

Université de Montréal

**Le problème du mal
dans la *Summa de bono*
de Philippe le Chancelier**

par

Louis-Hervé Barichard

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M. A.)
en philosophie
option recherche

Août, 2012

© Louis-Hervé Barichard, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Le problème du mal dans la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier

Présenté par :

Louis-Hervé Barichard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Richard Bodéüs, président-rapporteur

David Piché, directeur de recherche

Jean Grondin, membre du jury

Résumé

Ce mémoire entend mettre en lumière la solution au problème du mal développée par Philippe le Chancelier dans la *Summa de bono* (1225-1228). À cet effet, notre analyse se polarise sur la notion du mal qui occupe à la fois le système des transcendants et la division du bien créé découlant du principe du souverain bien. La somme est bâtie d'après la primauté de la notion du bien transcendantal, et fut rédigée par opposition avec la doctrine manichéenne des Cathares, en vogue au XIII^e siècle, qui s'appuyait sur la prééminence de deux principes métaphysiques causant le bien et le mal, d'où devaient procéder toutes les choses de la Création. Ceci explique que nous ayons privilégié de seulement examiner les notions du bien et du mal en un sens général, car c'est au stade universel de l'ontologie du bien que l'auteur défait la possibilité du mal de nature, en amont des ramifications du bien créé, déployées, à l'envi, dans les questions de la somme où les réponses sont assignées à des problèmes spécifiques. Nous offrons ici, pour la première fois, une traduction en français d'une série de questions ayant permis de mener à bien ce projet.

Mots-clés : Philippe le Chancelier, philosophie, pensée médiévale, scolastique, métaphysique, théorie des transcendants, puissance et acte, convertibilité, analogie, souverain bien, manichéisme, notion du mal, privation.

Abstract

This master's thesis intends to clarify Philip the Chancellor's answer to the problem of evil in the *Summa de bono* (1225-1228). To this end, we focus on the concept of evil as located within the transcendental system and the division of created good resulting from the supreme good. This sum, which is conceived from the primacy of the transcendental notion of good, was drafted in opposition to the Manichean doctrine of Cathars, a belief popular in the thirteenth century, which states that two metaphysical principles cause good and evil and it is from these principles that all things are created by nature. For this reason, we decided to study the concepts of good and evil only in a general sense, because the author dismantles the possibility of natural evil at the universal level of the ontology of the good and, prior to the deployment of the created good, it is through the sum's questions that specific problems can be resolved. Here, we offer for the first time a French translation of several questions useful to this project.

Keywords : Philip the Chancellor, philosophy, medieval thought, scholasticism, metaphysics, theory of the transcendentals, potentiality and actuality, convertibility, analogy, supreme good, Manichaeism, concept of evil, privation.

Table des matières

INTRODUCTION	01
I. PREMIER CHAPITRE: LA RECHERCHE DES PREMIERS PRINCIPES	14
1. PREMIÈRE PARTIE.....	
1.1 Un programme fondationnel à l'encontre du manichéisme	14
1.2 La notion du transcendantal	16
1.3 L'analogie des transcendants	18
1.4 Le bien transcendantal	20
1.5 La convertibilité des transcendants	23
2. DEUXIÈME PARTIE.....	
2.1 Le principe du souverain bien	26
2.2 La preuve a posteriori	26
2.3 L'absolue simplicité du souverain bien	27
2.4 La connaissance apophatique du souverain bien	29
2.5 L'unicité du souverain bien	31
2.6 La comparaison avec le cercle	32
II. DEUXIÈME CHAPITRE : CONTRE L'OPPOSITION DES PRINCIPES	34
1. L'opposition entre le bien et le mal	36
2. Le mal reste un possible	38
3. Le mal de la privation	40
4. L'augmentation du bien et du mal	41
5. L'équivocité de l'augmentation du mal	42
6. L'éloignement du bien : l'exemple de la ligne	44
7. Le mal reste un être	47
8. La privation d'essence du mal	48
9. Le faux rapport d'analogie liant le mal à un principe métaphysique	51
10. La privation de cause du mal	57
III. TROISIÈME CHAPITRE : LA DIVISION DU BIEN DÉCOULANT DU PREMIER	62

1. PREMIÈRE PARTIE.....	
1.1 La division du bien	63
1.2 La division du bien selon ses espèces	64
2. DEUXIÈME PARTIE.....	
2.1 Le statut du mal dans la hiérarchie des biens créés	70
2.2 L'opposition entre le bien de nature et le mal	70
2.3 La possibilité matérielle est un bien de nature	73
2.4 La distinction entre la corruptibilité matérielle et le mal de la faute	76
2.5 Le mal de nature est selon la privation de l'acte	78
2.6 Le mal de nature est un mal relatif	80
2.7 Le mal relatif est un bien dans la nature	82
2.8 Le mal de nature diffère du mal moral	84
2.9 Le mal n'est pas un genre doté de l'essence	85
3.0 Le mal est un genre au sens nominal	95
CONCLUSION	98
BIBLIOGRAPHIE	101
ANNEXE : traduction des questions de la <i>Summa de bono</i> de Philippe le Chancelier	i
Notes de traduction	i-ii
<u>DE BONO</u> :.....	
Q. III. Au sujet de la présentation du souverain bien	iii-vi
Q. V. Au sujet de la communauté de cette intention : « bien »	vi-ix
Q. VI. Un mal s'oppose-t-il à tout bien ?	ix-xiv
Q. VII. Au sujet de l'écoulement des choses à partir du Premier	xiv-xvii
Q. VIII. Est-ce qu'il revient au même d'être et d'être un bien pour toute < chose > créée ?	xvii-xxi
Q. IX. Au sujet de cette prédication : la bonté est bonne	xxi-xxiii
Q. X. Au sujet des espèces du bien dans la créature telles qu'on les conçoit	xxiii-xxviii
Q. XI. Au sujet de la triple division < du bien > d'Augustin	xxix-xxxiv
<u>DE BONO NATURE</u> :.....	

Q. I. < À la question I, on cherche à savoir > si le mal s'oppose au bien de nature xxxiv-xl

Q. II. < À la question II, on argue > que le mal ne peut pas être un principe ou un genre

xl-lii

DE BONO IN GENERE :

Q. I. Qu'est-ce que le bien selon le genre ?

lii-lxviii

Q. II. < À la question II, on s'efforce de savoir > ce que veut dire le bien en soi et le bien par soi et < on s'interroge > semblablement sur le mal

lxviii-lxxxiv

Liste des figures

Fig. 1. L'ordonnancement des transcendants (p. 25)

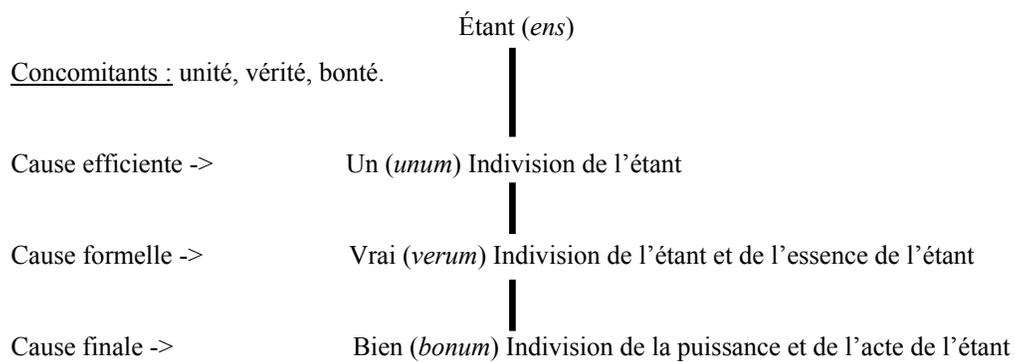


Fig. 2. Le mal de la privation en tant qu'éloignement de la ligne du bien (p. 45)

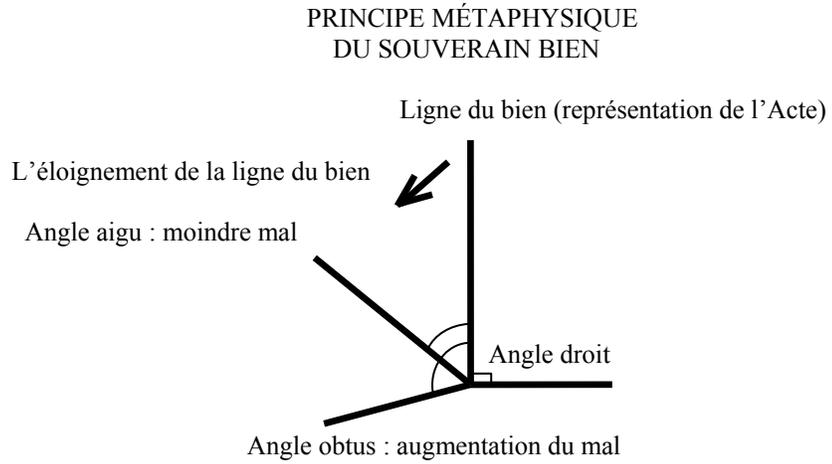
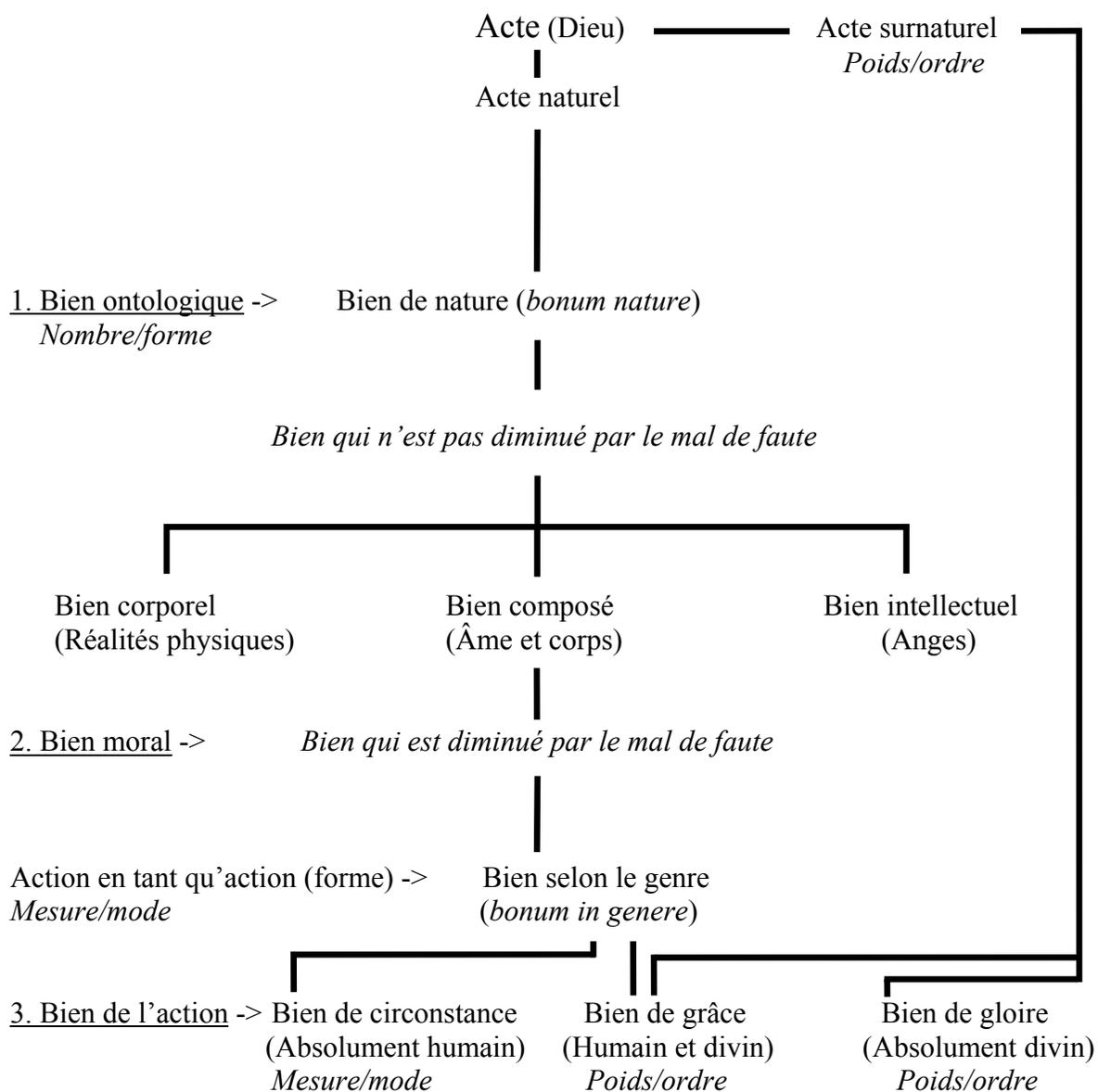


Fig. 3. La triple division de la bonté suivant la voie d'acquisition du bien (p.68)



À ma famille,

Remerciements

Je remercie chaleureusement mon directeur de recherche, M. David Piché, sans lequel ce mémoire n'aurait vu le jour. Je lui sais gré du soutien qui me fut accordé d'un bout à l'autre du projet, du temps consacré à la correction de mes traductions latines, de même qu'à la révision minutieuse de l'ensemble du travail. Je remercie, par ailleurs, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour le financement qui me fut alloué durant ma recherche.

INTRODUCTION

Au rang des sommes de théologie composées à l'aube du XIII^e siècle, la *Summa de bono*¹ de Philippe le Chancelier (v.1165/1185-1236) s'est remarquablement distinguée, étant donné la formidable diffusion de ses idées dans l'université médiévale. L'œuvre, rédigée entre 1225 et 1228, participait d'un genre littéraire² en usage dès la fin du XII^e siècle. Par l'innovation de son système métaphysique, fondé, en tous points, sur la primauté du bien transcendant la totalité des choses créées, elle enthousiasma bien des penseurs médiévaux à venir, notamment les Maîtres de scolastique³ Albert le Grand (1206/7-1280) et Thomas d'Aquin (v.1225-1274)⁴, ayant à tour de rôle édifié un corpus théorique marqué de

¹ Cf. PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS, *Summa de bono*, Ad Fidem Codicum Primum Edita, Studio et cura N. WICKI, Bern, Francke 1985, (collection : Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica Mediae Aetatis selecta ; v. 2). Consulter l'édition critique de la *Summa de bono*. En plus d'établir une biographie très précise de Philippe le Chancelier (p. 11*-28*), elle introduit le lecteur à une variété de problèmes liés à la rédaction de l'ouvrage (p. 40*-66*). S'y trouvent spécialement commentées les données de la tradition manuscrite et diverses questions d'histoire littéraire. Le genre de la *Summa de bono*, l'authenticité de l'œuvre, sa datation, les sources théologiques et philosophiques exploitées par son auteur, les points de doctrine la distinguant d'autres sommes du XIII^e siècle avec lesquelles on l'a quelquefois confondue sont ainsi l'objet d'une étude soigneusement documentée.

² Les sommes médiévales désignaient un genre littéraire dans lequel était exposée une série de questions théologiques traitées sous forme dialectique, en réponse aux problèmes que posait la coalescence de la foi chrétienne avec la philosophie. Cf. P. Glorieux, *Sommes théologiques*, *Dict. Theol. Cath.*, XIV-2, 2341-2363; M. Grabmann, *Geschichte der Scholastischen Methode* I,40; II, 23s.,253s.,487-489,494-497,501-563.

³ Cf. ODON LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, v.6. *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300, L'influence littéraire du Chancelier Philippe*, J. Duculot Éditeur, Gembloux, Belgique, 1942-1960, (p. 149-169). Odon Lottin a produit de nombreux articles couvrant cette période, comme cette étude comparative dans laquelle il démontre que les textes de Philippe le Chancelier ont favorisé l'émergence d'idées retrouvées postérieurement chez Odon Rigaud, saint Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

⁴ Cf. JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas*, (collection: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), New York/Leiden, 1996. Cette étude des transcendants par Jan A. Aertsen décrit la genèse de la doctrine. Le deuxième chapitre (p. 25-48) porte précisément sur le traité des propriétés transcendantales de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier. Il est suivi d'une présentation de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès et du *De Bono* d'Albert le Grand.

l’empreinte de leur réputé prédécesseur. Pour beaucoup de théologiens contemporains du Chancelier, il était dans l’air du temps de produire sa propre somme⁵. Leurs écrits, aux penchants et thèmes communs, tiraient parti de la redécouverte d’un pan oublié de l’œuvre d’Aristote⁶, réintroduite, peu à peu, dans les corpus universitaires du XIII^e siècle, sous l’effet de la *translatio studiorum*⁷. À l’aune de ces acquisitions inespérées, l’université médiévale connut un renouvellement scientifique sans précédent. Par l’étude des notions extraites des philosophies péripatéticienne, néoplatonicienne, augustinienne etc., combinées aux préceptes théologiques du dogme catholique, étaient scientifiquement discutés, au cœur de l’institution universitaire, tous types de problèmes solutionnés par les arguments de la raison et de la foi. La philosophie scolastique⁸ du XIII^e siècle est l’obligée de ces pionniers qui mirent en chantier des édifices théoriques de premier plan. Les œuvres laissées par cette génération de penseurs représentent, pour le médiéviste, un champ d’investigation des plus fertiles, quasi-inépuisable. À bien examiner cette effervescence intellectuelle, on constate néanmoins qu’une somme s’est démarquée des autres productions : léguant à la philosophie

L’auteur a orienté sa recherche principalement sur l’œuvre de Thomas d’Aquin. Les chapitres qu’il consacre à sa doctrine (p. 71-434) soulignent le lignage des idées thomasiennes, héritées du traité du Chancelier. Thomas d’Aquin complètera la série des transcendants préalablement nommés par Philippe (l’étant, l’un, le vrai et le bien), par l’ajout de la chose (*res*) et du quelque chose (*aliquid*), élargissant leur liste au nombre de six.

⁵ La période était propice au développement des sommes de théologie. Ainsi, la *Summa aurea* de Guillaume d’Auxerre (mort en 1231), la *Summa theologica* du franciscain Alexandre de Halès (mort en 1245), etc., jouissaient d’une certaine notoriété. Cf. ALAIN DE LIBERA, *La Philosophie Médiévale, Le XIII^e Siècle, Les débuts de la pensée universitaire : les premiers maîtres*, Quadrige (Presses Universitaires de France), Paris, 2004, (p. 376-383).

⁶ Cf. *ibid.* 2004, p. 358-367. Cette section de l’ouvrage d’Alain de Libera fait le point sur la diffusion de l’œuvre d’Aristote au Moyen Âge : « L’œuvre d’Aristote n’a été connue en sa quasi-totalité qu’à la fin du XII^e siècle etc. »

⁷ Il s’agit du transfert en chrétienté des savoirs grecs de l’Antiquité, revenus, depuis les terres d’Islam, par le biais de l’expansion arabo-musulmane en Occident, dès le VIII^e siècle après J. C. Cf. *ibid.* 2004, p. 53-134 (L’Islam oriental) et p. 137-185 (L’Islam occidental).

⁸ La scolastique désigne la philosophie chrétienne qui s’enseignait dans les universités du Moyen Âge. Cf. *ibid.* 2004, p. 396-413 (La Scolastique).

médiévale « le premier traité des propriétés transcendantes »⁹ de l'être. Ce sont là les mots de D. H. Pouillon, à qui l'on doit la première étude contemporaine du traité qu'élabora Philippe le Chancelier¹⁰. Son analyse montre de façon très claire que la somme renferme un traité des transcendants, qui doit être à l'origine de l'abondante collection de travaux ultérieurement consacrés à ce thème. De quoi s'agit-il ?

Le « traité » n'est pas, à proprement parler, un discours théorique conçu indépendamment du restant de l'œuvre du Chancelier. Il est, au contraire, le point de départ¹¹ d'une recherche méthodique sur les principes premiers de toutes choses, recherche au gré de laquelle Philippe résout chaque question, pas à pas, d'un bout à l'autre de la somme du bien. Il s'agit donc d'un exposé systématique dont les arguments font étalage du lien métaphysique entre la notion première et universelle de l'étant et ses propriétés concomitantes, que l'on dit être le bien, le vrai et l'un. Par nature, ces propriétés sont intrinsèquement liées entre elles dans chaque chose créée, en vertu d'une loi de convertibilité qui accorde à tout ce qui est : la bonté, la vérité et l'indivision. S'il convient effectivement d'attribuer à Philippe le Chancelier la paternité de la loi de convertibilité des

⁹ Cf. D. H. POUILLON, *Le Premier Traité des Propriétés transcendantes. La Summa de bono du Chancelier Philippe*, Revue néoscholastique de philosophie, t.42, 1939, (p. 40-77). La somme est restée dans l'oubli, jusqu'à ce que l'article de D. H. Pouillon ravive l'intérêt scientifique pour cette période de l'histoire de la pensée philosophique.

¹⁰ Cf. *ibid.* (p. 40-77).

¹¹ Nous disons du traité des transcendants qu'il est le point de départ de la recherche au sens épistémique : c'est-à-dire qu'il vise à fonder la connaissance de toutes les choses qui subsistent dans la Création sur la condition primordiale de la connaissance des principes qu'elles ont en commun. Ce modèle de la recherche d'un fondement méthodologique, valant pour tous les savoirs théorétiques et pratiques qui en seront dérivés, est propre au fondationalisme. Cf. R. Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Collection Premier Cycle, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

quatre transcendantsaux (*communissima*), c'est sans perdre de vue que des philosophes avaient précédemment mis au jour le problème du lien transcendantal entre l'être et l'un. Problème qui battit son plein chez les penseurs arabo-musulmans Avicenne (980-1037) et Averroès (1126-1198), comme ne manque pas de nous le rappeler Alain de Libera dans *La Philosophie Médiévale* :

« [...] La problématique de la convertibilité des *termini transcendentales* regardée comme un des apports spécifiques de la métaphysique scolastique s'est largement édifiée sur la dramatisation scolaire d'une polémique interne à la tradition philosophique arabe : la critique de la théorie avicennienne de l'un par Ibn Rushd¹² [...] »¹³

Nous ne saurions évidemment négliger le rôle qu'ont joué Avicenne et Averroès dans le renouvellement de la métaphysique en Occident, qui refit son apparition en tant que discipline philosophique à part entière. Ainsi que le fait remarquer le spécialiste des transcendantsaux Jan. A. Aertsen¹⁴, c'est à Avicenne que l'on doit l'élaboration d'une doctrine des premières notions de l'intellect¹⁵ (*primae intentiones*), dans laquelle le penseur discuta la nature commune des premiers principes que l'on prédique de toutes choses de façon univoque ou équivoque :

« A major innovation in Avicenna's *Liber de philosophia prima* is the doctrine of the primary notions of the intellect, including the introduction of the concept *res* that is different from 'being'. There cannot be any doubt that 'the second beginning

¹² Averroès.

¹³ Cf. Alain de Libera 2004, p. 379.

¹⁴ Cf. JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought From Philip the Chancellor (ca.1225) to Francisco Suárez*, Collection Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Boston, Leiden : Brill, 2012, p. 81-100 (Chapter two, The doctrine of the transcendentals, 2.4.2 The doctrine of the primary notions).

