur. Nous avons donné la réponse à cela dans le livre II des Sentences et dans le II contre les Gentils.

Dans la première partie de la Somme après les autres réponses et dans le même chapitre nous avons dit qu'elle était particulière et que pour cette raison elle n'était pas concluante; cette réponse ne s'accorde pas avec ce qui est dit en cet endroit, parce qu'elle suppose au moins qu'il est possible de démontrer que l'homme n'existe pas de toute éternité, et que son opposé est impossible, quoiqu'on ait dit dans la solution de cette question qu'il est impossible de démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'aient pas existé; ce qui a été dit de l'homme ne peut subsister avec la réponse précédente, c'est pourquoi nos adversaires doivent savoir que cette réponse n'était pas dans notre intention: en effet la diversité des raisons alléguées prouve qu'il n'y en a aucune de suffisante ou de démonstrative, d'où il résulte qu'en apportant l'une celle-ci, l'autre celle-là, il y a désaccord, et cette conséquence fait rire les infidèles. Que l'on s'en tienne donc aux raisons que l'on croit suffisantes, ce qui est vrai si ce sont des démonstrations. Pour moi la parole du Christ me suffit, et je ne prête aucunement l'oreille à la raison humaine, lorsque Dieu dit: J'étais avec lui et je disposais tout dès le principe avant que rien existât.

Dans ces questions que nous avons traitées, lorsque on demande si Dieu pourrait faire des choses infinies, et dans une autre question où l'on demande s'il pourrait savoir des choses infinies, nous avons dit que si être en acte répugne à celui qui est l'être infini en acte, Dieu ne peut faire actu des choses infinies; mais qu'il le peut si cela ne lui répugne pas; mais peuvent-

elles exister *actu*, nous avons dit qu'il fallait différer la réponse à cette question; nous avons dit de même dans le susdit traité qu'il n'était pas encore prouvé que des choses infinies ne pouvaient pas être *actu*, et nos adversaires ne l'ont pas prouvé, et nous nous l'avons cependant montré ensuite dans la première partie de la Somme après avoir cité l'opinion d'Algazel, nous avons tenu pour certain qu'il ne peut pas y avoir d'infinis, même par accident. Si donc cette raison n'est pas de leur goût, elle nous suffit maintenant, comme il a été dit, parce qu'Aristote suppose que le monde a eu toutes les espèces dès le principe, c'est pourquoi on n'a pu supposer le monde parfait de toute éternité sans que l'homme le fût, lui qui est l'espèce la plus parfaite de l'univers. Je le répète, puisque j'ignore ce qu'Aristote répond à cette raison, car nous ne savons pas ce qu'il a fait des substances séparées, quoiqu'il soit certain qu'il n'a supposé des infinis qu'en puissance, comme on le voit dans le I^o et le II^o livre de la Physique. Que les adversaires s'occupent de ce qu'ils pourront opposer à cette raison, car tous les fidèles disent que Dieu créa au commencement le ciel et la terre, ce que saint Grégoire appelle une prophétie du passé, et l'apôtre saint Pierre dit II, que ce n'est pas par la volonté humaine que la prophétie s'est produite, mais que les hommes de Dieu ont parlé sous l'inspiration du Saint Esprit, c'est pourquoi il est constant pour les fidèles que ce n'est pas par la raison humaine, mais par l'inspiration du Saint Esprit qu'il a été écrit: au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Donc, comme on n'a pu savoir cela par la raison humaine, s'il ne paraît pas raisonnable de supposer le monde existant de toute éternité sans l'homme qui a été ensuite créé dans le temps, que l'on dise que la nature universelle ne souffre rien d'inconvenant dans l'univers, quelle que soit cette puissance, Dieu, comme nous le professons, l'âme du monde, comme d'autres l'ont supposé, ou tout autre puissance semblable, qui doit avoir nécessairement sur l'univers un empire tel qu'elle puisse le pré de toute défectuosité, parce que un défaut qui se rencontre dans particulier, comme la mort d'un animal ou autre chose semblable appartient à la perfection de l'univers, tandis qu'une défectuosité qui rejaillit sur l'univers comme l'infinité en acte ne peut pas selon eux exister dans d'univers. Supposé donc que de toute éternité l'homme eût existé pour la perfection de l'univers aussi bien que les autres animaux, et qu'il n'eût engendré que dans le temps, afin qu'il n'arrivât point de défectuosité *actu* par la vertu de l'agent universel à qui il appartient de perfectionner l'univers, et d'en écarter toutes les défectuosités, que resterait-il à objecter sinon que l'homme par fait peut engendrer comme les autres animaux. Mais à cela le Philosophe répond qu'il n'y a de génération que pour conserver l'espèce qui ne peut se conserver dans tin seul individu, en conséquence la nature universelle conservant l'homme afin qu'il ne se produisit pas d'inconvénient à l'égard de l'infinité pour le bien de l'univers, elle a pu différer la génération pour lui, et néanmoins l'univers, suivant Aristote, serait parfait dans toutes les espèces. L'Écriture sainte nous apprend en effet qu'Adam était rendu immortel par la justice originelle, c'est pourquoi, bien que Dieu l'eût créé de toute éternité, parce qu'il ne répugne pas qu'on tire l'être d'un autre de toute éternité, comme nous l'avons souvent fait voir, Adam eût pu exister pour la perfection du tout et n'engendrer qu'au temps marqué par Dieu, de crainte qu'il n'en résultât quelque désordre dans l'univers; la foi seule et non la rai son nous dit le contraire.

Dans la question ou l'on demande si Dieu pourrait faire des choses infinies, il a été dit après l'exemple du cercle plombé lequel ne se meut pas, non parce que c'est un cercle, mais parce que c'est un cercle de plomb, nous ne croyons pas qu'il puisse y avoir un infini *actu* suivant la nature de la chose, nous le regardons comme impossible, et nous avons prouvé le contraire dans la I^o part. de la Somme.

Fin du soizante-onzième Opuscule de saint Thomas sur la concordance de ses paroles dans lesquelles il paraissait se contredire parce qu'on n'entendait pas convenablement les charmes et la profondeur de sa doctrine.