¹⁵ Les premières notions de l'intellect sont les premiers connaissables, diversement nommés en latin : « *primae intentiones* », « *primae conceptiones* » et « *prima intelligibilia* ». Cf. *ibid.* 2012, p. 84.

of metaphysics' through Avicenna played a decisive role in the constitution of a systematic doctrine of the transcendental in the Middle Ages. »¹⁶

Le problème de la convertibilité des principes ne fut pas non plus étranger à Aristote. Au livre Δ de *La Métaphysique*, celui-ci formulait déjà l'hypothèse d'une identité commune à l'être et l'un, qu'il jugeait de même nature (au sens où la référence désigne le même suppôt), mais à propos desquels il notait une différence notionnelle, signalée par l'usage des termes « être » et « un » de sens distinct :

« [...] l'Être et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion [...] »¹⁷

Philippe le Chancelier eut, à l'évidence, de nombreux devanciers¹⁸ se passionnant, eux-aussi, pour ces notions premières. Notre intention n'est cependant pas de pousser plus avant l'enquête sur les transcendants, ni même de rendre compte de la somme des idées qui sont dues aux prédécesseurs de notre auteur, aussi dignes d'intérêt soient-ils pour qui veut étudier pleinement ce thème philosophique. Cet objectif n'est point le nôtre, aussi excluons-nous, par conséquent, de dresser l'inventaire exhaustif des phases d'édification de la doctrine des transcendants. Pareil travail d'érudition existe d'ailleurs, depuis peu, sous la plume d'Aertsen¹⁹, et tout médiéviste soucieux d'examiner les détails de cet ensemble

¹⁶ Cf. *ibid.* 2012, p. 99.

¹⁷ Cf. ARISTOTE, *MÉTAPHYSIQUE*, Traduction et commentaire par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1992, (v.2), (Δ , c.2, 1003b 22-25).

¹⁸ Cf. Aertsen 2012, p. 60: « The corpus aristotelicum is the primary source to which medieval authors appeal for their doctrine of the transcendental notions ».

¹⁹ Cf. *ibid.* 2012, (Preface). Au fil de cette volumineuse compilation savante, Jan Aertsen reconstruit graduellement chaque palier de l'édification doctrinale des transcendants. L'auteur se déclare favorable à la

théorique pourra aisément s'y référer. Nous avons, pour notre part, sciemment circonscrit la recherche au problème du mal, ne faisant qu'examiner où le Chancelier situe celui-ci en regard du bien, principalement dans son système des transcendants. À cet égard, l'auteur dudit traité, non content de relancer la polémique sur les intentions premières venue du péripatétisme gréco-arabe, contribua manifestement à l'évolution de la doctrine, à laquelle il concéda un point de vue métaphysique inédit. Pour être précis : disons que, pour la toute première fois, l'édifice conceptuel émergent d'une réflexion systématique sur les transcendants fut entièrement fondé sur la base du bien transcendantal. À dater de la composition de la somme de Philippe le Chancelier, la métaphysique des transcendants s'est vue doublée d'une métaphysique du bien ou, pour reprendre l'expression de Scott MacDonald, d'une « agathologie »²⁰. J. Aertsen, abondant dans le même sens, nous rappelle que l'œuvre se présente indubitablement comme une métaphysique du bien :

« The *Summa* is a true metaphysics of the good, successively dealing with the good of nature, the moral good and the good of grace, but starting with eleven introductory questions of the commonness of the good. »²¹

Pour expliquer l'attribution de la primauté métaphysique à la notion du bien plutôt qu'aux trois autres concomitants, nous adoptons le point de vue donné par D. H. Pouillon²². C'est,

thèse, sujette à polémique, qui concède aux penseurs du Moyen Âge, et non plus à Kant, l'origine véritable de la pensée transcendantale :

« Historically, the doctrine of the transcendentals is an innovative contribution of the Middle Ages to the history of philosophy; the origin of transcendental thought is not to be sought in modern philosophy but is medieval. Systematically, the transcendentals terms "being", "one", "true", and "good" concern what is first in a cognitive respect and what is fundamental; they express "basic" words of philosophy. »

²⁰ Notre traduction du terme anglais « agathology ». Cf. Jan A. Aertsen 2012, p. 695 (The importance of the transcendental way of thought, 16.5 Metaphysics of the good).

²¹ Cf. *ibid.* 2012, p. 696.

²² Cf. D. H. Pouillon 1939, p.74.

dit-il, l'emprise du néoplatonisme sur le système des transcendants qui, dans une moindre mesure, justifie ce choix; mais il ajoute que c'est principalement pour s'opposer à la diffusion de la doctrine cathare des Albigeois que le maître de scolastique voulût offrir une conception du monde alternative, qui restât totalement assujettie au principe unique et transcendant du bien. Au cours de cette période mouvementée, l'élaboration d'un corpus théorique²³ cathare, de part en part inspiré par le manichéisme des origines, avait donné le jour à un retentissant conflit théologique. La conception du monde suscitant le débat, hérétique à tous égards, allouait à l'existence de deux principes contraires, l'un bon l'autre mauvais, l'origine du mal dans le monde. Son fondateur était Mani²⁴ (216-273) qui, durant l'Antiquité, enseignait une doctrine dualiste basée sur la prééminence de ces deux principes contraires. Ayant fait du premier principe, à savoir Dieu, le souverain de la lumière et du bien, Mani avait cru juste de lui opposer un second principe souverain des ténèbres et du mal, à l'origine de la matière (*hylè*), son concret représentant. Reprenant à leur compte cette antique forme de pensée, les Cathares, contemporains du Chancelier, l'adaptèrent au XIII^e siècle pour donner lieu à une forme dérivée du manichéisme, qui allait exclure de son système théologique la bonté universelle de l'étant en tant qu'étant. Il n'était plus question qu'il y eût à l'origine de toutes choses un seul principe, mais deux. De ce point de vue, puisqu'elle relevait de deux sources distinctes, toute chose était jugée ambivalente. Ainsi

²³ Il ne reste quasiment rien de ce corpus, si ce n'est, entre autres documents épars, le *Livre des deux principes* : un ouvrage anonyme écrit au milieu du XIII^e siècle. Cf. ANONYME, *Liber de duobus principiis (Livre des deux Principes)*, introduction, traduction et notes de Christine Thouzellier, (Collection: Sources chrétiennes n°198), Éditions du Cerf, Paris, 1973.

²⁴ Mani ou Manès est le fondateur du manichéisme. Voir l'ouvrage introductif à l'étude d'Augustin par Étienne Gilson pour faire connaissance avec la doctrine. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, études de Philosophie médiévale, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003. La consultation des œuvres de saint Augustin en permettra l'approfondissement.

reliait-on les contraires tels que « la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, l'âme et le corps »²⁵ à deux principes métaphysiques en opposition de parité²⁶. Pour faire obstacle au progrès du manichéisme cathare, il était tout indiqué, selon le théologien de l'Université de Paris²⁷, d'opposer à la doctrine hérétique un système métaphysique qui pût universellement démontrer la convertibilité du bien avec les autres transcendants (de façon à pouvoir affirmer que tout ce qui est se trouve être à la fois bon, vrai et indivis). Si l'on en croit D. H. Pouillon, le problème du statut ontologique du mal, inhérent au dualisme des principes renaissant de ses cendres au Moyen Âge, est à l'origine de la composition du traité des transcendants, et la raison d'être de la somme au grand complet, rédigée, à n'en point douter, pour défaire la possibilité du mal de nature, c'est-à-dire du mal créé en tant que mal.

Quoique nécessaires au progrès de l'enquête, les arguments avancés jusqu'à présent sont insuffisants en vue d'un plein traitement de la question. C'est donc un autre aspect ressortissant au problème du mal que nous souhaiterions commenter. Cosignataires d'un article²⁸ sur le mal à l'aube du XIII^e siècle, les médiévistes V. Buffon et D. Piché soulignent que les Cathares n'ignoraient pas les nouvelles méthodes d'investigation basées sur un type d'analyse « logico-linguistique »²⁹, dont Anselme de Cantorbéry (1033/34-1109) avait introduit les premiers rudiments méthodologiques au XI^e siècle. Suivant leur analyse, la

²⁵ Cf. Jan A. Aertsen 1996, p. 297.

²⁶ Cf. Anonyme 1973, trad. C. Thouzellier (*Liber de duobus principiis*).

²⁷ C'est la fonction qu'occupait Philippe le Chancelier, maître séculier et chancelier de l'Université de Paris du XIII^e siècle. Cf. Wicki 1985, p. 11*-28*.

²⁸ Cf. VALÉRIA BUFFON et DAVID PICHÉ, *Ontologie et Logique du Mal au Début du XIIIe Siècle, Le Problème du Mal dans le Commentaire à l'Éthique du Pseudo-Peckham*, (publication à venir).

²⁹ Cf. *ibid.* 2012, p. 10.

divergence entre les universitaires de l'époque et leurs adversaires manichéens se retrouve autant sur le plan de l'ontologie du mal que sur celui de son statut logico-sémantique. À l'appui de l'étude³⁰ par J. Jolivet de la logique cathare qui structure le *Livre des Deux Principes*, le duo de chercheurs fait mention de la « scission de l'universel »³¹, pour reprendre l'expression de Jolivet, à laquelle mène inexorablement la logique des Cathares. Cela signifie que la scission en deux catégories de choses se reflète également dans la structure logico-sémantique du langage. Parmi les exemples cités par Jolivet, celui du verbe « créer » employé pour désigner l'action de Dieu, autrement dit l'Acte de la Création divine, retient particulièrement l'attention. « Créer », dans la perspective dualiste, signifie trois différents modes d'engendrement, de nature variable, ainsi que l'ont notifié les rédacteurs anonymes du traité :

« [...] il faut reconnaître deux principes, et donc comprendre correctement les textes de l'Écriture où il est dit que « le Seigneur, Vrai Dieu, a créé ou fait toutes choses », ou qu'« il n'est pas d'autre pouvoir ou puissance que les siens ». En fait, créer peut avoir trois sens : ou bien « quand, par l'action du Seigneur Vrai Dieu, quelque chose est ajouté aux essences de ceux qui étaient très bons » ; ou bien « [...] de ceux qui avaient été faits très mauvais » ; ou encore « quand par le même Dieu quelque chose est permis à celui qui est très entièrement mauvais, ou à son ministre », de sorte que Dieu laisse de mauvaises actions s'accomplir pour que cela tourne finalement à sa gloire et à la honte de son ennemi. »³²

Cet exemple met en relief notre problème : suivant le point de vue manichéen, le principe métaphysique du bien – créateur – n'est plus absolu, puisque son rayon d'action ne s'étend plus à tous les objets de la Création. Les choses, en ce cas, ne relèvent pas

³⁰ Cf. J. JOLIVET, Logique cathare : la scission de l'universel, dans *Philosophie médiévale arabe et latine*, Collection: Études de philosophie médiévales, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 297-307.

³¹ Cf. *ibid.* 1995, p. 297.

³² Cf. *ibid.* 1995, p. 297.

exclusivement du principe d'engendrement du souverain bien, mais d'un second principe qui participe semblablement de l'action créatrice. Partant de tels présupposés, si l'on applique les règles de la prédication dualiste, « bien » ne s'attribue qu'à une partie des substances créées. D'autre part, « créé » ne connote nullement le bien créé, dès lors que « créé » se dit à la fois des substances bonnes et mauvaises (ce point de vue s'oppose naturellement au principe universel de convertibilité des transcendants). Nous avons le même problème avec le terme « *omnia* »³³ qui, naturellement, désigne la totalité des œuvres de la Création : « Le Seigneur, Vrai Dieu, a créé ou fait toutes choses »³⁴. À l'évidence, le terme est emblématique d'une opération de « scission de l'universel » :

« Le mot *omnia*, qui pris substantivement les contient tous, n'a pas pour référent la totalité de ce qui existe, ou ne suppose pas pour elle : ce référent se répartit en deux domaines antagonistes, imparticipables l'un par l'autre. »³⁵

Nous sommes confrontés à une difficulté majeure : ainsi nommés, « les universaux [...] se scindent réellement »³⁶, car la logique des Cathares implique une « scission de l'universel » à l'intérieur des cinq prédicables³⁷, de la même manière qu'il subsiste, à l'origine des substances, une scission des principes métaphysiques du bien et du mal. Il résulte d'une telle difficulté que la science de l'étant en tant qu'étant, léguée aux penseurs médiévaux par le biais du péripatétisme gréco-arabe, se révèle totalement caduque. À l'opposé – pour en revenir au point de vue de Philippe le Chancelier –, comme nous l'avons dit plus tôt,

³³ Le terme latin « *omnia* » se traduit par « tout » ou « toutes choses ».

³⁴ Cf. *ibid.* 1995, p. 297.

³⁵ Cf. *ibid.* 1995, p. 300.

³⁶ Cf. *ibid.* 1995, p. 300.

³⁷ La philosophie médiévale a repris de Porphyre un système de classement universel des choses de la nature, réparties en cinq prédicables ou universaux (le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident). Ainsi attribuait-on à un supôt quelconque l'un ou l'autre de ces universaux (réalités/notions/signes).

l'universalité de la bonté de l'étant en tant qu'étant est le cœur du système des transcendants. De fait, en vertu du principe d'universalité du bien auquel se prête le système métaphysique de la *Summa de bono*, il est possible de conjurer la scission de l'universel consubstantielle au dualisme cathare. C'est pourquoi nous souhaitons nous aligner sur l'hypothèse émise par V. Buffon et D. Piché, lorsqu'ils expliquent que, du fait de leur « universalité qui ne connaît pas de restriction »³⁸, les notions transcendantales du système de Philippe le Chancelier englobent l'être totalement, et rétablissent, par la même occasion, l'unité d'un monde totalement bon.

Il convient d'apprécier la nature irréconciliable du système métaphysique de la *Summa de bono* avec celui du manichéisme cathare. Chacun d'eux répond au problème du mal suivant un point de vue antinomique, qui, dans un cas, exclut le mal du processus d'engendrement des choses, ou bien l'y intègre, dans le cas second. Nous tenons à programmer notre recherche d'après le constat établi par D. H. Pouillon : partant de l'idée que la somme du bien fut manifestement rédigée par Philippe le Chancelier pour contrer la progression du « pessimisme manichéen des Albigeois »³⁹. Nous nous rallions, par ailleurs, à l'hypothèse de V. Buffon et D. Piché : la somme est censément la solution ontologique et logique au problème de la scission de l'universel. Or, tout en conservant ces présupposés théoriques, nous souhaiterions, à notre tour, mener l'étude du sujet vers une autre étape. Ce faisant, nous découvrirons comment s'y est pris Philippe le Chancelier pour régler les

³⁸ Cf. V. Buffon et D. Piché (publication à venir), p. 12.

³⁹ Cf. Pouillon 1939, p. 42.

problématiques questions de l'origine et du statut du mal, si l'on tient pour vrai que tout être est un bien de nature (*bonum nature*), par le fait qu'il est universellement engendré par l'unique principe créateur du souverain bien. La réponse à notre interrogation sur le mal réclame l'examen d'un texte fort long, qui souffre, à notre connaissance, d'une quasi-absence de traduction. À cette difficulté, s'ajoute le fait que peu de travaux⁴⁰ sont à notre disposition pour faire l'étude de l'œuvre du Chancelier – a fortiori lorsque l'analyse porte sur le rôle que le mal y tient –. Le style de l'exposé, ayant fortement tendance à l'ellipticité, ne facilite pas non plus la compréhension des arguments philosophiques. Qu'à cela ne tienne, nous avons été tout de même en mesure de mener à bonne fin notre tâche en usant de certaines sources. Il existe, à cet égard, une traduction partielle du prologue et des trois premières questions⁴¹ du traité des transcendants, que D. Piché a annexée à son récent article⁴² dédié au concept de vérité dans la *Summa de bono*. Ce travail fut pour nous des plus précieux. De notre côté, nous avons produit la traduction des questions IV à XI du traité des transcendants⁴³ (ce qui vient en complément des questions I à III traduites par D. Piché), dont nous livrons, à notre connaissance, la première traduction française. Si la question VI est, en réalité, la seule du traité des transcendants qui aborde le sujet du mal en tant que tel, il nous a néanmoins fallu exposer dans ses grandes lignes la doctrine du Chancelier, disséminée au fil des onze questions initiales. À notre avis, il eût été impossible

⁴⁰ Cf. Bibliographie.

⁴¹ Cf. D. Piché 2008, p. 16-31 (Q. I-III).

⁴² Cf. DAVID PICHÉ, Le Concept de Vérité dans la *Summa de bono* (QI-III) de Philippe le Chancelier, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National du Livre, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

⁴³ Cf. Wicki 1985, *quaest.* p. 20-36.

de comprendre de quoi il retourne en livrant l'unique matériau de la question VI, privant le lecteur du restant des idées exposées dans les questions adjacentes. Aussi avons-nous cru bon d'avoir sous la main la totalité des questions du traité des transcendants, en français. Quant à la division de l'exposé, nous avons privilégié de l'organiser selon trois parties : faisant voir, dans un premier temps, les grandes lignes du système des transcendants, optant préférablement pour la mise en évidence de la notion du bien, insistant surtout sur son lien de convertibilité avec les trois autres concomitants. Dans la deuxième étape de cette première partie de discours, nous avons tenu à offrir une place de choix au principe universel du bien, qui désigne le souverain bien d'où découle toute créature matérielle et spirituelle (l'ange). Le problème du mal est posé dans la deuxième partie de ce travail, où l'on présente la délicate question VI⁴⁴, qui a pour thème l'opposition des principes du bien et du mal. Dans la troisième et dernière partie, nous faisons cas de la division du bien, développée en toute fin du traité des transcendants, à laquelle nous joignons deux questions sur le bien de nature (*bonum nature*) en général⁴⁵, où se trouve examiné le rapport qui subsiste entre le bien créé et le mal. Ce stade final de l'exposé viendra boucler notre étude.

⁴⁴ Cf. N. Wicki 1985, p. 23-26 < Q. VI > *Utrum omni bono opponatur malum*.

⁴⁵ Cf. *ibid.* p. 39-41 < Q. I > *Utrum bono nature opponatur malum* et p. 42-47 < Q. II > *Quod malum non potest esse principium nec genus*.

CHAPITRE PREMIER

La recherche des premiers principes

I

Un programme fondationnel à l'encontre du manichéisme

La *Summa de bono* renferme, en guise d'introduction, une compilation de onze questions⁴⁶ doctrinales, présentées généralement comme le « premier traité des propriétés transcendantes »⁴⁷. Depuis l'article écrit par D. H. Pouillon, aucun médiéviste n'a,

⁴⁶ Q. I. Au sujet du rapport entre le bien et l'étant. Cf. D. Piché 2008, p. 17-20. *De comparatione boni et entis*. Cf. Wicki 1985, p. 5-8.

Q. II. Au sujet du rapport du bien au vrai. Cf. D. Piché 2008, p. 20-26. *De comparatione boni ad verum*. Cf. Wicki 1985, p. 9-16.

Q. III. Au sujet de l'ordre du vrai par rapport au bien. Cf. D. Piché 2008, p. 26-30. *De ordinatione veri ad bonum*. Cf. Wicki 1985, p. 16-20.

Q. IIII. Au sujet de la présentation du Souverain Bien. Cf. trad. p. iii-vi. *De ostensione summi boni*. Cf. Wicki 1985, p. 20-22.

Q. V. Au sujet de la communauté de cette intention : « bien ». Cf. trad. p. vi-ix. *De communitate hujus intentionis « bonum »*. Cf. Wicki 1985, p. 22-23.

Q. VI. Un mal s'oppose-t-il à tout bien ? Cf. trad. p. ix-xiv. *Utrum omno bono opponatur malum*. Cf. Wicki 1985, p. 23-26.

Q. VII. Au sujet de l'écoulement des choses à partir du Premier. Cf. trad. xiv-xvii. *De fluxu rerum a Primo*. Cf. Wicki 1985, p. 26-27.

Q. VIII. Est-ce qu'il revient au même d'être et d'être un bien pour toute < chose > créée ? Cf. trad. p. xvii-xxi. *Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum*. Cf. Wicki 1985, p. 27-29.

Q. IX. Au sujet de cette prédication : la bonté est bonne. Cf. trad. p. xxi-xxiii. *De hac predicatione : bonitas est bona*. Cf. Wicki 1985, p. 30.

Q. X. Au sujet des espèces du bien dans la créature telles qu'on les conçoit. Cf. trad. p. xxiii-xxviii. *De differentiis boni in creatura secundum quid sumantur*. Cf. Wicki 1985, p. 30-33.

Q. XI. Au sujet de la triple division < du bien > d'Augustin. Cf. trad. p. xxix-xxxiv. *De divisione Augustini triplici*. Cf. Wicki 1985, p. 33-36.

⁴⁷ Cf. Pouillon 1939, p. 42.

semble-t-il, mis cela en cause⁴⁸. Dès le prologue, l'auteur de la *Summa de bono* entend guider son lecteur dans la recherche des principes⁴⁹ les plus communs (*communissima*), s'agissant d'extraire de la communauté de ces principes (*ex communitate principiorum*) l'intelligence des questions (*intelligentia questionum*). Le projet est ambitieux et part d'une métaphore figurant l'extraction de la connaissance :

« Tout comme l'argent dans les minerais est déterré de ses filons cachés comme de ses principes, de même l'intelligence des questions est tirée de la communauté des principes comme de filons cachés. Ceux-ci étant ignorés, tout le reste se trouve enveloppé de ténèbres. »⁵⁰

C'est dire que, dans l'ordre de la connaissance, la priorité est donnée au questionnement portant sur les principes premiers : ceux que toutes les choses de la Création ont en commun. Pour les localiser, il faudra se rendre au plus profond de la pensée spéculative, puis en extraire l'argent qui « [...] a rapport à l'intelligence < des questions >, [...] à la foi, [...] à la perfection de la raison théorétique », et l'or qui a rapport « [...] à la sagesse, [...] à la charité, [...] à la perfection de la raison pratique [...] »⁵¹. Ce que Philippe propose est en

⁴⁸ Tous les auteurs consultés partagent cet avis.

⁴⁹ Le médiéviste D. Piché les nomme préférentiellement les « items les plus communs ». Sa traduction de *communissima* évite alors de trancher entre deux signifiés possibles, métaphysique (« principe ») et logique (« notion »). Cf. D. Piché 2008, p. 4. Lorsque, pour notre part, nous disons « principe », c'est sans renoncer au caractère ambivalent de la notion.

⁵⁰ Cf. D. Piché 2008, p. 16 (§ 1) : « *Sicut argentum in mineriis ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur.* ». Wicki 1985, p. 4 < 36-39 > (prologue).

⁵¹ Traduction personnelle : « *Argentum pertinet ad intelligentiam, aurum ad sapientiam, argentum ad fidem, aurum ad caritatem, argentum ad perfectionem speculativi intellectus, aurum ad perfectionem practici intellectus [...]* ». Cf. Wicki 1985, p. 4 < 31-33 > (prologue).

fait une connaissance fondamentale⁵², pour échapper à l'ignorance des principes détournant de la vraie foi au profit de l'hérésie manichéenne :

« C'est pourquoi « ils ont fait naufrage quant à la foi »⁵³ ceux qui ignorent la nature des principes comme les Manichéens. »⁵⁴

Le programme de recherche de la connaissance des principes paraît être mis en œuvre pour contrer la doctrine manichéenne. Doit-on conclure, pour cette même raison, que les *communissima* sont une solution⁵⁵gnoséologique, apportée au problème de la « scission de l'universel » au motif que le dualisme s'ensuit d'une méconnaissance des vrais principes métaphysiques à l'origine de la Création ? Il est trop tôt pour le dire, mais, une fois que nous aurons mené à son terme l'étude du problème, nous tenterons d'y répondre. Toujours est-il que la visée du traité est clairement annoncée dès l'entame de la *Summa de bono* : il est question de lever le voile sur les « ténèbres » couvrant l'ignorance des principes.

La notion du transcendantal

⁵² Suivant la méthode énoncée par Philippe le Chancelier, il s'agit de réduire la connaissance à des principes fondamentaux. Ces principes premiers jouent un rôle fondationnel dans l'ordre de la connaissance. Toutes les connaissances n'étant pas scientifiques (au sens de démontrables), les « principes » ou « items » premiers vont ainsi constituer la base indémontrable de laquelle seront dérivés les nombreux savoirs propositionnels, acquis par la voie scientifique de la démonstration syllogistique. Par conséquent, les sciences théorétiques (physique, mathématique, théologique, etc.) et les sciences pratiques (l'éthique, etc.) vont dépendre de la découverte primordiale de ce trésor en or et argent que représentent ces « *communissima* ». En somme, il s'agit d'un programme (dont l'idée maîtresse remonte à Aristote) d'ordonnement de la connaissance, repris et développé postérieurement par Thomas d'Aquin. Cf. Aertsen 1996, p. 71-112.

⁵³ Cf. I Tim. I¹⁹.

⁵⁴ Cf. D. Piché 2008, p. 16 (§ 1) : « *Et ideo « naufragaverunt circa fidem » rationem principiorum ignorantes, ut Manichei.* » Cf. D. Wicki 1985, p. 4 < 39-40 > (prologue).

⁵⁵ Nous connotons « solution » du sens additionnel de la « réduction » de la connaissance à des éléments premiers, par le biais du processus de l'analyse ou de la résolution (*resolutio*).

À plusieurs reprises, nous avons invoqué la notion du transcendantal, mais sans la préciser, faisant comme s'il allait de soi d'affirmer que les *communissima* sont des transcendants. Une mise au point est cependant nécessaire : tout d'abord, on ne trouve nulle part le terme « *transcendentalis* »⁵⁶ dans la *Summa de bono*. Philippe le Chancelier ne l'emploie jamais et lui préfère le superlatif « *communissima* », que nous traduisons par « principes les plus communs ». J. Aertsen, qui a fait l'étude généalogique de la notion au Moyen Âge, nous livre à son endroit une réflexion des plus intéressantes. Chez les penseurs médiévaux, explique-t-il, l'adjectif verbal ou le participe substantivé « *transcendens* »⁵⁷ est la forme communément utilisée, tandis que la forme « *transcendentalis* », tardivement apparue dans les corpus médiévaux – pour des raisons éditoriales –, n'est jamais exprimée dans le premier traité des transcendants du Chancelier. Aertsen y voit un paradoxe :

« A first paradox: the object of our inquiry does not seem to exist, since there is no textual evidence for the occurrence of the term “*transcendentalis*” in the Middle Ages. »⁵⁸

Suivant la thèse⁵⁹ qu'il soutient, nonobstant l'omission de l'étiquette « *transcendentalis* » dans la majorité des corpus, c'est l'ensemble de la philosophie médiévale qui se conçoit comme une pensée transcendantale. Son programme de recherche, qui s'étend jusqu'à l'époque moderne, excède néanmoins le nôtre. Et nous tenons à l'indiquer, dans la mesure où l'ouvrage nous renseigne sur la pluralité des modes d'attribution de la notion du

⁵⁶ Le terme latin se traduit par la forme adjectivale « transcendantal ».

⁵⁷ Le terme latin se traduit par la forme verbale au participe présent « transcendant ».

⁵⁸ Cf. *ibid.* 2012, p. 14 (I. The concept of *transcendens* in medieval thought: What is beyond and what is common).

⁵⁹ Comme nous l'avons déjà mentionné dans notre introduction, J. A. Aertsen considère la totalité de la philosophie médiévale comme une pensée transcendantale. Cf. J. A. Aertsen 2012 (preface).

transcendantal au Moyen Âge. Deux d'entre eux nous intéressent particulièrement. Il subsiste, en premier lieu, un mode de prédication de « *transcendens* » qui est fonction de la « noblesse de l'actualité » de Dieu. Puisque Dieu est toujours en Acte, on affirme, en ce sens, qu'il transcende tout étant naturel, que l'on dit être « transcendé » (*transcensus*) par lui. « *Transcendens* » se dit alors de Dieu parce qu'il est par-delà tout étant (*trans omne ens*). En second lieu, c'est ce qui s'attribue aux notions les plus communes de la réalité que l'on désigne usuellement par « *transcendentia* »⁶⁰. Le terme « *transcendentia* » s'applique ainsi à l'étant en vertu de la communauté de la prédication, au sens où celui-ci doit signifier un mode d'être en général, situé ontologiquement et logiquement par-delà les catégories d'Aristote qui, quant à elles, découpent l'être en dix modalités spécifiques⁶¹.

L'analogie des transcendants

Ces deux manières d'invoquer la notion du transcendantal⁶² s'appliquent au traité du Chancelier⁶³. Nous découvrons, dès le prologue de la somme, les « *communissima* », par ailleurs appelés « *prime intentiones* »⁶⁴ ou « *prima* »⁶⁵. Ce sont l'étant (*ens*), l'un (*unum*), le

⁶⁰ Le terme latin se traduit par « transcendants ».

⁶¹ Ces dix modalités de l'être sont : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action et la passion.

⁶² Aertsen a repris ces explications sur la notion du transcendant de la *Declaratio difficultum terminorum* d'Armand de Bellevue (Armand de Belvézer). Destiné à l'enseignement de la faculté de théologie, l'ouvrage du XIV^e siècle devait clarifier de nombreux points de théorie qui pouvaient poser problème aux étudiants. Cf. J. Aertsen 2012, p. 15-20.

⁶³ « From the beginning of the doctrine of the transcendentals the relation between '*transcendens*' in the sense of predicative commonness and '*transcendens*' in the sense of nobility of being is an object of discussion ». Cf. J. A. Aertsen 2012, p. 114.

⁶⁴ Cf. Annexe, quaest. < IX > trad. p. xxii, < 13 >. Cf. Wicki 1985, p. 30 < 10 >.

⁶⁵ Cf. Annexe, quaest. < IX > trad. p. xxii, < 16 >. Cf. Wicki 1985, p. 30 < 12 >.

vrai (*verum*) et le bien (*bonum*), grâce auxquels seront résolus les problèmes spéculatifs de la théologie⁶⁶ (nous pensons que cela sous-entend principalement le problème du mal manichéen). La première notion traitée est celle de l'étant. D'après Philippe, « étant » se dit de toutes les choses, dans le cas où l'expression est invoquée communément (*communiter*). La notion, dans un autre cas de figure, se dit seulement de Dieu, à partir du moment où « étant » lui est approprié (*appropriatur*). Cette double manière d'invoquer l'étant transcendantal relève, tout compte fait, du modèle prédicatif que nous venons de présenter⁶⁷. Ainsi assigne-t-on en propre l'étant à Dieu, comme l'autorise la référence à la métaphysique de l'Exode : « je suis celui qui suis »⁶⁸, de même qu'on le dit communément de toutes les choses, selon que Dieu les a nommées⁶⁹. Postérieurement⁷⁰, nous verrons que la connexion des dénominations divines avec les transcendants n'est pas fortuite, puisque Philippe ancrera ces deux ordres de notions premières (notions/réalités) dans le principe métaphysique du bien. Or à présent, nous retenons que « étant » s'attribue aux deux ordres de réalité que sont Dieu ainsi que toutes les choses, en vertu d'une forme de raisonnement qui connecte le transcendantal – du point de vue néoplatonicien – par delà tout étant (*trans omne ens*) avec le transcendantal – du point de vue aristotélicien – commun à tous les étants créés. Il s'agit là d'un raisonnement par analogie⁷¹. Comme il ne nous est pas possible de

⁶⁶ « *Communissima autem hec sunt : ens, unum, verum, bonum, de quibus quantum ad speculationem theologie pertinet disserendum est* ». Cf. Wicki 1985, p. 4.

⁶⁷ Voir ci-dessus les distinctions entre « *transcendens* » et « *transcendentia* ».

⁶⁸ Cf. Exod. III¹⁴.

⁶⁹ Cf. Is. XLVIII¹³.

⁷⁰ Cf. Annexe, quaest. < VI >, p. ix.

⁷¹ Nous touchons à la théorie médiévale de la signification : ainsi le raisonnement par analogie permet l'attribution d'un signe linguistique (comme « étant » ou « bien ») à plusieurs domaines de référence, tout en

tout dire au sujet des transcendants⁷², nous préférons resserrer notre exposé sur la notion du bien, dont il convient de brosser un rapide portrait si l'on veut saisir ce qui sera en jeu, ci-après, dans les questions sur le mal.

Le bien transcendantal

« Le bien est ce qui comporte l'indivision de l'acte et de la puissance, de manière absolue ou d'une certaine façon. »⁷³ Voici la principale définition – ontologique – du bien, livrée par Philippe le Chancelier dans la première question⁷⁴ du traité des transcendants. À la fois tirée de la Métaphysique d'Aristote⁷⁵ et de la philosophie péripatéticienne⁷⁶, elle doit, en tant que définition, rendre compte de l'essence (*essentia*) du bien par le mode de la négation⁷⁷ (*indivisio*). À son sujet, l'auteur laisse entendre que « indivision » se dit « de manière absolue » dans le Premier (Dieu), du fait qu'Il est le seul⁷⁸ à la détenir absolument

conservant un seul et même signifié (ou concept). Ce n'est pas le cas de l'équivocité qui, pour sa part, renferme une pluralité de signifiés dans une seule et même expression linguistique. Enfin, l'univocité marque le caractère restrictif d'une expression linguistique à laquelle n'est affecté qu'un seul signifié.

⁷² Pour approfondir le sujet, on pourra toujours consulter les études sur les transcendants mentionnées dans la bibliographie : par exemple, l'article de D. Piché qui produit une analyse détaillée de la notion de vérité.

⁷³ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §13). Cf. Wicki 1985, p. 6 < 21-22 > : « *Bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodam modo* ».

⁷⁴ Cf. Q. I. Au sujet du rapport entre le bien et l'étant. Cf. *ibid.* 2008, p. 17-20. *De comparatione boni et entis*. Cf. Wicki 1985, p. 5-8.

⁷⁵ Cf. Aristote. *Metaphys.* IX 9 (1051 a 13 sqt.).

⁷⁶ Cf. Avicenne. *Metaphys.* IV 2 (éd. Van Riet, p. 212,44-45) : « *Bonum in omni re non est nisi ipsam esse in effectu; ubi autem fuerit malum, ibi est aliquid in potentia aliquo modo* ».

⁷⁷ L'étant premier est l'être qui est par essence, de même qu'Il est le bien par essence. Il n'est donc permis de définir l'essence commune à Dieu et à toutes les autres choses autrement que par une détermination négative, qui permet d'énoncer une différence vis-à-vis de ce qui subsiste absolument dans le Premier. Par conséquent, l'absoluité divine ne peut pas être traduite de façon positive, en énonçant ce que sont par soi les attributs divins (Cf. La théologie négative).

⁷⁸ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §16) : « personne n'est bon si ce n'est Dieu seul » (Cf. Lc 19,19). Cf. Wicki 1985, p. 7 < 38 > : « *Nemo bonus nisi solus Deus* ».

(*simpliciter*). L'essence divine renferme ainsi l'acte pur et indifférent à la puissance, étant donné que la puissance témoigne d'une « certaine incomplétude »⁷⁹. « Bien » est le nom approprié à l'essence divine (« *Bonum* » est *nomen appropriatum divine essentie*)⁸⁰, c'est pourquoi il est attribué au Premier⁸¹ qui, par l'indivision absolue de l'acte et de la puissance, représente l'absolue bonté. On attribue également le bien à toutes les choses en lesquelles l'indivision de la puissance et de l'acte subsiste de manière relative (*quodam modo*), parce que les choses qui ne sont pas Dieu détiennent la puissance (*potentia*), autrement dit l'incomplétude (*incompletio*). Cette forme de prédication désigne « l'analogie de similitude »⁸², dont use le Chancelier pour assigner le bien de l'indivision au Premier ainsi qu'aux choses dotées de la puissance, dépendamment de l'assimilation de ces choses à l'acte pur et dépourvu de puissance qu'est Dieu. On dira, par conséquent, que les choses sont meilleures suivant l'augmentation de leur degré d'assimilation à l'acte pur et absolu. Après cette première définition du bien, tributaire du rapport d'analogie à l'Acte premier qui représente la perfection ontologique, nous avons droit à une seconde définition, prélevée du *Traité des Noms divins*⁸³ de Denys l'Aréopagite (V^e-VI^e s. apr. J.-C.). Elle exprime l'essence du bien a posteriori, dépendamment d'une propriété de bonté acquise,

⁷⁹ Cf. *ibid.* 2008, p.18 (Q.I. §16). Cf. Wicki 1985, p. 7 < 37 >.

⁸⁰ Cf. Denys. *De div. nom.* c.4 § 1 (PG 3, 693; Dionysiaca I, 145-146).

⁸¹ Dieu.

⁸² Soucieux de conserver la même terminologie, nous reprenons à notre compte les formules que propose D. Piché pour signaler trois formes de raisonnement par analogie (Cf. D. Piché 2008, p. 5-6) : « l'analogie de similitude », « l'analogie selon l'antérieur et le postérieur » et « l'analogie de proportion ». Au reste, son article fait grand cas de « l'analogie de proportion » sur laquelle nous n'avons pas insisté. Elle désigne le rapport de droiture qui subsiste entre les choses et la vérité première, par le fait que toutes les choses sont droites en fonction de l'absolue droiture du Premier (Dieu). Nous invitons le lecteur à consulter l'article qui passe au crible cette forme d'analogie d'où procède l'assignation commune de la notion de vérité.

⁸³ Cf. Denys. *De div. nom.* c.1 § 1 (PG 3, 694 B; Dionysiaca I, 146 sqt.).

par voie de conséquence, de la part du bien premier : « Le bien est multiplicatif ou diffusif de l'être. »⁸⁴ « Comme le souverain bien⁸⁵ communique l'être et le bien être⁸⁶ à tous les autres étants »⁸⁷, le bien est distribué en même temps que l'étant dans les différentes catégories de l'être (la substance, etc.). « Bien » est donc assigné à Dieu par soi et en raison de lui-même, tandis qu'il est attribué aux créatures par le fait qu'elles sont tirées de lui et qu'elles y retournent. Or, cette communauté de la notion du « bien » s'établit en fonction de « l'analogie selon l'antérieur et le postérieur ». C'est pourquoi on dira communément « bien », selon l'antérieur et le postérieur, du Premier mais aussi du bien de nature, du bien de l'action puis du bien de la grâce. Finalement, la troisième définition⁸⁸ est relative au caractère appétitif de la perfection du bien. Elle emprunte à Denys l'idée que « le bien est ce que tous désirent »⁸⁹ quand, d'Aristote, elle reprend que « tous désirent le bien »⁹⁰. Il s'agit, cette fois-ci, du bien en vertu des degrés plus ou moins élevés d'appétition qui, par nature, résident dans chaque créature. L'appétit propre aux créatures intellectuelles a trait, de cette façon, à la béatitude. En revanche, chez les autres créatures qui sont dépourvues de la raison, l'appétition est destinée à « la conservation de leur être selon un terme pré-inscrit par le Créateur »⁹¹.

⁸⁴ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §12). Cf. Wicki 1985, p. 6 < 20 > : « *Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse* ».

⁸⁵ « *summum bonum* ».

⁸⁶ « *communicat esse et bene esse* ».

⁸⁷ Cf. *ibid.* 2008, p. 19 (Q.I. §19). Cf. Wicki 1985, p. 7 < 48-49 >.

⁸⁸ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §11). Cf. Wicki 1985, p. 6 < 17-18 > : « *bonum est quod desideratur ab omnibus* » et « *Omnia bonum exoptant* ».

⁸⁹ Cf. Denys. *De div. nom.* c.4 § 4 (PG 3,700 A-B), sec. trans. Ioh. Sarraceni (Dionysiaca I, 168).

⁹⁰ Cf. Aristote, *Ethique à Nic.* I 1 (1094 a 2) : « Le bien, c'est la visée de tout » (trad. R.Bodéüs).

⁹¹ Cf. D. Piché. 2008, p. 19 (Q.I. §20). Cf. Wicki 1985, p. 8 < 55-56 >.

La convertibilité des transcendants

Nous venons de voir les grandes lignes de l'ordonnement des trois définitions du bien, établies suivant l'ordre de manifestation du bien transcendantal : d'abord dans la perfection ontologique de l'Acte premier, puis dans les actes seconds qui découlent du bien premier et accompagnent la production des étants de la nature et, en dernier lieu, dans la fonction naturelle d'appétition, qui se répartit diversement au niveau des créatures. Après cet exposé et avant d'entamer la présentation du souverain bien, une description suivie du système de convertibilité des transcendants nous paraît indispensable, en vue de montrer comment l'étant est relié à ses trois conditions concomitantes que sont l'unité, la vérité et la bonté. La convertibilité est l'un des concepts fondamentaux du système des transcendants. En accord avec la logique terministe de la supposition⁹² (*suppositio*) qui fut développée au XIII^e siècle, elle opère une interconnexion des notions transcendantales, lesquelles, tout en étant dotées d'une référence commune (*suppositum*), présentent, par la même occasion, une différence de signification. On dit alors que « le bien et l'étant se convertissent » (*convertuntur*)⁹³, dans le sens où tout ce qui subsiste en tant qu'étant est bon. Tout bien désigne, inversement, un étant. Cela s'applique, par ailleurs, aux autres concomitants, c'est pourquoi on dira que l'unité et la vérité se convertissent avec l'étant, et vice-versa. Quoique l'extension soit commune aux deux expressions, « bien » surpasse

⁹² Il s'agit d'un concept essentiel de la théorie de la signification au Moyen Âge, qui concerne la façon dont les termes linguistiques tiennent lieu pour un sujet ou supôt. Cf. Alain de Libera 2004, p.386-396.

⁹³ Cf. D. Piché 2008, p. 19 (Q.I. §23). Cf. Wicki 1985, p. 8 < 61 > : « ...*quia licet convertantur...* ».

« étant » en signification, autrement dit quant à l'intension. Le bien ajoute ainsi quelque propriété à l'étant. Mais laquelle ? La réponse nous vient de la définition principale du bien, caractérisée par l'indivision de la puissance et de l'acte. Le bien diffère de l'étant en raison (*ratione*), c'est-à-dire conceptuellement, parce que « bien » ajoute à l'étant la différence notionnelle qui signifie négativement « l'indivision vis-à-vis de l'acte ». Il n'est donc pas question d'ajout matériel à l'étant, mais notionnel. Il en va de même pour les autres transcendants. L'ordonnement des concomitants ne commence cependant pas par la notion du bien. Ce qui vient en premier est la notion d'étant, qui désigne ce qui subsiste par soi, et dont la production dans l'ordre naturel des choses dépend de la cause efficiente, à savoir : Dieu. Dieu multiplie l'étant au travers des catégories de l'être, auquel il ajoute la notion d'unité. Du Premier, l'étant reçoit l'unité, conçue comme la différence notionnelle qui signifie négativement « l'indivision de l'être », d'après laquelle chaque étant par soi est « un », c'est-à-dire : indivis. Et cette notion d'unité, parce qu'elle suit matériellement l'étant, se divise comme lui au sein des catégories de l'être, tandis que, formellement, elle se divise tout au plus selon quatre modes⁹⁴. Après l'un vient le vrai, qui a trait à la cause formelle et exemplaire de Dieu. Ce que « vrai » ajoute à l'étant est la différence notionnelle qui signifie négativement « l'indivision de l'étant et de son essence spécifique ». Matériellement, il se multiplie comme l'étant et l'un, mais sa multiplication formelle⁹⁵ est

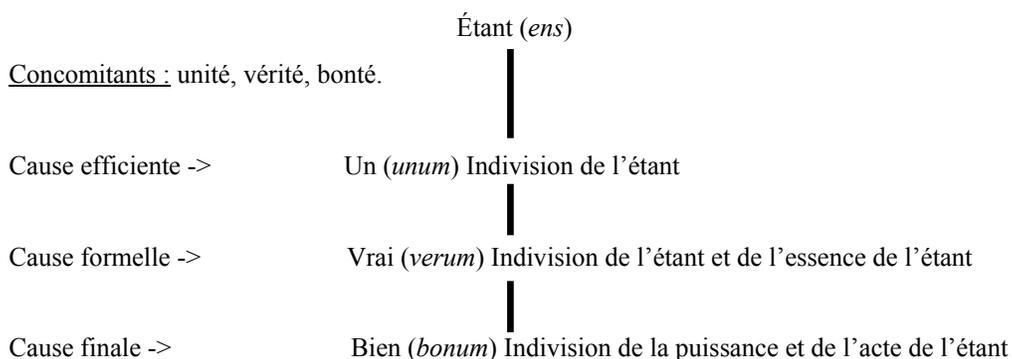
⁹⁴ « [...] selon la substance, l'un s'appelle le même, selon la quantité, l'égal, selon la qualité, le semblable, selon la position et le lieu, le simultané [...] ». Cf. Annexe, quaest. < X >, p. xxiv. < 18-19 >.

⁹⁵ « [...] sa multiplication formelle se produit au contraire selon la division en cause et causé; le causé < se divise > en chose et signe; le signe < se divise > en complexe et en simple, d'après la variété des signes que sont le son vocal, l'intellection et l'image. » Cf. Annexe, quaest. < X >, p. xxiv. < 22-25 >.

tout autre. D'autre part, le vrai, régi par la même logique d'ordonnement des propriétés concomitantes, précède le bien, étant donné qu'il n'est pas assujéti à la notion d'achèvement de l'acte. Nous concluons avec la notion appelée « bien » qui, comme nous venons de l'indiquer, ajoute à l'étant ce qui signifie négativement « l'indivision de l'acte et de la puissance ». Matériellement, cette dernière se multiplie comme l'étant, mais la cause qui lui est propre est la cause finale, parce que Dieu attribue à l'étant la bonté en vertu de la fin de l'acte, à savoir : l'achèvement.

« Par conséquent, chaque essence qui possède ces trois principes causaux comporte trois conditions qui sont concomitantes de son être, du fait qu'il provient du premier étant; puisqu'il est produit par le premier étant d'après le principe de l'unité, chaque étant est un, provenant du même < étant premier >, il est vrai du fait que < l'étant premier > est cause formelle exemplaire, du fait que < ce dernier > est cause finale, < chaque étant > est bon. »⁹⁶ (Cf. fig.1.)

Fig. 1. L'ordonnement des transcendants :



⁹⁶ Cf. Annexe, quaest. < VII >, p. xxvi. < 23-28 >.

II

Le principe du souverain bien

Au moment d'aborder la question⁹⁷ du souverain bien (*summum bonum*), d'où découle tout bien prenant part à la hiérarchie des êtres de la Création, le Chancelier s'impose, comme défi premier, de prouver l'existence de ce principe transcendant, et non de la postuler (c'est très exactement le contraire qui s'est produit avec l'exposé sur le bien, dans lequel la notion du bien fut originellement postulée⁹⁸). Si tout ce qui subsiste est un bien, il faut qu'un principe conduise ce bien vers l'être lors de l'acte de la création divine. Et c'est à partir du bien ressortissant à toute chose créée que Philippe entend démontrer le bien-fondé du principe souverain.

La preuve a posteriori

Nous faisons face à une démonstration qui, au lieu d'opérer a priori, procède depuis ce qui est postérieur au principe souverain, c'est-à-dire à partir de son effet dont témoigne

⁹⁷ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi. Cf. Wicki 1985, p. 20-22 (*De ostensione summi boni*).

⁹⁸ Cf. D. Piché 2008, p. 17 (Q.I. §9). Cf. *De comparatione boni et entis*. Cf. Wicki 1985, p. 6 < 5-12 >. Si le bien désigne la fin ou le rapport à la fin, lequel reste tributaire de la cause finale, alors, comme la cause finale est le principe de toutes les causes, on ne peut lui allouer aucune autre cause qu'elle-même pour se définir. C'est pourquoi, dans la première question, il est dit que la cause finale n'a pas de cause. L'intention « bien » ne peut, en ce sens, être définie par voie de causalité (sans tomber dans un cercle vicieux). Ceci explique pourquoi Philippe eut recours à « certaines » définitions du bien, indiquées ci-dessus (Cf. Le bien transcendantal, p. 20-22).

la notion du bien (*ex ratione boni*). Voici comment nous reformulons le raisonnement⁹⁹ de Philippe le Chancelier, dont le propos nous a paru, de prime abord, se dérober peu ou prou à la compréhension. L'argument tire parti des concepts d'infini (*infinitum*) et de fin (*finis*)¹⁰⁰ : si l'infini se trouvait dans le bien (de l'étant), de façon à ce que tel bien – créé – fût le principe causant la bonté dans tel autre – bien créé –, lequel dût à son tour engendrer la bonté dans un autre bien, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, le principe d'actualisation du bien n'aurait pas de terme. Or, la fin et l'infini étant des opposés, à défaut de cette cause finale, le bien créé s'éloignerait de sa fin et, par la même occasion, de son perfectionnement (*complementum*)¹⁰¹. En effet, la définition du bien selon l'indivision de l'acte et de la puissance n'admet pas que le perfectionnement soit sans fin. Si c'était le cas, le bien, sous l'effet de la régression à l'infini de son principe, n'aurait alors ni cause finale ni fin et serait détruit. L'argument nous contraint ainsi à lier le perfectionnement du bien créé à un principe créateur extrinsèque à l'étant, à savoir : le souverain bien.

L'absolue simplicité du souverain bien

La discussion se poursuit, dans un second temps¹⁰², à dessein de découvrir si la souveraineté ajoute quelque chose à la notion du bien, de telle sorte que « souverain bien »

⁹⁹ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 2-8 >.

¹⁰⁰ Il s'agit d'une fin qui se conçoit comme l'achèvement assigné à toute chose créée selon l'ordonnement à la cause finale.

¹⁰¹ Selon notre interprétation : cela consiste à dire que, placé en l'étant, le principe infini de l'actualisation du bien ruinerait l'effectuation de son perfectionnement, qui provient logiquement de la cause finale.

¹⁰² Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 9-16 >.

signifie un certain genre de composition (*genus compositionis*) du bien. Et Philippe répond que ce n'est pas le cas. En effet, parce qu'il se définit comme l'indivision de l'acte et de la puissance, le bien est une notion simple (*simplex*). Or, l'indivision subsiste en Dieu de manière absolue, au sens où l'acte et la puissance sont en lui identiques, c'est-à-dire toujours en acte. L'explication est suffisante pour conclure que, si le bien est une notion simple, le simple doit subsister souverainement dans le premier bien. Outre cet argument fondé sur la notion d'indivision, Philippe avance une autre preuve¹⁰³ de la simplicité du souverain bien, selon un rapport d'antériorité. Le souverain bien est nécessairement le premier bien, donc, s'il est une composition mêlant la notion de souveraineté au bien, il n'est plus premier, mais précédé de quelque chose de simple (toujours en acte si l'on se fie à la preuve précédente). Toutefois, s'il n'est plus premier, il reste tributaire d'un autre bien premier et ne peut ainsi conserver son statut souverain. D'une telle difficulté va naître l'énonciation d'une condition nécessaire à ce qu'un bien soit premier et souverain : la souveraineté ne doit, pour cela, rien ajouter au bien. C'est à cette seule condition que l'on pourra définir le bien intrinsèque au souverain bien comme « ce qui est bon sans aucune adjonction »¹⁰⁴. Le Chancelier admet que le bien s'attribuera sans difficulté au souverain bien ainsi qu'à tous les étants. Mais l'on se préservera d'assigner le même bien souverain¹⁰⁵ à ces deux ordres distincts de la réalité que sont Dieu et les étants. Il concède, à cet égard,

¹⁰³ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 9-16 >.

¹⁰⁴ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 22 >.

¹⁰⁵ À noter que ce point est l'objet de la discussion, puisque l'assignation de ce que l'on nomme « souverain bien » à tout étant naît d'une telle confusion, suivant laquelle on ne sait pas distinguer le transcendant par delà l'étant d'avec le transcendantal qui en découle en tant que bien créé.

qu'à l'origine du traité hérétique des Amauriciens¹⁰⁶, pour lesquels « n'importe quelle chose est Dieu »¹⁰⁷, se trouve l'attribution fautive du souverain bien à tout étant. Pour contrer cette hypothèse, sa riposte ne se fait pas attendre : le bien s'attribue au souverain bien comme aux étants, parce que l'expression « bien » « connote un certain effet¹⁰⁸, en lequel peut se trouver l'unité de proportion¹⁰⁹ avec les autres < effets tirés > du premier »¹¹⁰. Suivant l'analogie d'attribution, « bien » se dit donc du Premier¹¹¹ ainsi que de ses effets¹¹², tandis que « souverain » n'est dit que du Premier sans rien lui ajouter. « Souverain » (*summum*) suppose, en ce sens, pour Dieu, et ne se dit nullement à propos d'une qualité qui s'agrègerait à la bonté première.

La connaissance apophatique du souverain bien

Philippe, se réclamant de l'autorité de Denys l'Aréopagite, observe¹¹³ également un problème concernant l'intellection du souverain bien, précisément lorsqu'il s'agit de l'intelliger dans son absolue simplicité. La contemplation directe de sa lumière intelligible est impossible, car l'imagination ne sait comment se représenter le divin, qui demeure hors de portée pour nos puissances intellectives. Au motif que « les négations au sujet du

¹⁰⁶ Cf. *Contra Amaurianos*. c. 9 (ed. Baeumker, p. 24-29). Philippe le Chancelier s'en prend, au passage, à la doctrine hérétique des Amauriciens, lesquels prônaient une pensée apparentée à une forme de panthéisme.

¹⁰⁷ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 24 >.

¹⁰⁸ « *bonum connotat quendam effectum* ».

¹⁰⁹ « *unitas proportionis* ».

¹¹⁰ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 27-28 >.

¹¹¹ Dieu.

¹¹² Le créé sous toutes ses formes.

¹¹³ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 32-37 >.

souverain bien sont plus vraies que les affirmations [...] »¹¹⁴, il convient de juger significatives et vraies les représentations de Dieu données par les Saintes Écritures, mais par voie de négation seulement. C'est en ce sens que le terme « souverain » indique, par voie de conséquence (*ex consequenti*), une certaine négation. Le Chancelier s'inspire ici de la voie de la théologie négative¹¹⁵ tracée par Denys dans le *Traité de la Hiérarchie céleste*¹¹⁶. Il en rapporte l'unique méthode – marquée du sceau néoplatonicien – applicable au discours de vérité sur Dieu : d'après elle, on ne peut qualifier Dieu eu égard à ses attributs que par la négative¹¹⁷, mais jamais en pointant ce qu'Il est en lui-même, puisqu'Il demeure infini, invisible, etc. Par l'entremise de la pensée et du langage, l'essence de Dieu est directement indéfinissable. Ainsi, l'auteur du traité des transcendants est lui-même conscient qu'il est impossible pour l'intellect créé (*intellectum creatum*) de connaître ce qu'est le souverain bien. Il n'est donc pas question de « l'intelliger dans son absolue simplicité ».¹¹⁸

¹¹⁴ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 33-34 >. Cf. Wicki 1985, < IIII >, p. 21: « *negationes veriores sunt de ipso quam positiones* » < 26 >.

¹¹⁵ Il s'agit d'une méthode négative ou apophatique de la théologie, qui détermine l'absoluité des prédicats divins par une forme d'évitement, en les désignant négativement.

¹¹⁶ Cf. Denys. *De cael. hier.* c. 2 § 3 (PG 3,141 A) : « [La Théarchie] n'est rien de ce que sont les êtres et nous ignorons cette indéfinissable Suressence qui ne peut se penser ni dire. Ainsi puisque les négations sont vraies en ce qui concerne les mystères divins, tandis que toute affirmation demeure inadéquate, il convient mieux au caractère secret de Celui qui reste en soi indicible de ne révéler < l'invisible > que par des images sans ressemblance ».

¹¹⁷ Les définitions des transcendants sont de cet acabit. En effet, chaque transcendantal a été défini négativement, en faisant mention d'une différence.

¹¹⁸ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 36-37 >. Cf. Wicki 1985, < IIII >, p. 21: « *intelligere ipsum in omnimoda simplicitate sua* » < 28 >.

L'unicité du souverain bien

Se peut-il, par ailleurs, qu'il y ait une pluralité de souverains biens¹¹⁹ ? Si l'hypothèse se vérifiait, nous dit Philippe, cela ferait en sorte que l'un d'eux pût posséder quelque attribut de bonté faisant défaut à l'autre. Or, si l'un des souverains biens était spolié d'un attribut de bonté possédé par l'autre, celui-ci ne pourrait plus être un souverain bien. Cet argument fait constater que le principe du souverain bien est accrédité de l'indéfectibilité en raison de l'unicité de sa perfection. Ce caractère absolument unique est attesté par un argument théologique repris du *Traité de la Foi orthodoxe*¹²⁰ de Jean Damascène (né durant la seconde moitié du VII^e siècle, mort vers 750) :

« [...] le souverain bien est sans défaut¹²¹ selon la bonté, selon la sagesse, selon la puissance, selon l'espace et le temps et selon quoi de plus ? Il est sans défaut selon toutes choses. C'est pourquoi ils ne peuvent être deux. »¹²²

L'indéfectibilité du souverain bien n'autorise pas à juger qu'il y en eût plusieurs. L'examen du rapport entre Dieu et ses effets se poursuit, et Philippe rappelle une interrogation à

¹¹⁹ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 38-47 >.

¹²⁰ Cf. Damascène. *De fide orth.* I c. 5 (PG 94,801; ed. Buytaert, p.22,15-23) : « Le divin est parfait et sans défaut pour la bonté, la sagesse et la puissance, il est sans commencement ni fin, éternel, incirconscrit, en un mot il est parfait en tout ».

¹²¹ « *indeficiens* ».

¹²² Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 48-50 >.

laquelle s'est livré Jean Damascène¹²³, à propos de l'essence de Dieu, dans le même ouvrage :

« Si, de Dieu, tu as dit le bon, le juste, le sage, n'importe quelle chose, < n'as-tu pas désigné au lieu de > sa nature¹²⁴, les choses qui sont à la périphérie de sa nature¹²⁵ ? »¹²⁶

La comparaison avec le cercle

La réponse qui s'impose avec évidence est incluse dans la question : suivant la méthode apophasique, on ne saurait en aucune façon caractériser la nature de l'essence divine, directement inconnaissable. En revanche, il est permis d'invoquer le bien se trouvant à la périphérie de sa nature, parce que le bien – en tant qu'effet (*effectus*) de l'absolue bonté – convient en propre à la créature. On dit alors que le bien subsiste à la périphérie de l'essence divine (*essentia divina*), parce que la créature, grâce à son imagination (*ymaginatio*), détient la capacité de percevoir le bien intelligible dans l'effet, qui, lui, résulte de l'essence du souverain bien. C'est, finalement, muni de l'exemple néoplatonicien de la diffusion de l'un, extrait du *Traité des Noms divins*¹²⁷, que Philippe le

¹²³ Cf. Damascène. *De fide orth.* c. 4 (PG 94,800; ed. Buytaert. p. 21,43-45) : « Mais cela non plus n'est pas une élucidation de son essence, comme ne le sont pas non plus les prédicats de non-engendré, de sans commencement, d'inaltérable, d'incorruptible et tous ceux qui sont énoncés relativement à Dieu ou concernant Dieu : car ces prédicats signifient non point ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. »

¹²⁴ « *natura Dei* ».

¹²⁵ « *circa naturam Dei* ».

¹²⁶ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 51-53 >.

¹²⁷ Cf. Denys. *De div. nom.* c. 5 § 6 (PG 3,821 A) : « De même au centre du cercle tous les rayons coexistent dans une unique unité et un seul point contient en soi toutes les lignes droites, unitairement unifiées les unes par rapport aux autres et toutes ensemble par rapport au principe unique duquel elles procèdent toutes [...] ».

Chancelier illustre géométriquement ce rapport entre la cause (*summum bonum*) et l'effet (*bonum*) :

« Comme les lignes à la périphérie du centre progressent vers l'infini, depuis le centre < du cercle > qui est simple comparativement aux lignes, semblablement les effets procèdent de toute part depuis l'essence divine; mais cette même essence n'est enclose par aucun d'entre eux, au contraire, elle est plutôt ce qui, demeurant simple, contient la totalité de ses effets. »¹²⁸

¹²⁸ Cf. Annexe, quaest. < IIII >, trad. p. iii-vi < 61-65 >.

CHAPITRE DEUXIÈME

Contre l'opposition des principes

Il nous a paru aller de soi qu'en l'absence du compte-rendu auquel nous venons de nous livrer, qui dévoila l'armature du système des transcendants, il eût été difficile pour notre lecteur de saisir sur quels fondements métaphysique et ontologique allait s'ériger la notion du mal au cœur du traité. Après avoir explicité la relation de concomitance entre les quatre notions transcendantales de l'étant, de l'un, du vrai et du bien, qui sont, comme nous l'avons dit, absolument tributaires du principe du souverain bien, on se demande alors, à raison, comment s'explique la présence du mal dans le monde, son origine, sa nature et son implication dans les actes moraux, bref, comment peut exister le mal si le traité attribue la notion du « bien » à tout ce qui est, sans exception. C'est en deux temps que Philippe solutionnera ce problème, puisqu'il consacrera d'abord la question VI¹²⁹ du traité des transcendants à l'opposition entre le bien et le mal à son degré maximal, à savoir au rang métaphysique où – du point de vue manichéen – les contraires sont supposés exercer leur souveraineté¹³⁰, après quoi il complètera l'examen du statut ontologique du mal, invoqué au

¹²⁹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, Un mal s'oppose-t-il à tout bien ? Trad. p. ix-xiv. Cf. Wicki 1985, < VI > *Utrum omni bono opponatur malum*, (p. 23-26).

¹³⁰ Il se trouve que, selon les règles manichéennes de la doctrine cathare, l'opposition des principes du bien et du mal est le fondement métaphysique de la Création. Cf. Anonyme 1973, trad. Christine Thouzellier (*Livre des deux principes*), p. 66 : « Dès l'origine, Dieu a sciemment créé ses anges dans une telle imperfection que ceux-ci ne pouvaient nullement éviter le mal, imputable non à ce Dieu bon, saint et juste, mais à un principe mauvais. Il faut donc reconnaître deux dieux, l'un bon, l'autre pernicieux. »

niveau le plus général, dans deux questions traitant successivement du bien de nature¹³¹. Nous n'allons pas pousser notre enquête jusqu'aux interrogations théologiques sur le péché auxquelles s'est livré Philippe, ni même jusqu'aux questions sur le mal susceptible d'affecter la créature angélique¹³². Nous n'envisageons pas non plus d'approfondir l'étude systématique du mal moral, amplement décrit dans les questions concernant le bien selon le genre¹³³. Le prochain développement se bornera à l'exposition du conflit entre le bien et le mal, tel qu'il se joue au niveau le plus universel de la structure métaphysique et ontologique du bien. Parmi les onze questions qui s'incorporent dans le traité des transcendants, la sixième est en réalité la première à faire état du problème du mal, à l'appui d'une argumentation qui offre, selon toute vraisemblance, une solution métaphysique non-dualiste à l'opposition entre le bien et le mal¹³⁴.

¹³¹ Cf. Annexe, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE QUI N'EST PAS RÉDUIT PAR LE MAL DE LA FAUTE, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE EN GÉNÉRAL, quaest. < I >, < À la question I, on cherche à savoir > si le mal s'oppose au bien de nature, trad. p. xxxiv-xl. Cf. Wicki 1985, DE BONO NATURE, *De bono nature quod non est diminuibile per malum culpe*, I. De bono nature in communi, < I > *Utrum bono nature opponatur malum* (p. 39 et sqt.) et quaest. < II >, < À la question II, on argue > que le mal ne peut pas être un principe ou un genre, trad. p. xl-lii. Cf. Wicki 1985, < II > *Quod malum non potest esse principium nec genus* (p. 42 et sqt.).

¹³² Cf. Wicki 1985, II. *De bono nature quod est intellectualis creatura*, (p. 57-112).

¹³³ Cf. Annexe, < TRAITÉ > DU BIEN SELON LE GENRE, quaest. < I >, Qu'est-ce que le bien selon le genre ? Trad. p. lii-lxviii. Cf. Wicki 1985, DE BONO IN GENERE, < I > *Quid sit bonum in genere* (p. 327 et sqt.) et quaest. < II >, < À la question II, on s'efforce de savoir > ce que veut dire le bien en soi et le bien par soi et < on s'interroge > semblablement sur le mal, trad. p. lxviii-lxxxiv. Cf. Wicki 1985, < II > *Quid sit dicere bonum in se et bonum per se et malum similiter* (p. 334-342).

¹³⁴ Dans l'ouvrage intitulé *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*, L.-B. Gillon étudie le lien entre la théorie aristotélicienne des oppositions de concepts, d'après laquelle les notions « bien » et « mal » sont logiquement contraires, et la théologie médiévale du péché. Le médiéviste pose le problème en ces termes : « Dès ses plus lointaines origines, parmi les sources peu nombreuses dont elle disposait, la pensée médiévale possédait les textes de la *Logica vetus* dans lesquels Aristote indique comme exemple de l'opposition de contrariété, celle du bien et du mal, celle du vice et de la vertu. Ces textes, au point de vue logique, soulevaient une difficulté grave. En affirmant que le bien et le mal ne rentrent pas dans un genre mais qu'ils sont eux-mêmes des genres, le Maître de Stagire paraissait briser sa propre table des dix catégories pour y introduire le bien et le mal sur le pied d'égalité [...] On ira même jusqu'à chercher dans les dires des « philosophes » l'origine première du Manichéisme ». Cf. L.-B. Gillon 1937, p. xi-xii.

L'opposition entre le bien et le mal

La résolution du problème du mal qui s'oppose au bien s'applique au niveau des transcendants, dès l'instant où le bien, comme nous l'avons montré plus tôt¹³⁵, s'attribue à tout étant en vertu du principe de convertibilité, lequel opère au titre de régulateur universel de l'ontologie. Nous avons pris connaissance de la nature des premiers principes de toutes choses dans les questions préparatoires du traité. La question VI, qui est l'une d'entre elles, se destine entièrement à l'étude du mal. Participant de la résolution du problème, elle vise d'abord à découvrir si un mal est opposé à chaque bien (gardant à l'esprit que le problème du mal advient au cœur du système universel des transcendants, dont la portée s'étend à tous les êtres du monde naturel). À cette interrogation, l'argument liminaire de la question VI – auquel Philippe confrontera ci-dessous son point de vue¹³⁶ – répond par l'affirmative :

« Il échoit de chercher à savoir si un mal s'oppose à chaque bien. On argue que oui : le bien et le mal sont opposés de même que l'étant et le non-étant, parce que l'étant existe proportionnellement au bien, le non-étant proportionnellement au mal, comme on le montrera dans le traité du mal¹³⁷. Mais le non-étant ou non-être est opposé à chaque étant ou être. Donc à chaque bien est opposé un mal équivalent, et < cela vaut même > dans le cas du souverain bien, pour lequel il n'y a pas de contraire. »¹³⁸

En accord avec les règles de parité, l'étant et le bien coexistent proportionnellement (*in quantum*), au sens où l'un ne va pas sans l'autre. Ils sont corrélatifs à l'instar de leur

¹³⁵ Cf. La convertibilité des transcendants (ci-dessus), p. 23-25.

¹³⁶ Ce premier argument est, bien entendu, celui que Philippe le Chancelier entend défaire.

¹³⁷ Cf. *De bono nature in communi*, q. I et II, infra. p. xxxiv-lii.

¹³⁸ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. ix < 2-7 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 23 < 2-6 >.

pendant contraire constitué par la paire mal/non-étant. Si l'on cautionne le raisonnement : outre que le statut du mal a de cette façon rapport au non-être, il est également dit que chaque étant (*ens*) est opposé à un non-étant (*non ens*). Il s'ensuit, fort logiquement, qu'en regard de chaque bien se trouve un mal équivalent (*respondens*), qui s'oppose à lui en tant que contraire¹³⁹. Par ailleurs, attendu que la règle de proportionnalité s'applique au suprême degré de l'être, l'opposition de parité remontera jusqu'aux principes métaphysiques de l'étant et du non-étant. Ainsi le souverain bien, pour lequel aucun contraire n'existe¹⁴⁰, aura lui-même un opposé. Le problème se fait jour : étant donné que Dieu est le souverain d'où le bien tire son origine, nous ne pouvons appliquer les règles de la contradiction de parité au niveau maximal du bien et du mal, sans assigner au bien un contraire équivalent en souveraineté, qui soit à l'origine du non-être et du mal. Or, comme Philippe le Chancelier en fait l'annonce¹⁴¹, augurant ainsi l'ambitieux développement à venir du traité du bien de nature¹⁴² (*bonum nature*), l'argument liminaire de la question VI n'est offert que pour amorcer la démonstration subséquente, dans laquelle est défendu le point de vue de sens contraire.

¹³⁹ L'opposition de contrariété fait référence à des opposés logiques selon le genre. Chacun de ces opposés, comme « bien » et « mal », est logiquement contraire à l'autre selon le genre, puisque le genre des choses que l'on dit « bonnes » est contraire au genre qui recouvre les choses dites « mauvaises ». Cela étant, la démonstration qui va suivre a l'ambition de dévoiler que les contraires du bien et du mal ne sont pas des opposés par nature, c'est-à-dire en tant que choses contraires selon la quiddité, mais des opposés en tant que notions seulement, qui représentent les actions, bonnes et mauvaises, contraires sur le plan moral. Aussi Philippe le Chancelier doit-il d'abord prouver l'inexistence du principe métaphysique du mal, pour nier, dans un second temps, l'existence d'une ontologie de mauvaise nature.

¹⁴⁰ En effet, la théologie ne conçoit pas l'existence d'un « mauvais Dieu » opposé à un « Dieu bon ».

¹⁴¹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. ix < 7-8 >. « Et nous exposerons le contraire, ci-dessous, dans le < traité du > *Bien de nature* ». Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 23 < 6-7 >. « *Et infra contrarium ostendemus in bono nature* ».

¹⁴² Cf. *De bono nature in communi*, q. I et II, infra. p. xxxiv-lii.

Le mal reste un possible

Philippe le Chancelier place, sans tarder, ses premiers éléments de réponse au problème du mal. Brisant la règle de proportionnalité entre l'étant et le non-étant, à l'argument inaugural de la question VI il répond par la négative. Le mal, qui n'est pas complètement dépourvu de statut ontologique, ne désigne pas à proprement parler un non-être mais reste un possible (*malum relinquit possibile*) :

« On doit remarquer que le mal reste un possible. D'où < le fait qu'il > ne se dit pas indifféremment de chaque < chose >. Par conséquent, il n'existe pas une telle opposition du bien et du mal, comme il en existe < entre > l'étant et le non-étant [...] »¹⁴³

Si l'on veut dégager le sens par trop elliptique de l'argument, il convient de retourner à la question I (Au sujet du rapport entre le bien et l'étant), où fut fixée la principale définition du bien transcendantal, héritée d'Aristote et d'autres philosophes tel Avicenne :

« Le bien est ce qui comprend l'indivision de l'acte et de la puissance, de manière absolue ou d'une certaine façon »¹⁴⁴.

Un passage ultérieur de ladite question fournit plusieurs clés d'interprétation de la définition. Rappelons ce qui fut déjà expliqué à son sujet : le bien, considéré de manière absolue (*simpliciter*), s'attribue au Premier, c'est-à-dire à Dieu. En effet, pour ce qui concerne l'essence divine, l'acte et la puissance – qui subsistent de manière absolue – ne se

¹⁴³ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. ix < 10-12 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 23 < 8-10 >.

¹⁴⁴ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §13). Cf. Wicki 1985, p. 6 < 21-22 > : « *Bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodam modo* ».

distinguent pas mais restent identiques. Tout ce qui subsiste en Dieu est en acte, donc, en lui :

« [...] l'acte est dit sans la puissance selon que la puissance indique une certaine incomplétude »¹⁴⁵.

L'indivision est absolue en Dieu qui ne tolère aucune incomplétude, mais elle subsiste de manière relative (*secundum quid*) dans les choses autres que Dieu, selon qu'une part d'elles-mêmes a rapport à la puissance, donc à l'incomplétude. Et nous tenons là notre explication sur le mal qui, alors qu'il excède le non-étant, vient loger dans la puissance :

« [...] en effet, < le mal > reste un étant de quelque façon ou de manière relative »¹⁴⁶.

En raison de l'incomplétude de la puissance qui précède l'acte, l'étant est potentiellement sujet au mal. Cette possibilité qui affecte l'étant n'est pas un non-être, mais reste un étant de quelque façon ou de manière relative (*relinquit enim aliquo modo ens vel secundum quid ens*). On dit, en cela, que le mal reste une potentialité de l'étant, avant l'acte. Le point de vue du Chancelier sur le mal s'inscrit, par conséquent, dans le sillage théorique de l'acte et de la puissance, avec lequel Aristote traça la démarcation qui distingue l'étant en puissance et l'étant en acte. Le bien, que Philippe rattache d'une part à l'Acte divin de manière absolue ou, d'autre part, à l'acte par participation de manière relative, est vu comme un achèvement (*complementum*), puisqu'il est l'indivision de l'acte et de la puissance.

« [...] quant au mal, il pose avant lui la puissance et prive de l'acte »¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §16). Cf. Wicki 1985, < I >, p. 7 < 36-37 > : « [...] *dicitur actus sine potentia secundum quod potentia sonat in quandam incompletionem* ».

¹⁴⁶ Cf. D. Piché 2008, p. 19 (Q.I. §23). Cf. Wicki 1985, < I >, p. 8 < 64-65 > : « [...] *relinquit enim aliquo modo ens vel secundum quid ens* ».

Le mal de la privation

Nous avons cru bon de revenir sur les notions exposées à la question I du traité, à dessein de faciliter la compréhension du concept du mal comme possible, trop sommairement esquissé au début de la question VI. D'après les points retenus, nous pensons que le mal ne se dit pas indifféremment (*indifferenter*) de chaque chose, parce que le mal, en tant que puissance ou possible, n'affecte pas toute chose également, mais s'attribue diversement à celles qui détiennent l'indivision de l'acte et de la puissance de manière relative (auquel cas, on n'attribue aucunement le mal au Premier). Deux sortes d'opposition sont nettement démarquées par Philippe : l'opposition entre le bien et le mal, comprise en tant que rapport de l'acte à la puissance, est selon la privation (*privatio*), tandis que l'opposition entre l'étant et le non-étant est selon la contradiction (*contradictio*), puisqu'elle est un rapport entre des opposés s'annulant absolument l'un l'autre (tels que l'affirmation et la négation)¹⁴⁸. Le Chancelier va cependant limiter la portée de l'argument en faveur du mal qui reste un possible, car il n'exclut pas qu'il y ait un certain rapport du mal au non-être. L'exposé gagne en clarté : dans ce qui est mauvais, le mal n'installe pas totalement mais en partie le non-être, en privant le sujet de son ordonnancement essentiel envers la cause finale. Il est donc question d'un mal par privation du bien de l'acte, au sens

¹⁴⁷ Cf. D. Piché 2008, p. 19 (Q.I. §23). Cf. Wicki 1985, < I >, p. 8 < 66-67 > : « [...] *malum autem ponit ante se potentiam et privat actum* ».

¹⁴⁸ Cf. L.-B. Gillon 1937, p. 48 : « [...] entre l'être et le non-être il n'y a pas de place pour une opposition de privation. Il s'agit plutôt d'une opposition de contradiction, celle qui intervient entre l'affirmation et la négation ».

où, en l'étant, le mal implique l'absence de l'ordonnement essentiel (*defectus essentialis ordinationis*) de la chose envers sa fin¹⁴⁹. Et c'est en raison de cette absence que la chose n'actualise pas pleinement son essence.

L'augmentation du bien et du mal

En conformité avec le schéma dialectique de la question médiévale (*questio*), l'auteur du traité, qui veut mettre son discours à rude épreuve, soulève trois objections¹⁵⁰ capables de confronter la notion du mal comme privation qu'il tente d'ajuster au système des transcendants. Au renfort de deux arguments régis par le raisonnement dualiste, il commence par poser l'existence au suprême degré d'un rapport de contrariété entre le souverain bien (*summum bonum*) et le souverain mal (*summum malum*). La première objection met en avant une difficulté à surmonter. Les opposés accueillent divers degrés d'augmentation¹⁵¹ et de diminution¹⁵² en bonté et malignité, et l'augmentation (*intensio*), qui se définit comme le mouvement vers un terme, concerne seulement ce qui a un terme (*terminus*). Par conséquent, à terme, le bien est susceptible d'augmenter jusqu'à un état suprême, de même que le mal. Nourrie de cette conclusion, la deuxième objection vient préciser que, eu égard au principe – dualiste – d'opposition par gradation, pour peu que le bien et le mal soient opposés, un plus grand bien s'opposera au niveau supérieur à un plus

¹⁴⁹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. ix-x < 9-17 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 23 < 8-13 >.

¹⁵⁰ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. x < 18-29 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 14-22 >.

¹⁵¹ Le mal est susceptible d'augmenter « *intensibile* ».

¹⁵² Le mal est susceptible de diminuer « *remissibile* ».

grand mal et, ultimement, le bien suprême fera face au mal suprême. En somme, nous avons là deux difficultés théoriques majeures, qui résultent du dualisme de parité.

L'équivocité de l'augmentation du mal

Pour régler ces difficultés, Philippe s'aide, une fois de plus, du distinguo qu'il a préalablement établi entre les formes d'opposition par contradiction et par privation, dont il étend désormais le champ de signification au phénomène de gradation donnant lieu à l'augmentation :

« [...] on doit savoir que l'augmentation < que l'on rencontre > dans les opposés que l'on appelle contraires selon la privation est autre que celle < que l'on rencontre > dans les contraires au sens absolu, par exemple dans le cas des angles droit, aigu et obtus »¹⁵³.

Il paraît évident que le processus d'augmentation affecte les contraires selon la privation d'une tout autre manière que ceux que l'on dit contraires au sens absolu¹⁵⁴ (*simpliciter*). Philippe, faisant appel à l'autorité d'Aristote, extirpe de la *Métaphysique*¹⁵⁵ un cas de géométrie pour mettre en lumière l'opposition suivant la privation, par comparaison avec la théorie qui décrit les angles droit, aigu et obtus. Il est impossible de définir la notion (*ratio*) propre à chaque angle sans connaître la définition des autres angles. En effet, selon leur

¹⁵³ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. x-xi < 30-32 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 23-25 >.

¹⁵⁴ Les contraires, au sens logique, s'annulent totalement l'un l'autre. Par ailleurs, au sens absolu, les contraires de parité désignent les opposés que sont le souverain bien et le souverain mal, et qui subsistent, par soi, en toute indépendance. Philippe le Chancelier traite ainsi le problème de l'opposition entre le bien et le mal en invoquant la notion d'absoluité qui, comme nous l'avons vu, caractérise le souverain bien. Dans le cas d'une opposition de parité, le principe du mal qui est contraire au principe du bien devrait lui-même être muni d'une essence absolue du mal. L'absoluité des principes contraires du bien et du mal n'est évidemment pas l'idée que soutient Philippe le Chancelier, mais le point de vue contraire au sien, qu'il entend démanteler.

¹⁵⁵ Cf. Aristot. *Metaphys.* VII 10 (1035 b 6-8).

définition (*ratio*) respective, l'angle aigu se dit de l'angle qui est plus petit que l'angle droit, tandis que l'angle obtus se dit de celui qui est plus grand que l'angle droit. Les notions (*ratio*) d'angle aigu et obtus comprennent ainsi, l'une et l'autre, la notion (*ratio*) d'angle droit dans leur définition¹⁵⁶. En guise de conclusion, la notion d'équivocité vient clarifier le problème : l'augmentation (*intensio*) d'un angle revêt une signification différente, selon qu'elle s'attribue à ces choses-ci et à ces choses-là (*intensio dicitur equivoce in hiis et in illis*)¹⁵⁷, c'est-à-dire aux angles aigus et obtus. L'angle aigu n'est pas dit « aigu », en fonction du stade absolu vers lequel tendrait l'aigu, mais parce que la signification qui lui revient est fonction de son éloignement par rapport à l'angle droit (la notion d'éloignement est dès lors considérée en tant que privation de l'angle droit); il en va de même pour l'angle obtus. La solution du problème provient par conséquent d'une

¹⁵⁶ Cf. Aristot. *Metaphys.* VII 10 (1035 b 6-8): « Pourtant l'énonciation de l'angle droit ne se résout pas en l'énonciation de l'angle aigu, mais c'est l'énonciation de l'angle aigu qui se résout en celle de l'angle droit ». Philippe le Chancelier recourt à la métaphysique aristotélicienne, dans laquelle il saisit la preuve que la définition (*ratio*) de l'angle droit est incluse dans les définitions des autres angles. N'étant pas indépendantes les unes des autres, mais déterminées selon un rapport d'inclusion, ces notions d'« angle » désignent des rapports géométriques qui ne sont pas définissables, par soi, en tant qu'absolus. À titre de comparaison, la définition du mal de la privation, instituée en tant que rapport au bien, inclut dans sa définition le bien. Elle est donc la privation de quelque chose, à savoir : le bien.

¹⁵⁷ Nous avons présenté la théorie de l'analogie employée par Philippe le Chancelier dans le système des transcendants (Cf. ci-dessus, p. 18-20). En ce qui concerne la signification de la notion du « mal », nous sommes, en revanche, au devant d'un cas d'équivocité. Il appert que l'augmentation du mal est équivoque. En effet, la notion nommée « *intensio* » ne représente pas le mal qui progresse en se multipliant avec l'étant, à la manière de ses concomitants, suivant un hypothétique lien d'analogie entre le mal de l'étant et le principe métaphysique du souverain mal. Si le mal, en tant que contraire du bien, était opposé au bien conformément au rapport transcendantal selon l'antérieur et le postérieur, l'absoluité du mal devrait alors s'attribuer au premier mal, d'où découlerait un mal relatif, répandu à divers degrés chez les êtres créés. Mais le mal de la privation du bien ne présuppose aucun rapport analogique entre ledit « mal », assigné communément à l'étant (*possibile*), et le souverain mal (*summum malum*), par delà l'étant. Au contraire, « mal » signifie logiquement le concept d'augmentation de la privation du bien de deux manières : en fonction d'un petit ou d'un grand éloignement de la bonne conduite (*actio*) qui découle de l'Acte. L'augmentation est effectivement schématisée par des mouvements variables (vers l'aigu et l'obtus), qui sont équivoques par le fait qu'ils ne tendent pas vers une même fin, dont l'essence serait originellement mauvaise. Il est clair que, du point de vue sémantique, l'analogie est au bien ce que l'équivocité est au mal.

théorie sémantique, révélatrice du caractère équivoque de ces notions. D'après Philippe, le problème du mal de la privation qui s'oppose au bien est comparable à celui des angles.

Une définition du mal peut donc être facilement dérivée des mêmes principes :

« [...] le mal est un éloignement du souverain bien, en marge de la ligne ou de l'ordre du bien. »¹⁵⁸

L'éloignement du bien : l'exemple de la ligne

La discussion s'autorise, ci-après, d'un rapprochement sémantique entre la ligne droite du souverain bien et l'angle droit précité¹⁵⁹. Il existe, assurément, une ligne du bien dont la trajectoire est bien ordonnée, de même que l'angle droit. C'est une ligne qui mène au souverain bien, autrement dit à Dieu, une ligne du bien de laquelle s'écarte plus ou moins le mal. L'éloignement est donc représentatif de ce qu'il convient d'entendre par « privation ». Privé de la droiture du bien, l'éloignement, dont la déviance morale est représentée par la formation des angles aigus et obtus, marque le degré d'augmentation (*intensio*) et de diminution (*remissio*) du mal (Cf. Fig.2.) :

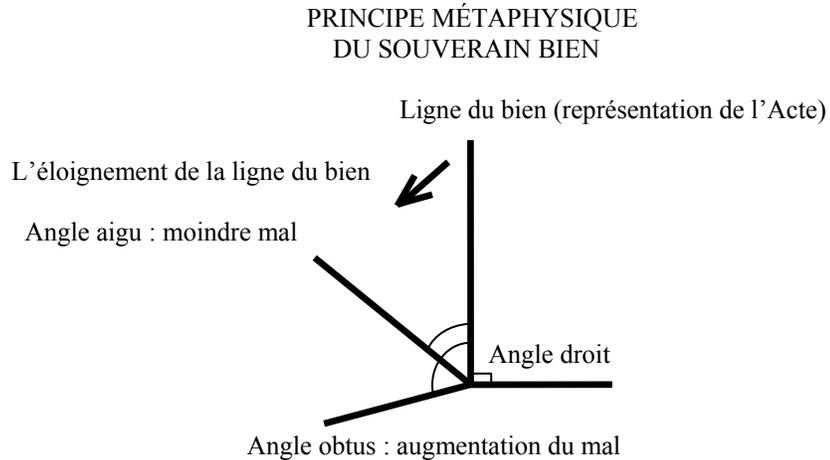
« On dira donc < qu'il y a > davantage de mal suivant un plus grand éloignement, et < qu'il y a > un moindre mal suivant un plus petit éloignement, comme c'est le cas pour < l'angle > aigu en comparaison de < l'angle > droit. »¹⁶⁰

¹⁵⁸ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi < 39-40 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 29-30 >.

¹⁵⁹ L'Acte est, de la sorte, symbolisé par la ligne verticale du bien.

¹⁶⁰ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi < 40-43 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 30-32 >.

Fig. 2. Le mal de la privation en tant qu'éloignement de la ligne du bien :



La démonstration, fondée sur la notion d'éloignement de la ligne du bien, reçoit le soutien d'un commentaire tiré de l'enseignement dogmatique de *La Foi orthodoxe*, une centurie que l'on doit au Père de l'Église Jean Damascène (né durant la seconde moitié du VII^e siècle, mort vers 750). Ses 100 chapitres représentent autant d'exposés théologiques (1-15), cosmologiques, anthropologiques (16-44) etc., mis au service de la foi à la manière des réflexions doctrinales sillonnant le livre des *Sentences* de Pierre Lombard. Le théologien de l'Université de Paris fait donc appel, en plus de la science péripatéticienne, au concours du canon chrétien, associant aux arguments syllogistiques les préceptes de la foi, destinés à corroborer la susdite preuve de l'éloignement du bien. C'est donc muni d'un principe prélevé dans le livre II¹⁶¹ de *La Foi orthodoxe*, que Philippe confirme la définition du mal par comparaison avec la séparation des ténèbres et de la lumière :

¹⁶¹ Cf. *De fide orth.* II c. 4 (PG 94,876 B); trans. Burgundionis c. 18 (ed. Buytaert, p. 75,11-13). Cette section de l'ouvrage de Jean Damascène porte sur le diable et les démons.

« Or que le mal soit un éloignement à partir du bien ou < un éloignement > du bien à partir de lui-même, Jean Damascène l'indique, disant que le mal est ténèbres; quant aux ténèbres, elles sont la séparation d'avec la lumière. »¹⁶²

La citation étant sortie de son contexte discursif, il est bon de rappeler que Jean Damascène avait, au chapitre 16 (II, 2) de l'ouvrage, commenté la création des êtres en général puis, au chapitre 17 (II, 3), la création des êtres incorporels que Dieu fit venir du non-être à l'être, c'est-à-dire les anges. Parmi ces « puissances angéliques »¹⁶³, la plus éminente – sous entendu le diable – est un être de bonne nature, comme cela est indiqué dans le chapitre 18 (II, 4) à propos du diable et des démons. Le diable s'est cependant « détourné par un choix délibéré de ce qui était conforme à sa nature vers ce qui lui était contraire. »¹⁶⁴ L'exemple du diable, qui n'apparaît pas dans le discours de Philippe, nous est néanmoins utile pour comprendre de quoi il retourne lorsqu'il est dit que « le mal est [...] un éloignement du bien à partir de lui-même » (*recessus a bono vel boni ab ipso*). C'est pourquoi, avant d'exposer le cas de la séparation des ténèbres et de la lumière, nous tenons à résumer celui du diable. Tout être créé – y compris le diable – est bon selon l'ordonnement à la fin que Dieu a prévue pour lui. Et si l'on dit qu'il est un mal, c'est dans la mesure où il s'est délibérément éloigné de cette fin. Mais il reste un bien eu égard à sa nature. Par conséquent, s'il tend à s'éloigner de ce qu'il est quant à sa bonne nature, un bien peut se séparer de lui-même. L'exemple de la séparation des ténèbres et de la lumière succède à celui du diable. Il se conforme à la conception de l'éloignement que nous avons vue plus tôt, à la seule

¹⁶² Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi < 43-45 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 32-33 >.

¹⁶³ Dans le texte de Jean Damascène, c'est la notion grecque de « *dunamis* » qui témoigne de la puissance.

¹⁶⁴ Cf. *De fide orth.* II c. 4 (PG 94,876 B); trans. Burgundionis c. 18 (ed. Buytaert, p. 75,11-13).

différence que, dans le cas présent, Jean Damascène désigne par « ténèbres » le mal de l'éloignement, lesquelles, dit-il, sont la séparation d'avec la lumière¹⁶⁵ (*discessio lucis*). Ainsi se poursuit l'élaboration de la doctrine du mal : il s'agit d'une privation du bien représentée par l'éloignement du mal vis-à-vis de la ligne du bien, éloignement que l'on désigne, d'une autre manière, en tant que séparation des ténèbres vis-à-vis de la lumière.

Le mal reste un être

Après cette mise au point, Philippe le Chancelier revient sur la notion du mal qui reste un possible, censée dissiper le flou qui recouvre le rapport entre l'être et le mal :

« Mais, parce qu'il ne peut pas ne pas être entièrement et être le mal, pour cela le mal reste un être : parce que, si quelque chose est le mal, il est; donc l'être ne peut pas être entièrement absent < du mal >. »¹⁶⁶

Ce nouvel argument vient entériner le bien-fondé de la notion du mal qui reste un possible. Suivant le principe de non-contradiction, il est exclu que la notion du mal puisse à la fois désigner l'être et le non-être entièrement (*omnino*). En effet, pour peu que l'on prédique le « mal » de quelque chose, on lui concède infailliblement un statut ontologique. Il est, de ce fait, impossible d'attribuer le prédicat « mauvais » à un suppôt qui n'est rien. En déclarant que le mal reste un être (*malum relinquit esse*), nous présupposons nécessairement l'étant, et l'on ne saurait voir la moindre contradiction dans ce qui suit :

¹⁶⁵ Quoique l'extrait s'incorpore dans une section de l'œuvre dont les chapitres relèvent de la cosmologie, il faut entendre « ténèbres » et « lumières » dans le sens des ténèbres et des lumières intérieures, qui ont à voir avec le choix moral. Cf. J. Damascène 2010, p. 235: « Le mal n'est en effet rien autre que la privation du bien, comme l'obscurité est la privation de la lumière. En effet si le bien est la lumière de l'intellect, le mal est ténèbres de l'intellect. »

¹⁶⁶ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi < 45-47 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 34-35 >.

« [...] quoique le bien soit absent par grâce d'un certain mal, il n'est cependant pas absent de lui dans la mesure où < le mal > existe; parce que, dans la mesure où il existe par nature, il est bon. »¹⁶⁷

Comme nous l'avons déjà fait savoir, l'absence du bien « par grâce d'un certain mal » désigne la privation de l'acte. Nous expliquons « l'absence » du bien par la privation de l'acte, dans le cas où l'étant, qui s'est vu privé de l'ordonnement envers sa fin, n'accomplit pas son achèvement. D'un autre côté, le bien de l'étant n'est pas absent du mal, dans la mesure où (*in quantum*) le support du mal existe par nature. En effet, puisqu'il est bon par nature, le support met l'être mais aussi le bien à la disposition du mal. Cela n'est pas un paradoxe, car le principe de convertibilité entre le bien et l'étant fait en sorte que, sitôt que l'on attribue l'être au mal, celui-ci recueille, en même temps, le concomitant de la bonté qui vient de Dieu. Par conséquent, pour autant qu'il doit l'existence de son support à la nature (*in quantum est per naturam*), on affirmera que le mal qui existe est bon. Le propos, désormais clarifié, nous renvoie au cas du diable qui, même s'il est mauvais, reste un bien de nature. En somme, depuis le commencement de la question VI, nous avons appris que le mal de la privation reste un possible ainsi qu'un être. Concomitamment, il est vu comme un bien dans la mesure où il doit son existence à la Création divine. Philippe y reviendra plus longuement dans le traité du bien de nature¹⁶⁸.

La privation d'essence du mal

¹⁶⁷ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi < 48-50 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 35-37 >.

¹⁶⁸ Cf. *De bono nature in communi*, q. I et II, infra. p. xxxiv-lii.

Si le mal reste un être, une difficulté demeure concernant les notions de participation et d'essence. Le problème est posé dans la troisième des objections¹⁶⁹, où le bien-fondé de l'opposition entre le souverain bien et le souverain mal¹⁷⁰ fait l'objet d'une discussion. Qu'y apprend-on ? Les prémisses font état de l'existence d'un mal par participation. Or, il semble que le bien et le mal ne puissent pas subsister par participation, en l'absence d'un bien ou d'un mal par soi de manière essentielle (*malum per se essentialiter*). L'essence est une condition nécessaire à l'existence. Rien n'aboutit à l'être sans posséder par soi une essence, parce que tout étant participe de l'être en tant qu'il participe de l'essence qui revient à chaque chose. L'existence d'un mal par participation oblige ainsi à conclure qu'il existe un mal en tant qu'essence. En outre, comme le principe de l'essence relève de son degré maximal¹⁷¹, l'essence du mal ne peut qu'être due au souverain mal. Comment résoudre le problème ? Après qu'il eut distingué les contraires au sens absolu d'avec les contraires selon la privation, Philippe le Chancelier sépare, à l'identique, les opposés par participation et ceux selon la privation :

« [...] dans ces < choses > qui, maintenant, existent, ou dans ces < choses > qui s'opposent par contrariété, il y a lieu qu'existe un bien par participation, mais cela n'a pas lieu dans ces < choses > qui s'opposent par privation, parce que la privation est une absence et qu'il n'existe pas de participation d'après une absence. »¹⁷²

¹⁶⁹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. x < 24-29 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 19-22 >. Il s'agit de la troisième objection, favorable à l'opposition de parité entre les principes du souverain bien et du souverain mal, que Philippe le Chancelier va immédiatement réfuter.

¹⁷⁰ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi-xii < 51-58 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 38-42 >.

¹⁷¹ C'est effectivement dans le Premier (Dieu) que l'essence divine subsiste à son degré absolu, et c'est par lui que l'essence est attribuée à chaque chose, dépendamment de la cause formelle.

¹⁷² Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xi-xii < 51-55 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 38-40 >.

Les choses créées qui sont opposées par contradiction détiennent le bien, parce qu'elles sont dotées de l'essence. Et le fait qu'elles soient en opposition¹⁷³ ne transgresse pas la fin qui leur est assignée par Dieu selon l'essence, mais s'y conforme. Ce n'est pas le cas des opposés selon la privation, qui témoignent de l'absence et non pas de l'essence. Pour clarifier le propos, nous voulons ajouter qu'à défaut de participation à quelque réalité marquée d'une essence, les choses qui sont opposées selon la privation, c'est-à-dire d'après une absence, n'ont ni principe ni essence du mal comme condition nécessaire à leur mauvaise existence. Ainsi donc, lorsqu'il y a augmentation de l'éloignement de la ligne du bien d'après l'absence (*defectus*), il s'agit de l'augmentation du mal sans fin, puisque ce qui s'éloigne – par absence d'essence et donc de fin – peut s'éloigner par défaut de bien jusqu'à l'infini :

« Par conséquent, puisqu'il peut davantage et encore davantage faire défaut < en tendant > vers l'infini, il n'a pas de fin; en effet, l'éloignement du bien est infini; c'est pourquoi le mal n'a pas de terme et, de la sorte, < il n'existe > pas non plus de souverain < mal >. »¹⁷⁴

Le mal n'a ni terme, ni souverain mal, étant donné que l'éloignement du mal est sans fin par rapport à la ligne du bien (le mouvement infini du mal suit la trajectoire des angles aigu et obtus, qui se distancient de la ligne du bien formant un angle droit). En définitive, le souverain bien, d'où provient l'essence du bien, n'a pas d'opposant de parité tel que le souverain mal, car l'infini du mal, qui n'est en fait qu'une privation du bien n'ayant ni essence ni fin, n'atteint d'aucune façon le suprême degré du mal, puisqu'il n'existe pas.

¹⁷³ Permettons-nous de citer l'exemple de l'air et du feu, qui sont par soi des biens, tout en étant, l'un pour l'autre, des contraires. Philippe le Chancelier les nommera dans le traité du bien de nature.

¹⁷⁴ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xii < 55-58 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 24 < 40-42 >.

Le faux rapport d'analogie liant le mal à un principe métaphysique

La suite de l'exposé apporte son lot de difficultés. Nous avons toujours à l'esprit le programme fixé dès le prologue de la somme : il s'agit de découvrir les principes appelés « *communissima* », dont la cause première, comme nous l'avons vu¹⁷⁵, désigne le principe unique du souverain bien. C'est effectivement par l'unicité de ce principe métaphysique que s'explique la diffusion universelle du bien transcendantal parmi les êtres de la Création. À ce stade de l'exposition du problème du mal, Philippe a l'intention d'invalidier, de manière incontestable, le fondement du second principe métaphysique. Le malin principe, d'après lequel l'universel se scinde en deux catégories de choses, est, en quelque sorte, une cause erronée. La réfutation de l'opposition entre les souverains contraires suffira donc à balayer toutes les faussetés doctrinales qui en sont dérivées. Originellement, ces deux principes souverains furent imaginés par Mani, le fondateur de la doctrine manichéenne. La notion de suprême degré du mal (*summum malum*) procéderait, par voie de conséquence, de la conception métaphysique que celui-ci légua à ses continuateurs. Conformément à ses règles dualistes, la contradiction de parité affectant les choses naturelles est la résultante de l'opposition métaphysique primordiale, qui a lieu entre les principes de la lumière (*principia lucis*) et des ténèbres (*principia tenebrarum*) :

« Mais, parce que la question a été dirigée sur le mal, < afin de savoir > s'il possède un suprême < degré >, nous indiquons ce que Mani a introduit, lorsqu'il a posé deux principes, le principe de la lumière et le principe des ténèbres. Et < certains

¹⁷⁵ Cf. ci-dessus, p. 31.

philosophes > ont dit que les ténèbres pénètrent la lumière, en quelque partie parmi < les choses > qui participent de la lumière. »¹⁷⁶

Philippe est tenu de reprendre le problème à sa source. Son atout principal est la stratégie classique d'Augustin, qui, au devant de ses adversaires, contestait la cause naturelle et matérielle du mal, ôtant le voile sur l'erreur manichéenne¹⁷⁷, née de la comparaison (*comparatio*), confusément établie, entre les principes de la métaphysique de la Création et les principes de la métaphysique du libre-arbitre. Le contradicteur de Mani ne manqua pas de réagir à cela, entre autres lieux, dans la *Cité de Dieu* :

« Cette opinion est bien éloignée de celle de ces hérétiques, à savoir les manichéens et autres fléaux comparables, pour lesquels le diable aurait la nature du mal en propre et venant d'un principe opposé. »¹⁷⁸

Dans le dialogue *Contre Julien*, dans lequel est commentée la fausseté du jugement des manichéens, Augustin répliqua pareillement contre l'existence de deux natures, « [...] l'une bonne, l'autre mauvaise, tirées de principes contraires, coéternels et opposés entre eux [...] »¹⁷⁹, de même qu'il mit en garde à propos de cette forme de pensée, dans le dialogue *Contre la Seconde Réponse de Julien* :

¹⁷⁶ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xii < 59-63 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 43-45 >.

¹⁷⁷ Cf. August. *De civ. Dei* XI c. 13 (PL 41,329 sq. ; CSEL 40-I,532,27-533,2) ; ibid. c. 22 (PL 41,335 sq. ; CSEL 40-I,542-544). *Contra Iulianum* I c. 8 n.36 (PL 45,666) ; *Opus imperfectum contra Iulianum* V c. 43 et 44 (PL 45,1475-1481).

¹⁷⁸ Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, XI c. 13, (PL 41,329 sq.), p. 444 (Bibliothèque de la Pléiade).

¹⁷⁹ Cf. Augustin, *Contra Iulianum* I c. 8 n.36 (PL 45,666) : « *Manichaei, quod etiam, te satis nosse indicasti, duas naturas, unam boni, alteram mali, ex diversis atque inter se adversis coaeternisque principiis, vanitate sacrilega nefandi erroris inducunt.* » Les œuvres complètes d'Augustin sont consultables sur ce site : <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

« Si donc tu veux éviter ou vaincre les Manichéens, sache-le, saisis-le par l'intelligence, si tu peux, par la croyance, si tu ne le peux pas, parce que les maux sont nés du bien, et le mal n'est pas autre chose que le défaut de bien. »¹⁸⁰

Il appert que Philippe eut connaissance de ces textes, desquels il s'aïda pour mener à bonne fin sa propre réfutation de l'existence des deux principes donnant lieu à deux natures. L'explication est la suivante : une confusion s'est installée chez lesdits philosophes ayant fait concorder les principes de la métaphysique avec ceux des choix moraux, alors que les seconds relèvent de l'activité de l'esprit. Aussi ont-ils pensé que le dualisme ressortissant aux actions morales de la créature dût être doublement fondé dans la Création originelle, où, comme il est dit dans la Genèse, il y eut les ténèbres et la lumière, avant la création des êtres. Or, si la lumière intelligible représente, à juste titre, le bien, tandis que les ténèbres intelligibles sont le mal, certains philosophes, sous l'influence de la doctrine de Mani, se sont trompés, parce qu'ils ont cru pouvoir établir la comparaison (*comparatio*) entre la lumière intelligible (*lumen intelligibile*) et la lumière corporelle (*lux corporalis*) d'une part et, de l'autre, entre les ténèbres intelligibles (*tenebre intelligibiles*) et les ténèbres corporelles (*tenebre corporales*) :

« Mais ils avaient été abusés par la comparaison; en effet, puisque le bien est la lumière intelligible et le mal les ténèbres intelligibles, il semble qu'il en soit < pour eux > comme pour la lumière corporelle et son opposé. Mais la lumière corporelle est causée par un principe et les ténèbres par un autre. Donc deux principes < résident > aussi dans < les choses > de l'esprit. »¹⁸¹

¹⁸⁰ Cf. *Opus imperfectum contra Iulianum* V c. 43 et 44 (PL 45,1475-1481) : « *Si ergo vis Manichaeos vel devitare vel vincere, hoc sape, hoc cape intellegendo, si potes, credendo, si non potes, quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitia nisi indigentia boni.* » <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

¹⁸¹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xii < 63-67 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 45-49 >.

Philippe le Chancelier attribue l'origine de l'erreur manichéenne à la comparaison (*comparatio*) entre ces deux états de choses, spirituel et corporel. Par conséquent, l'allégeance du bien et du mal à une soi-disant règle de dualité, dérivée de deux principes métaphysiques préexistant à l'ordre naturel, est tout à fait inadéquate. À cela, Philippe rétorque catégoriquement que l'analogie entre les deux ordres de choses, corporelles et intelligibles, est fautive :

« [...] il n'y a pas d'analogie entre la lumière et les ténèbres corporelles < d'une part > et la lumière et les ténèbres spirituelles < d'autre part >. En effet, dans la < chose > corporelle, on doit admettre deux natures, dont l'une possède en soi les ténèbres et l'autre la lumière, bien que celle-ci soit plus puissante que celles-là; quant à la lumière spirituelle, elle inclut l'être tout entier et, à cause de cela, les ténèbres ne proviendront que du manque d'un quelconque être. »¹⁸²

Dans notre exposé sur les notions transcendantales, nous avons fait cas de l'analogie de similitude, qui est la forme du raisonnement prédicatif par lequel il est possible d'assigner la notion du « bien » à la créature ainsi qu'à l'essence divine (« *Bonum* » est *nomen appropriatum divine essentie*). Il fut donc établi que le Bien premier dût convenir à l'Être suprême, parce qu'il détient par soi l'indivision absolue de l'acte et de la puissance. Or, dans le cas du mal, l'analogie de similitude est absolument proscrite, du fait qu'il ne subsiste aucun rapport de ce type « entre la lumière et les ténèbres corporelles et la lumière et les ténèbres spirituelles »¹⁸³. En cela, il faut entendre que la matière (*hylè*), quoiqu'elle soit source de corruption, ne désigne pas un mal connecté à un principe métaphysique. C'est pourquoi nous affirmons que l'analogie transcendantale entre le bien créé et son

¹⁸² Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiii-xiv < 88-93 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 66-69 >.

¹⁸³ Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 66 > : « *Nec est simile de luce et tenebra corporali et luce et tenebra spiritali* ».

principe est exclusivement réservée aux quatre transcendants, tandis que ce qui est dû au mal désigne la privation, pour laquelle n'existe aucun lien avec l'essence du mal (il n'y en a pas, puisque la privation témoigne de l'absence de l'essence). Il s'ensuit que l'équivocité convient au mal, en ce qu'elle signifie diversement l'éloignement du bien. Mais une difficulté perdure à propos des principes subsistant dans les natures, c'est-à-dire dans ce qui est créé en général :

« De même, deux principes sont posés dans les natures, la privation et la forme; et un troisième < principe > qui est le substrat commun. Si donc deux principes sont posés dans les choses de la nature, l'un, qui est divin et désirable, à savoir la forme, l'autre, qui, quant à lui, ourdit toujours en vue de faire le mal, il semble en être pareillement dans les choses de l'esprit. »¹⁸⁴

Philippe le Chancelier fait appel, cette fois-ci, à la science naturelle du traité de physique d'Aristote : « En effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, bon et désirable, nous disons que le contraire de cela existe [...] »¹⁸⁵. Il s'agit, à présent, des principes contraires de la forme (*species*) et de la privation (*privatio*), qui ont rapport à la génération des étants naturels. Le principe du substrat commun (*commune subjectum*), autrement dit le suppôt naturel, est affecté de changements formels (*species*), suivant l'actualisation de phénomènes qui demeuraient chez lui en puissance. Or, étant donné que ce qui a été créé en tant que nature physique est pourvu d'un corps corruptible, le suppôt se verra privé de forme par le principe de privation qui le fera passer du statut d'être à celui de non-être. Par conséquent, le principe de la forme est dit « désirable », tandis que sa privation est un mal (comme dans le cas de la mortalité du corps). Toutefois, rappelle Philippe, dans la matière

¹⁸⁴ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xii-xiii < 68-72 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 50-54 >.

¹⁸⁵ Cf. Aristote, *Physique* I c. 9 (192a 16-17).

susceptible de changement, la privation de la forme est un principe qui n'a aucun rapport avec le mal de la privation, dépeint jusqu'ici en tant que phénomène d'éloignement du bien convertible avec l'étant. C'est, en revanche, dans le devenir et non dans l'être (*non est in esse*), là où opère le changement, qu'a lieu cette sorte de privation (*privatio*) :

« [...] en effet, dans l'être, on ne distingue pas la privation de la matière. Mais la privation et la forme sont toujours posées et prises en compte en raison de principes divers. De la même manière, dans l'être, le mal n'est pas un principe; mais, suivant la réalité, il n'est pas séparé de la créature, qui est, pour ainsi dire, le principe matériel [...] »¹⁸⁶

Si la privation, dans le devenir, se distingue de la matière (*distinguitur a materia*) par le fait qu'elle corrompt une nature au point de la priver d'une forme, dans l'être, comme nous n'avons cessé de le dire, ce qui distingue le mal de la privation est l'éloignement du bien. Et nous avons là deux ordres de réalités principielles, la première étant métaphysique et l'autre physique, qui sont incomparables, dès le moment où les principes de génération et de corruption ne concernent que le devenir naturel. Les notions de « privation » et de « forme » relèvent ainsi de principes divers à ne pas confondre. Or, si l'on dit que le mal reste lié au substrat, c'est parce que le mal reste un possible, et non pas selon la corruption naturelle de la matière. Il nous faut donc saisir que, dans la créature (qui subsiste en tant que composé de matière et de forme), le « principe matériel » est ce par quoi le mal obtient sa part ontologique, au niveau de la puissance privée de l'acte. Mais ce mal de la privation de l'acte n'a rien à voir avec la privation de la forme, lorsqu'il y a suppression de la forme par corruption (dans le cas de la mort, par exemple). Ainsi comprenons-nous que le mal

¹⁸⁶ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiv < 95-99 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25-26 < 71-74 >.

affecte un être naturel, doté d'une puissance matérielle, sans que la matière soit pour autant mauvaise. À cela, Philippe ajoute que :

« [...] la forme et la privation ne coïncident jamais en une même chose, de sorte que nous ne pouvons pas dire que le mal se trouve être dans le souverain bien, où < subsiste > la forme pure et non-mêlée. »¹⁸⁷

Dans l'être, la forme est le bien du substrat qui actualise pleinement son essence. Le mal ne peut donc pas loger dans la puissance d'un substrat en lequel la forme est actualisée, parce qu'il est toujours question d'un mal de la privation de l'indivision de l'acte et de la puissance (de manière absolue ou d'une certaine façon). Le mal prive l'étant de son achèvement, mais lorsque l'achèvement s'est produit, le mal est absent de l'étant. On en déduit que le mal de la privation de l'acte ne peut pas coïncider avec la forme, si la forme est essentiellement attribuée à une chose par l'acte. C'est la raison pour laquelle le mal de la privation ne parviendra jamais en Dieu, où la forme est pure, sans puissance et toujours en Acte.

La privation de cause du mal

Une difficulté n'a toujours pas été surmontée par Philippe le Chancelier, en rapport aux principes de l'être et du non-être :

« Alors qu'elle n'est pas, aucune < chose > n'aboutit à l'être si ce n'est par quelque principe. Pareillement, alors qu'elle existe, aucune < chose > n'aboutit au non-être si ce n'est par quelque principe. »¹⁸⁸

¹⁸⁷ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiv < 99-100 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 26 < 74-75 >.

¹⁸⁸ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiii < 72-74 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 54-55 >.

À l'origine, la chose fut tirée du non-être vers l'être¹⁸⁹. Il faut donc qu'un principe la dirige depuis le non-être jusqu'à l'être et, inversement, un principe doit faire en sorte qu'une chose qui existe puisse aboutir au non-être. Le problème est réglé dans le cas du souverain bien, car il est le principe de toutes les choses parvenues à l'être. Toutes les choses qui par lui existent sont bonnes. Mais la question se pose encore quant au principe du mal. En effet, demande Philippe, si le mal est quelque chose qui progresse vers l'être (*malum est progrediens in esse*), quel principe peut l'y conduire ? L'autorité d'Augustin¹⁹⁰ fournit une première réponse :

« À cela, Augustin répond que le mal n'a pas de cause, mais qu'au lieu de la cause il < est > l'absence de cause. »¹⁹¹

L'absence de cause témoigne du défaut de principe acheminant le mal vers l'être. Et cette absence de principe est confortée par l'autorité de Denys le Pseudo-Aréopagite, qui se prononce semblablement dans l'ouvrage *Des Noms divins* :

« [...] le mal est sans cause et incréé, ainsi que le « in » < préfixé > marque l'absence de < création >. »¹⁹²

Jusque-là, Philippe cherchait à solutionner le problème du principe métaphysique du mal, en faisant essentiellement référence à des notions héritées de l'aristotélisme¹⁹³, voire à

¹⁸⁹ Cf. D. Piché 2008, p. 25 (Q.II. §70) : « De même, la création est surgissement de l'être à partir du non-être. Donc le non-être précède l'être et, par conséquent, sa vérité précède. » Cf. Wicki 1985, < II >, p. 15 < 165-166 > : « *Item, creatio est exitus de non esse ad esse; ergo non esse precedit esse; ergo sua veritas precedit.* »

¹⁹⁰ Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, XII c. 7 (PL 41,355; CSEL 40-I,5777) : « Que nul ne cherche donc la cause efficiente de la volonté mauvaise, car elle n'est pas efficiente, mais déficiente; ce n'est pas une source de bons résultats, mais une déficience. »

¹⁹¹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiii < 80-81 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 59-60 >.

¹⁹² Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiii < 81-82 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 60-61 >.

l'autorité de la doctrine augustinienne. Or, son argumentation, dans le cas présent, favorise la convergence du système des transcendants – d'inspiration péripatéticienne – et de la doctrine néoplatonicienne de Denys l'Aréopagite. Philippe, influencé par Denys, préleva dans le traité des *Noms Divins* sa deuxième définition du bien¹⁹⁴. Fondé sur une ontologie néoplatonicienne, le traité nous enseigne que les noms divins, qui sont attribués à Dieu, sont rangés en fonction de leur priorité d'apparition dans la hiérarchie céleste. En effet, les noms divins sont les expressions censées représenter le niveau de perfection atteint dans l'ordonnement hiérarchique de la causalité divine et universelle. Puisque le bien transcende tout être¹⁹⁵ auquel il communique sa bonté, la première dénomination, selon cet ordonnancement, désigne la notion du « bien ». En plus de figurer parmi les quatre transcendants (*communissima*), le bien, par son positionnement dans la doctrine de Denys, est le premier des noms divins. Rappelons-nous, à cet égard, que, dans le traité des transcendants, la convertibilité entre l'étant, l'un, le vrai et le bien est transcendantale, au sens où le bien appartient en propre (*per se*) à Dieu et aux créatures en tant qu'elles émanent de lui. Nous disons donc que le bien est un transcendantal selon l'antérieur et le postérieur (*secundum prius et posterius*), dès lors qu'il est d'abord assigné à Dieu et, en

¹⁹³ Comme nous avons pu le constater, les références à la doctrine aristotélicienne ne manquent pas (distinction acte/puissance, théorie des angles).

¹⁹⁴ Cf. D. Piché 2008, p. 18 (Q.I. §12) : « Le bien est multiplicatif ou diffusif de l'être. » Cf. Wicki 1985, p. 6 < 20 > : « *Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse* ». Cf. Denys, *De div. nom.* c.1 § 1 (PG 3, 694 B; Dionysiaca I, 146 sq.). La formule « *Bonum est diffusivum esse* », qui n'apparaît pas, en tant que telle, dans le passage concerné des *Noms Divins*, était déjà connue d'auteurs contemporains de Philippe le Chancelier, comme Alexandre de Halès, v. *Glossa* I d. 1 n.36 (p23,25 sq.), ou encore Guillaume d'Auxerre, v. *Summa aurea* II tr. 9 q.1 et 3 (f. 56vb et 57va).

¹⁹⁵ Cf. Denys, *Les Noms Divins*, c.4 § 1 (693 B) : « il en est certainement de même du Bien (car il dépasse le soleil comme dépasse une image imprécise l'archétype transcendant considéré dans sa propre substance) et c'est à tous les êtres que, proportionnellement à leurs forces, il distribue les rayons de son entière bonté. C'est à ces rayons que doivent subsister, intelligibles ou intelligents, toutes les essences, toutes les puissances et tous les actes ».

second lieu, aux créatures. Or, cette double assignation de la notion du « bien » relève d'un raisonnement par analogie qui n'est pas néoplatonicien, mais provient du livre IV¹⁹⁶ de la *Métaphysique* d'Aristote, où il est dit que l'être subsiste par soi prioritairement dans la substance, qui conditionne son existence et de laquelle il dérive, postérieurement, en tant qu'être par accident. C'est sous ce rapport d'antériorité prédicative que Philippe attribue le bien à Dieu, directement et selon l'antérieur, puis, indirectement et selon le postérieur, aux créatures. Par conséquent, les termes « commun » (*commune*) et « propre » (*proprium*), qui sont assignés à la notion du bien, diffèrent seulement en tant que modalités de langage¹⁹⁷. Pour résumer l'idée maîtresse de la résolution du problème du mal métaphysique : nous pensons que Philippe, en invoquant l'ontologie néoplatonicienne des noms divins, s'est efforcé de connecter les transcendants à leur ancrage d'origine, situé par delà l'être, c'est-à-dire à la cause unique et principielle du Bien transcendant¹⁹⁸ (*transcendens*). De la sorte, la terminologie des noms divins rentre en contact avec la conception analogique du bien selon l'antérieur et le postérieur, dont l'origine est aristotélicienne, en vue d'invalider le principe de causalité du mal :

« Le mal ne combat pas le bien selon le pouvoir qui lui est propre; en effet, totale, la privation < est > universellement impuissante; quant à la < privation > particulière, elle a un pouvoir, non pas en tant que privation, mais selon qu'elle n'est pas une privation totale [...] < le mal > est sans cause, infini, infécond, paresseux, impuissant, désordonné, obscur et dépourvu d'essence. »¹⁹⁹

¹⁹⁶ Cf. Aristote. *Metaphys.* IV 2 (1003a 35) et *Topiques*, I, 15 (106b33) : « L'Être se prend en plusieurs acceptions mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une simple nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie [...] »

¹⁹⁷ Cf. Annexe, quaest. < V >, trad. p. ix < 44-45 > : « Et il faut prendre ici « commun » et « propre » quant à la manière de parler ». Cf. Wicki 1985, < V >, p. 23 < 32-33 > : « *Et ibi est accipere « commune » et « proprium » quantum ad modum dicendi* ».

¹⁹⁸ Voir ci-dessus, La notion du transcendantal, p. 16-18.

¹⁹⁹ Cf. Annexe, quaest. < VI >, trad. p. xiii < 83-88 >. Cf. Wicki 1985, < VI >, p. 25 < 62-65 >.

Le créé désigne ce qui est causé, tandis que l'incrédé, comme le mal, est exclu des noms divins que l'on donne aux choses qui découlent de la cause divine. Ainsi l'étiquette « incrédé » demeure valable sur le plan sémantique à titre de privation, et ne s'attribue qu'à ce qui souffre d'une absence de cause créatrice. Le mal, qui est sans cause et incrédé, est donc nommé négativement, comme l'indique le préfixe « in » accolé au terme « créé », pour signifier, en qualité de mal « incrédé », l'absence de cause. Ne figurant pas dans l'ordonnement des choses créées, le mal ne peut pas être qualifié au moyen des dénominations divines qui, quant à elles, expriment la cause. Nous dirons, en guise de conclusion, que la relation d'analogie entre l'ontologie des transcendants et la terminologie divine, qui exclut le principe du souverain mal du processus causal de la dénomination des choses de la Création, fait foi de l'intention, de la part de Philippe le Chancelier, de lier ensemble, dans l'ordre des noms et des choses, la doctrine touchant au transcendant par delà l'étant et celle du transcendantal de l'étant. De fait, ce qu'affirme Jan Aertsen à ce sujet nous pousse à nous risquer dans cette voie :

« The connection of the Dionysian metaphysics of the divine names with the doctrine of the transcendentals intensified the problem of the 'commonness' of transcendental concepts. If transcendentia, on the one hand, signify what is most common and are, on the other, divine names, how are these two kinds of naming related to one another? The problem concerns one of the structural aspects of the theory of the transcendentals, the question as to the unity of the concept of 'being' and of the other transcendental terms. This question was answered in the thirteenth century by the doctrine of 'analogy'. »²⁰⁰

²⁰⁰ Cf. Aertsen 2012, p. 185.

CHAPITRE TROISIÈME

La division du bien découlant du Premier

Par l'analyse de la question VI du traité des transcendants, nous avons pu dégager la solution qu'offre Philippe le Chancelier pour destituer le mal de sa fonction de souverain, une position qu'il occupe, à tort, dans le système métaphysique des manichéens. Suivant sa démonstration, l'opposition de parité entre les principes du bien et du mal est absolument fausse. L'analogie selon l'antérieur et le postérieur ne s'applique pas à la notion du « mal », il n'est donc pas question que l'on assigne communément la notion du mal à un principe souverain et transcendant ainsi qu'à son effet malin dans la créature. À l'intérieur du système des transcendants, « mal » est dit pour signifier la privation du bien, c'est-à-dire la possibilité que l'étant soit privé de l'acte qui est sa fin. La notion du « mal » n'exprime donc aucun rapport avec quelque principe transcendant, causatif et producteur du mal. En revanche, l'analogie autorise à dire « bien » du Premier mais aussi de ses effets, dans un cas de manière absolue, de manière relative dans l'autre, c'est pourquoi la mise au point sur l'absence de cause du mal laisse subsister, comme unique principe causal de toutes choses, le souverain bien d'où tout s'écoule. Or, nous dit Philippe, parmi tous les êtres de la nature,

la créature est l'étant en lequel se manifestent trois espèces de bien²⁰¹. Et nous croyons qu'il est opportun de les présenter, pour introduire au mieux la discussion qui s'ensuit à propos du bien de nature et de son éventuel opposé, tout du long des questions I²⁰² et II²⁰³ traitant du bien de nature en général. Après avoir été confrontés au problème du principe du mal, tel que Philippe le Chancelier l'a présenté en qualité de métaphysicien, nous devons, à l'avenir, descendre d'un cran dans la hiérarchie des natures, pour y découvrir à quel niveau de la division du bien créé le mal reste opératif. En effet, quoique le mal soit privé de cause, celui-ci subsiste dans le bien créé. Mais à quel niveau ?

I

La division du bien

Il nous faut exposer la division du bien, par laquelle on distingue les principales composantes de l'armature théologique de la *Summa de bono*. L'ordonnancement des questions s'organise d'après le bien ontologique (*bonum nature*), suivi du bien moral (*bonum in genere*) et du bien de l'action qui concerne à la fois le bien de circonstance (*bonum ex circumstantia*), le bien de la grâce (*bonum gratie*) et le bien de gloire (*bonum*

²⁰¹ Cf. Annexe, quaest. < X >, Au sujet des espèces du bien dans la créature telles qu'on les conçoit. Cf. trad. p. xxiii-xxviii. *De differentiis boni in creatura secundum quid sumantur*. Cf. Wicki 1985, p. 30-33; et quaest. < XI >, Au sujet de la triple division < du bien > d'Augustin. Cf. trad. p. xxix-xxxiv. *De divisione Augustini triplici*. Cf. Wicki 1985, p. 33-36.

²⁰² Cf. Annexe, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE QUI N'EST PAS RÉDUIT PAR LE MAL DE LA FAUTE, < TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE EN GÉNÉRAL, quaest. < I >, < À la question I, on cherche à savoir > si le mal s'oppose au bien de nature, trad. p. xxxiv-xl. Cf. Wicki 1985, DE BONO NATURE, *De bono nature quod non est diminuibile per malum culpe*, I. De bono nature in communi, < I > *Utrum bono nature opponatur malum* (p. 39 et sqt.).

²⁰³ Cf. Annexe, quaest. < II >, < À la question II, on argue > que le mal ne peut pas être un principe ou un genre, trad. p. xl-lii. Cf. Wicki 1985, < II > *Quod malum non potest esse principium nec genus* (p. 42 et sqt.).

glorie). En premier, vient l'exposé à propos du bien de nature, en deux volets séparés : l'un porte sur le bien de nature qui n'est pas réduit par le mal de faute, le second sur celui qui par lui est réduit. C'est signe que le mal n'affecte qu'une partie du bien de la nature. S'ensuit un exposé sur le bien selon le genre²⁰⁴, puis un autre sur le bien de la grâce²⁰⁵. Nous avons volontairement limité notre étude sur le mal aux deux premières questions sur le bien de nature en général, a fortiori parce que notre recherche sur le mal convient aux dimensions transcendante et générale du bien. Nous avons pensé que notre objectif était amplement dépassé dans le reste de l'ouvrage, qui n'aborde plus en général les notions du bien et du mal, mais s'aventure à confronter les types particuliers de péché. Le lecteur trouvera quand même, en annexe, une traduction des deux questions inaugurant l'exposé du bien selon le genre. Pour en revenir au sujet qui est le nôtre : faisant appel aux notions aristotéliennes, Philippe le Chancelier commence par rappeler les modes de multiplication de l'étant et de ses concomitants.

La division du bien selon ses espèces

Se multiplier consiste à se replier à maintes reprises et, comme le bien suit l'étant, de la même façon celui-ci se multiplie matériellement selon les dix catégories²⁰⁶ d'Aristote.

²⁰⁴ Cf. Annexe, < TRAITÉ > DU BIEN SELON LE GENRE, quaest. < I >, Qu'est-ce que le bien selon le genre ? Trad. p. lii-lxviii. Cf. Wicki 1985, DE BONO IN GENERE, < I > *Quid sit bonum in genere* (p. 327 et sqt.) et quaest. < II >, < À la question II, on s'efforce de savoir > ce que veut dire le bien en soi et le bien par soi et < on s'interroge > semblablement sur le mal, trad. p. lxviii-lxxxiv. Cf. Wicki 1985, < II > *Quid sit dicere bonum in se et bonum per se et malum similiter* (p. 334-342).

²⁰⁵ Cf. Wicki 1985, DE BONO GRATIE, (p. 355 et sqt.).

²⁰⁶ Après les transcendants, on trouve les modes spéciaux de l'être, qui le déterminent en tant que substance, ou bien d'après les neuf autres catégories. Ainsi divisée, la réalité est basée sur le primat de ces essences premières : « Chacun des termes qui sont dits sans aucune combinaison indique soit une *substance*,

Les concomitants que sont l'un et le vrai répondent eux aussi de cette multiplication matérielle de l'étant. En revanche, quant à la division formelle, tous trois s'en distinguent²⁰⁷. D'un autre côté, dit Philippe, ce n'est plus de cette façon qu'il convient de concevoir la division du bien selon ses espèces. En effet, au niveau des biens créés, la division subalterne est déterminée par les modes d'après lesquels on peut dire de la substance qu'elle est une « bonne nature ». Au reste, quoique le bien se multiplie matériellement comme l'étant, on ne parle pas du bien d'après la cause efficiente, mais, conformément à sa définition, selon le rapport d'indivision entre la puissance et l'acte, d'autant plus que la chose parvient à l'achèvement par l'acte qui lui vient de la cause finale. Et le primat de cette cause est approuvé dans l'exemple repris de la *Physique*²⁰⁸ d'Aristote :

« [...] la cause finale est la raison des autres causes. Du fer, l'ouvrier fait une scie tranchante. Pourquoi du fer ? Parce qu'il est plus apte à trancher. Pourquoi tranchante ? Dans le but de trancher. < On a > donc la cause matérielle < qui est le fer > et la cause formelle < qui est la scie > qui s'ensuivent de la cause finale < dont le but est de trancher >. »²⁰⁹

Par ailleurs, puisque la cause finale domine les autres causes en vue de diriger le mode de division de la substance et de ses attributs, Philippe ajoute ce commentaire quant à la bonne façon de concevoir la division du bien selon ses espèces²¹⁰ :

soit une *certaine quantité*, soit une *certaine qualité*, soit un *rapport à quelque chose*, soit *quelque part*, soit à un *certain moment*, soit *être dans une position*, soit *posséder*, soit *faire*, soit *subir*. Ce qui est une substance, pour le dire sommairement, c'est par exemple : *homme, cheval* [...] ». Cf. Aristot. *Categ.* c. 4 (1 b 25-27).

²⁰⁷ Cf. Ci-dessus, p. 24-25.

²⁰⁸ Cet exemple renvoie à un passage de la *Physique* sur la notion de nécessité. Cf. Aristot. *Phys.* II 9 (200b 5-7) : « En effet, pour celui qui voudra définir la fonction du sciage comme une division de telle sorte, celle-ci ne sera pas s'il n'y a pas des dents de telle sorte; mais celles-ci n'existeront pas si elles ne sont pas de fer. Car dans la définition aussi il y a certaines parties, qui sont comme la matière de la définition. »

²⁰⁹ Cf. Annexe, quaest. < X >, trad. p. xxviii < 89-93 >. Cf. Wicki 1985, < X >, p. 33 < 69-71 >.

²¹⁰ « *differentias* ».

« [...] comme on saisit le bien dans les créatures selon le rapport de la puissance à l'acte, et nous appelons ici « acte » l'achèvement, il convient de diviser le bien en autant de modes qu'il y a de modes de l'acte. Or, soit l'acte, c'est-à-dire l'achèvement, appartient à la chose selon qu'elle est, c'est-à-dire selon son être, soit il relève de l'action en tant qu'action, soit il est l'acte d'une chose par une action ou par la médiation d'une action. »²¹¹

Nous notons que le schéma d'ordonnement du bien créé est conforme à la définition du bien en tant qu'indivision de l'acte et de la puissance. C'est donc cette définition du bien qui motive les modes subalternes de la division du bien en espèces. Mais Philippe le Chancelier n'adopte pas ce seul critère d'élaboration du bien créé, puisqu'il lui connecte, en prime, un groupe de trois concomitants de l'être, qu'il reprend de la métaphysique de la Création d'Augustin²¹², dans laquelle il est question du bien de la forme (*species*), du bien de la proportion (*modus*) et du bien de l'ordre (*ordo*). Il invoque, par ailleurs, d'autres points techniques à prendre en considération pour régler la création des espèces de bien, comme les notions de nombre (*numerus*), de poids (*pondus*) et de mesure (*mensura*), qui renvoient aux commentaires de Guillaume d'Auxerre²¹³ au sujet du *Livre de la Sagesse* :

« D'aucuns font la distinction d'après ces trois < espèces de bien > qui sont désignées dans le *Livre de la Sagesse*. XI : « Seigneur, tu as disposé toutes < choses > en nombre, poids et mesure ». Et, puisqu'elles se retrouvent en toute créature, ils disent, pour cette raison, que le bien se trouve en toute < chose > d'après ces trois espèces < que sont le nombre, le poids et la mesure >. »²¹⁴

²¹¹ Cf. Annexe, quaest. < X >, trad. p. xxix < 27-31 >. Cf. Wicki 1985, < X >, p. 31 < 21-26 >.

²¹² Cf. August, *La Nature du Bien*, c. 3 (PL 42,553) : « En effet, plus les êtres ont de mode, de forme et d'ordre, meilleurs ils sont. Moins ils ont de mode, de forme et d'ordre, moins ils sont bons. »

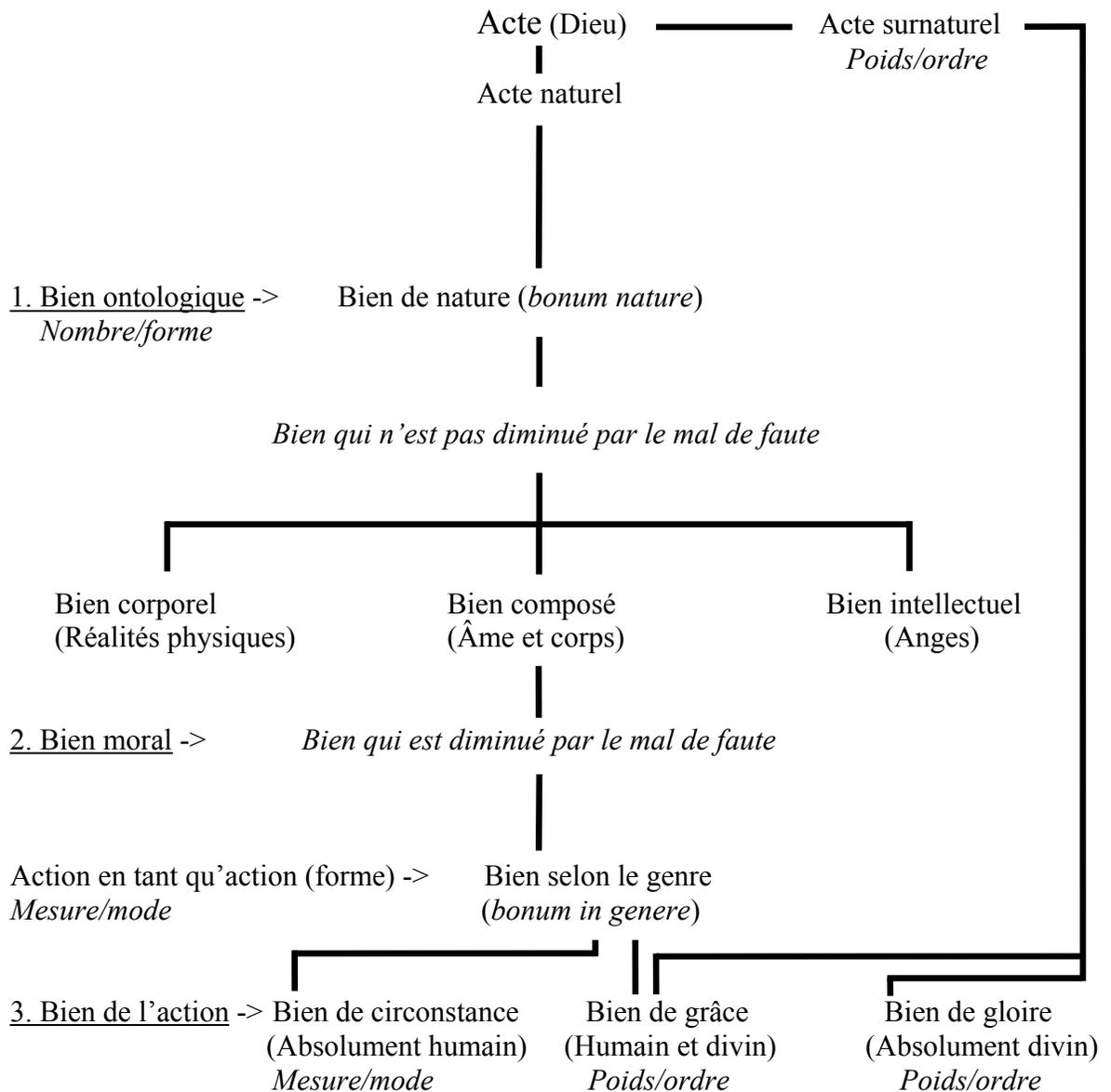
²¹³ Cf. Guill. Altissiod. *Summa aurea* II tr. 9 q. 2 (f. 56 vb-57ra), Sap. XI.

²¹⁴ Cf. Annexe, quaest. < XI >, trad. p. xxix < 9-13 >. Cf. Wicki 1985, < XI >, p. 34 < 7-9 >.

Nous allons nous dispenser d'identifier avec précision chacun de ces critères techniques, car une pareille tâche nécessiterait un développement beaucoup trop long. Aussi préférons-nous représenter, au moyen d'un schéma conceptuel²¹⁵, les modes de division du bien créé, auxquels sont assignés les concomitants de chaque modalité de l'acte. Ce qu'il faut retenir est que le bien créé a rapport à l'acte, selon que chaque espèce de bien a rapport à l'indivision de l'acte et de la puissance. Philippe le Chancelier ordonne, en conséquence, le bien de chaque chose conformément à une triple division des modalités de l'acte. Ainsi avons-nous droit à des actes relatifs à chaque espèce de bien : certains étant appropriés au bien de nature, d'autres au bien de la grâce ou encore au bien selon le genre.

²¹⁵ Cf. Fig.3. p. 68.

Fig. 3. La triple division de la bonté suivant la voie d'acquisition du bien :



< 1 > Si l'on se réfère au schéma de la division du bien²¹⁶ : le premier mode est celui du « bien de nature », en lequel l'acte désigne l'achèvement de la chose. Il s'agit, en ce cas, du bien ontologique dont le sujet est le seul détenteur. < 2 > Le second mode du « bien selon le genre » désigne le bien moral propre à l'action en tant qu'action, comme « quand il y a lieu de nourrir un homme affamé »²¹⁷, de sorte que nourrir est la forme générale de l'action morale, contractée dans une matière qui lui est appropriée, et que l'on dit être un genre selon cette modalité d'action. < 3 > Selon la troisième manière de distinguer le bien, qui conduit à l'achèvement de la chose par l'entremise d'une action, il subsiste un bien par soi de l'action qui a rapport à la fin ou à la matière. Et cette troisième voie se subdivise à son tour en trois cas possibles : < 3a > quand l'acte est coutumier, il est acquis et se distingue à la fois par la fin et les circonstances. On dit alors qu'il est un bien de circonstance, qui provient absolument de l'homme en lequel la fin est acquise au moyen de l'action circonstancielle; < 3b > dans un autre cas de figure, le bien de grâce, autrement dit le mérite, est en partie tiré de l'achèvement et en partie de Dieu, < 3c > tandis que le bien de gloire a pour origine l'acte ou l'achèvement qui provient totalement de Dieu. Philippe n'oublie pas d'invoquer les deux façons de hiérarchiser la division du bien : soit l'on ordonne les espèces de bien selon leur priorité d'apparition dans la nature, soit l'on choisit de les classer en vertu de leur dignité (de ce point de vue, le bien de gloire, qui résulte

²¹⁶ Cf. Fig.3. p. 68 : La triple division de la bonté suivant la voie d'acquisition du bien.

²¹⁷ C'est un exemple de bonne action désignée de « bien selon le genre ». Philippe le Chancelier la commente, de long en large, dans ledit traité sur le bien selon le genre. Cf. Annexe, quaest. < I >, Qu'est-ce que le bien selon le genre ? Trad. p. lii-lxviii. Cf. Wicki 1985, < I > *Quid sit bonum in genere* (p. 327 et sq.). Cf. Annexe, quaest. < II >, < À la question II, on s'efforce de savoir > ce que veut dire le bien en soi et le bien par soi et < on s'interroge > semblablement sur le mal, trad. p. lxviii-lxxxiv. Cf. Wicki 1985, < II > *Quid sit dicere bonum in se et bonum per se et malum similiter* (p. 334-342).

entièrement de Dieu, est antérieur au bien de grâce). Si l'on suit la voie d'acquisition du bien, c'est l'ordonnement selon la nature qui est approprié. Philippe a donc opté pour une disposition des questions de la somme en suivant l'ordre naturel de l'acquisition du bien dans la créature.

II

Le statut du mal dans la hiérarchie des biens créés

Nous venons de mettre à nu la structure du bien créé, en laquelle sont distinguées trois modalités de la bonté qui a rapport à l'indivision de l'acte et de la puissance, en tant que bien de nature, en tant que bien selon le genre, ou en fonction du bien de l'action, lui-même entendu de trois façons. Philippe le Chancelier dit vouloir argumenter pour le restant du *Traité du bien de nature* (*Bonum nature*) « suivant ce mode »²¹⁸ de division. Et s'il promet d'en dérouler successivement chacun des composants²¹⁹, c'est le questionnement sur le bien de nature en général qui, au premier chef, ouvre la discussion :

« Mais il faut que nous enquêtions en premier sur le bien de nature en général et qu'après, nous en venions à ces espèces. »²²⁰

L'opposition entre le bien de nature et le mal

²¹⁸ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxiv < 3 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 5 >.

²¹⁹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxiv-xxxv < 4-9 > : « il convient que nous divisions le < bien > lui-même entre le bien de nature qui est réduit par le mal de la faute et le bien de nature qui n'est pas réduit < par lui >. Et il faut d'abord parler de celui qui n'est pas réduit. Or, le premier < bien de nature qui n'est pas réduit par le mal de la faute > est réparti entre le bien qui est une créature intellectuelle, celui qui est une créature corporelle, et celui qui est < composé > des < parties > corporelle et intellectuelle. » Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 5-9 >. Voir Fig.3. p. 68.

²²⁰ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 9-10 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 9-10 >.

Le questionnement en cours se conforme au mode opératoire de la sixième question du traité des transcendants, à cette différence près que Philippe ne cherche plus à savoir si le mal s'oppose à chaque bien mais, précisément, « si le mal s'oppose au bien de nature »²²¹. L'examen n'est plus le même, car la question VI s'intéressait à l'opposition métaphysique entre le mal et le principe causatif, transcendant et créée du bien, à savoir : Dieu. Or, l'analyse de ce problème a montré qu'aucun malin principe ne se trouve être en opposition avec le souverain bien. Il n'est donc pas question d'avoir un tel rapport de contrariété entre le mal et « chaque bien » (l'absence de souverain mal supprime, *de facto*, l'universalité de l'opposition entre le bien et le mal). Au niveau du bien de nature, la portée de l'enquête est beaucoup plus restrictive, puisqu'on laisse de côté le problème du mal de la privation que l'on a rencontré au rang métaphysique et transcendantal. Philippe le Chancelier maintient néanmoins le cap qui fut jusqu'alors le sien, et nous livre, sans délai, une récusation de l'opposition entre le mal et le bien de nature :

« Le mal ne désigne pas strictement le non-être, mais il reste un possible en rapport à l'acte qu'il convient d'avoir, et d'après lequel subsiste ce qui n'inclut pas le mal. »²²²

Il est acquis, depuis la première question du traité des transcendants, que le bien désigne l'indivision de la puissance et de l'acte. C'est là sa principale définition. Et nous admettons que le mal reste un possible, dans la mesure où la privation du bien, qui ne concerne pas strictement (*pure*) le mal en tant que non-être, exprime la possibilité maligne subsistant

²²¹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 1-9 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 1-7 >.

²²² Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 3-5 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 2-4 >.

chez le sujet, précisément parce que le mal sépare le possible et l'acte relatif à la bonne fin. Philippe ne conçoit pas que le mal puisse être en relation d'inhérence avec le sujet de bonne nature. Le mal n'atteindra donc la puissance du sujet qu'à raison de son écart de conduite par rapport à l'acte « qu'il convient d'avoir ». Or, selon que ce ne sont pas tous les actes qui sont séparés du possible, la division (*divisio*) ne s'applique qu'aux actes particuliers :

« [...] si un acte particulier est séparé du possible ou de la matière, cependant, < ce n'est > jamais tout acte, et si < le possible ou la matière > n'est pas sous cet acte < particulier >, il ou elle sera sous un autre. »²²³

Puisqu'il représente la division (*divisio*) du possible ou de la matière (*materia*) à l'endroit de l'acte, le mal se définit comme la négation du bien indivis. Toutefois, pour la simple raison que la division de l'acte ne se manifeste jamais en totalité (*non est divisio actus ex toto*), le mal ne désunit pas tout acte d'avec la puissance. Il est donc inutile de s'enquérir de la privation de l'acte ailleurs que parmi les « actes particuliers ». La conclusion à tirer de ce point théorique est évidente : « il ne faudra jamais parler du mal de manière absolue (*simpliciter*). »²²⁴ Cela vient manifestement renforcer ce que nous savions déjà : à savoir que le mal de la privation ne peut en aucun cas contrarier l'absolutisme de l'Acte divin (toujours en Acte, pur et non-mêlé). Son champ d'action se réduisant à certains actes, le mal ne peut pas non plus supprimer totalement le bien auquel il est confronté. La discussion progresse, mais nous ignorons toujours de quelle manière le mal qui reste un possible peut affecter une substance naturelle comme la matière. Pour répondre à la question, Philippe le

²²³ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 5-8 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 4-6 >.

²²⁴ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 9 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 7 >.

Chancelier met en jeu une série d'arguments destinés à immédiatement clarifier le point suivant : la possibilité matérielle est un bien de nature.

La possibilité matérielle est un bien de nature

Toutes les natures corporelles et spirituelles ont reçu de Dieu la forme (*species*), la proportion (*modus*) et l'ordre (*ordo*). En effet, Dieu est le nombre incréé qui nombra toutes les choses²²⁵, causant unitairement la forme ressortissant à chacune d'entre elles. De la même manière, la matière, créée par Dieu, n'est vue autrement que comme quelque chose qui lui soit dû. Mais qu'en est-il lorsque la matière (*hylè*) est privée de la forme ? La question, qui est en apparence problématique, reçoit, sous l'autorité d'Augustin²²⁶, une réponse claire et sans détour de la part de Philippe le Chancelier :

« [...] même si l'on se représentait que la matière existât sans sa forme, < la matière > ne serait toujours pas le mal, parce que la matière en tant que matière est un bien; car la possibilité elle-même par rapport à l'acte est un bien, comme le dit Augustin dans l'ouvrage *De la nature du bien*. »²²⁷

Philippe reprend d'Augustin²²⁸ l'idée que « la matière en tant que matière est un bien ».

Comme tout autre bien naturel, elle profite, en tant que création divine, de l'assistance de

²²⁵ Cf. Annexe, quaest. < XI >, trad. p. xxx-xxxii < 21-40 >. Cf. Wicki 1985, < XI >, p. 34 < 15-28 >.

²²⁶ Cf. August. *La Nature du Bien*, cap. 18 (PL 42,556 sq.).

²²⁷ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 10-13 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 8-10 >.

²²⁸ Cf. August. *La Nature du Bien*, cap. 18 (PL 42,556 sq.) : « Il ne faut pas dire non plus que la matière, la hylè des Grecs, est le mal. Je ne parle pas de cette hylè, formatrice des corps, que nomme Manès, ne sachant ce qu'il énonce dans sa folle vanité, et à qui on a opposé justement qu'il recourt à un second Dieu : car personne ne peut former et créer des corps que Dieu; et ils ne sont créés que si existent avec eux le mode, la forme et l'ordre, qui sont des biens ne pouvant être que par Dieu, ce que même les manichéens confessent, je pense; mais par hylè j'entends une matière absolument informe et sans qualité, dont sont formées, au dire des anciens, les qualités que nous sentons [...] On ne doit donc pas appeler mal cette hylè qui non seulement ne peut être saisie par une forme représentative, mais encore peut être à peine pensée par élimination de toute

Dieu. Mais, surtout, pour reprendre les mots d'Augustin, elle est un bien parce qu'elle a la capacité de forme. Si la forme est bonne, la puissance, qui a la capacité d'accueillir la forme, n'est pas moins bonne. La bonté inclut donc à la fois le possible, relatif à la capacité formelle, et l'acte, relatif à l'actualisation de la forme. Puissance et acte sont ainsi les pôles nécessaires à l'édification du rapport indivis de la bonté. Nous disons, pour cette raison, que le possible ou la matière créée par Dieu est une bonne nature, tout en restant, potentiellement, un mal. Et ce point est sitôt exposé par Philippe le Chancelier :

« De même, le mal présuppose un possible, et ce possible est lui-même un bien. Désignons ce possible qui est un bien par « a ». Donc le mal s'y oppose. Or ce mal reste un possible (*malum relinquit possibile*), mais pas le possible de son opposé que l'on a nommé « a »; de fait, cela est impossible. < Il s'agit > donc d'un autre < possible >. Il y a donc un possible du possible et une matière de la matière, et < c'est > ainsi à l'infini ». ²²⁹

L'attribution de l'ambivalence à la possibilité matérielle occasionne, chez le sujet concerné, une régression à l'infini du fondement du possible. Le problème est dû à cette double manière de parler du possible ou de la matière. En effet, la référence à Augustin autorise à considérer la matière en tant que matière comme une bonne nature. Nommons « a » cette bonne nature, sans omettre qu'elle représente la condition de possibilité du mal, puisque le mal, qui ne subsiste pas par lui-même, se conçoit en tant que privation affectant la matière de bonne nature. D'un autre côté, comme nous n'avons cessé de l'affirmer, le mal reste un possible. Il semble alors tout à fait impossible que le possible de la bonne nature désigné par « a » puisse être attribué au mal. Le mal sera donc un autre possible, que nous pourrions

sorte de forme représentative. Elle a, en effet, elle-même la capacité des formes [...] Or, si la forme est un bien, il n'y a pas de doute que la capacité de forme est aussi un bien. ».

²²⁹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvi < 14-18 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 11-14 >.

désigner par « $\neg a$ ». En effet, dans le cas où il y aurait deux natures possibles, l'une étant bonne et l'autre mauvaise, nous serions contraints de respecter le principe de non-contradiction. Ce faisant, le même possible ne pourrait, à la fois, caractériser la bonne nature « a » et la mauvaise nature « $\neg a$ ». Il faudrait suivre une autre piste. Alors nous dirions que le mal reste un malin possible à l'égard du possible de bonne nature, en même temps qu'il reste une vile matière à l'égard de la matière de bonne nature, de sorte que, l'un pour l'autre, « a » et « $\neg a$ » feraient figure de possible du possible et de matière de la matière, jusqu'à l'infini. Or, lorsqu'une nature comporte substantiellement le bien et le mal, le raisonnement par régression à l'infini ne permet pas d'atteindre le fondement du principe matériel. Cette façon de raisonner est vouée à l'échec, et nous pensons que Philippe le Chancelier y a recours pour démontrer qu'en plaçant sur le même plan le possible de bonne nature et le mal qui reste un possible, la réflexion n'est pas concluante. Par conséquent, nonobstant la double façon de parler du possible, le mal de la possibilité ne réfère pas à autre chose qu'à la matière qui est un bien par soi. Et Philippe poursuit son étude du possible, en évoquant la matière originelle nommée « chaos » :

« En outre, même si nous parlions de la matière privée de forme que l'on nomme « chaos », comme on l'indique au commencement de la *Genèse*²³⁰, il est encore nécessaire de parler d'un bien puisque < la matière > fut créée par Dieu. »²³¹

Philippe maintient le programme d'absolution de la matière : débarrassée de tout mal, la matière originelle privée de forme (*chaos*) est un bien par le fait qu'elle relève, comme le

²³⁰ Cf. *Gen.* I².

²³¹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvi < 19-21 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 15-16 >.

restant des choses, de la Création divine. La *Genèse* et l'autorité de saint Jérôme²³² collaborent ainsi au point de vue naturaliste, car la Création divine suffit à ce que n'importe quelle production qui en découle soit un bien. De là, nul mal n'est engendré par le Créateur. Philippe conclut la démonstration par deux arguments : le premier²³³ fait savoir qu'aucun mal ne réside dans les choses en lesquelles « certains actes sont totalement inséparables de leur matière, et indiscernables par eux-mêmes ». La condition d'indivisibilité absolue de la matière et de l'acte évince, par ce fait-même, le mal qui reste un possible d'une chose d'un tel genre²³⁴. La créature, quoique dotée d'un corps matériel corruptible, ne doit pas non plus être vue comme un mal, même si, privée de son être, elle devait disparaître dans le non-être selon la volonté du Créateur. Contrairement à l'idée que s'en font les manichéens, le non-être est sous contrôle divin, et n'a donc aucun lien avec le mal, puisque ce que Dieu veut et fait est nécessairement bon :

« [...] si toute créature était détruite par la volonté du créateur, ce ne serait toujours pas le mal, parce que toute créature disparaîtrait totalement dans le non-être. »²³⁵

La distinction entre la corruptibilité matérielle et le mal de la faute

Le possible est de bonne nature. Or, il est dit qu'il reste un mal. Comment résoudre ce problème sans emprunter la voie du dualisme ? Tout d'abord, le mal de la privation ne

²³² La glose de l'édition Wicki ne mentionne ni le texte, ni le passage référé.

²³³ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvi < 24-26 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 19-20 >.

²³⁴ Philippe est peu prolix sur ce point. Peut-être son propos vise-t-il, à mots couverts, les êtres incorruptibles que sont les anges, étant donné qu'il est dit, en toute fin de la question I, que, dans les choses incorruptibles, la puissance (que l'on doit alors s'imaginer en tant que potentialité spirituelle) ne subsiste jamais sans l'acte qui lui est propre. La puissance et l'acte étant indiscernables dans ces choses, l'acte ne pourra s'y changer en matière. Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 65-67 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 48-49 >.

²³⁵ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvi < 27-28 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 21-22 >.

réfère pas à la puissance qui se corrompt naturellement. En effet, quoiqu'il soit fréquent d'invoquer la corruption naturelle de la matière, celle-ci ne doit pas être confondue avec le mal de la faute, lequel, tout en épargnant le reste des natures corruptibles, atteint la seule créature rationnelle. Et nous commençons par rappeler les propos d'Augustin, tirés de l'ouvrage *Contre l'épître du fondement*²³⁶, qui confirment que le non-être est à l'origine de la corruptibilité des natures matérielles :

« Car on peut répondre brièvement à ceux qui demandent d'où vient la corruption. Nous dirons qu'elle vient de ce que les natures qui peuvent se corrompre n'ont pas été engendrées de Dieu, mais ont été créées de rien par lui : ces natures, dont la raison supérieure nous a prouvé qu'elles sont bonnes, nul n'a le droit de dire que Dieu n'aurait pas dû les faire [...] »²³⁷

Philippe chemine dans les pas d'Augustin. Comme pour son illustre prédécesseur, il est selon lui inconcevable que le mal de la faute (*malum culpe*) soit le moindrement du monde apparenté à la corruption de la matière, au motif que Dieu eût tiré du non-être les natures qu'il fit corruptibles. Une tout autre explication convient alors au mal de la faute, qui relève de la métaphysique du libre-arbitre :

« [...] on ne peut pas dire que le mal de la faute existe pour cette < raison >²³⁸, mais < il subsiste > en vertu de la liberté même du jugement qui se pose comme principe d'être, alors qu'il ne l'est pas. »²³⁹

Le principe de l'être remonte jusqu'au souverain bien. L'Être suprême assigna à chaque nature le bien de la forme qui lui est propre. Au rang des biens créées, ce principe de l'être

²³⁶ Cf. August. cap. 36 (PL 42,202).

²³⁷ Cf. August. *Contre l'épître au fondement*, cap. 36 (PL 42,202), Mais d'où vient le mal ?

²³⁸ À savoir que la réalité a été tirée du non-être.

²³⁹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvii < 33-36 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 25-26 >.

reste actif sous la tutelle des concomitants de la forme, de la proportion et de l'ordre, ayant façonné la créature pour que celle-ci réalise sa fin. Mais la créature rationnelle atteindra cette fin à la seule condition que son action convienne à la forme que Dieu lui a fixée. Par contre, si la liberté du jugement de la créature se substitue à ce principe d'être, du fait qu'elle s'est permise d'infléchir le sens d'une action, de dérouter celle-ci de l'actualisation du bien, alors la liberté de son jugement moral divisera la puissance et l'acte et, du coup, la créature s'éloignera du bien de l'acte. Pour autant que nous puissions en juger, la référence au traité *Du libre arbitre* d'Augustin confirme, à demi-mots, l'usage que fait Philippe le Chancelier de la doctrine augustinienne :

« [...] nous avons assez clairement distingué deux genres de choses, éternelles et temporelles, et donc deux genres d'hommes, ceux qui suivent et chérissent les choses éternelles, et ceux qui suivent et chérissent les temporelles; nous avons établi que ce que chacun choisit de suivre et d'embrasser dépend de la volonté, et que l'esprit ne peut être chassé de la place forte de sa domination ni de l'ordre droit par rien, si ce n'est par la volonté; et il est manifeste que, ce qu'il faut mettre en cause, ce n'est pas la chose lorsque quelqu'un en fait mauvais usage, mais celui-là même qui en use mal. »²⁴⁰

Nous sommes actuellement détenteurs d'un critère essentiel à l'identification du mal imprégnant les natures créées par Dieu : « puisque le mal de la faute ne se rencontre que dans la créature rationnelle, il ne peut pas se trouver dans les autres créatures. »²⁴¹ Et cela suffit à dissoudre le faux-problème du mal ressortissant à la corruptibilité des natures, parce que celui-ci vient de Dieu.

Le mal de nature est selon la privation de l'acte

²⁴⁰ Cf. August. *Le libre arbitre*, I. c. 16 (PL 32,1239 sq.; CSEL 74,34-36).

²⁴¹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvii < 37-38 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 27-28 >.

Le problème n'est pourtant pas pleinement résolu, car Philippe projetait initialement de dévoiler ce qui est commun à toutes les natures. Il dit bien que « la cause commune de la possibilité du mal est assignée à toute créature », au moment de sa création, sous l'effet de son surgissement depuis le non-être (*non esse*). Et l'assertion force à admettre qu'« un mal est opposé à tout bien de nature [...] »²⁴². Le mal de nature, conformément au critère de la communauté, atteint l'être universel. Il ne peut donc pas s'agir du mal moral, étant donné que, chez les êtres qui sont dotés de la raison, « la peine ne se trouve que là où il y a faute (*pena cadit nisi ubi est culpa*) »²⁴³, à savoir : dans le mauvais choix moral. La mortalité soulève une autre difficulté, car les êtres qui ont la vie (*habentia vitam*) sont susceptibles de subir la mort, qui ne se conçoit pas autrement que comme un mal (*malum nature*) opposé au bien de nature. Chaque chose, entrée dans l'être par le principe de génération l'ayant engendrée, sera par conséquent corrompue. Ce point nous ramène vers la fameuse cause commune (*causa communis*) du mal qui, bien qu'elle diffère du mal de la faute ressortissant au libre-arbitre, affecte l'ensemble des natures corporelles. Ainsi, plusieurs difficultés nous obligent à nous demander si, en fin de compte, le mal ne parvient pas en toutes choses. À cela, nous répliquons que Philippe le Chancelier ne se figure nullement que la mortalité ou la corruption de la matière induisent un mal opposé à chaque bien de nature. Contre cette éventualité, il nous administre une piqûre de rappel :

²⁴² Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvii < 42 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 30-31 >.

²⁴³ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxvii < 41 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 30 >.

« Je réponds : puisque le mal existe d'après la privation de l'acte, il n'y a pas lieu d'assumer, en toutes choses, un mal opposé selon la nature, et ceci à cause de l'indivision de la puissance et de l'acte. »²⁴⁴

Dans tous les cas de figure, il est question d'un mal opposé selon la nature, pour autant qu'il convienne à la notion de privation de l'acte. La principale définition²⁴⁵ du mal oriente par conséquent la réponse, lorsqu'il s'agit de savoir si un mal s'oppose à chaque bien de nature (*bono nature opponitur malum*).

Le mal de nature est un mal relatif

L'indivision de la puissance et de l'acte est la condition nécessaire et suffisante au fonctionnement d'attribution du bien à chaque nature due à Dieu. C'est pourquoi « il n'y a pas lieu d'assumer, en toutes choses, un mal opposé selon la nature (*malum oppositum secundum naturam*) »²⁴⁶. En effet, le mal qui prive de l'acte n'affectera jamais toutes les choses de la même façon, parce que, comme Philippe l'a déjà mentionné²⁴⁷, la division de l'acte ne se manifeste jamais en totalité (*non est divisio actus ex toto*). On note ainsi une différence quant à l'indivision : les choses corruptibles sont les seules qui soient dotées d'une matière susceptible d'être séparée de l'acte. En revanche, dans l'Être incorruptible qu'est le souverain bien, la puissance et l'acte sont consubstantiels et assimilés l'un à

²⁴⁴ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxviii < 48-50 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 36-37 >.

²⁴⁵ Nous désignons par « principale définition du mal » la définition qui a trait à la division de la puissance et de l'acte, par opposition à la principale définition du bien, déterminée en tant que rapport d'indivision de l'acte et de la puissance.

²⁴⁶ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxviii < 48-49 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 40 < 36-37 >.

²⁴⁷ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxv < 5-8 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 39 < 4-6 >.

l'autre de manière absolue. Dieu étant absolument incorruptible, le mal ne peut gagner son être, en lequel la puissance n'est jamais privée de l'Acte, mais toujours pareille à lui :

« En effet, dans < l'être > suprême, la puissance est identique à l'acte; dans ce cas, < le mal > n'a pas lieu < d'être >. La puissance ne se trouve jamais dans les choses incorruptibles sans l'acte qui lui est propre, et dans leur cas, l'acte ne se change pas en matière, et < les choses incorruptibles n'existent > jamais sans acte; c'est pourquoi < le mal > ne s'y trouve pas non plus. »²⁴⁸

Le problème concernant les choses autres que Dieu ne se présente pas ainsi. Tout d'abord, dans une chose dont la nature est corruptible, la puissance ne peut subsister sans l'acte ou sans la forme qui lui est propre. Pour qu'une telle chose subsiste en tant que nature corporelle, elle doit assurément détenir une puissance en laquelle la forme est actualisée. Et l'on ne trouvera rien, parmi les natures corruptibles, qui soit privé de tout acte ou de toute forme. Il se peut cependant que la puissance qui est matière subsiste « sans cette forme-ci ou sans celle-là »²⁴⁹. Ce sera donc une forme particulière qui fera défaut à une puissance, dès lors qu'elle subira le mal privant d'un acte particulier. Et c'est ainsi que Philippe le Chancelier conçoit le mal selon la nature :

« L'acte est détruit dans les choses corruptibles, mais pas tout acte : la puissance subsiste selon un autre acte. C'est pourquoi, ici, < il y a du > mal de manière relative²⁵⁰ et non de manière absolue; pour cela, ce < mal relatif > est un bien dans la nature. »²⁵¹

Cette explication fournit une inestimable précision quant à ce qui affecte le bien de nature en général. Il est clair, à présent, que « rien dans la nature n'est un mal de manière absolue

²⁴⁸ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 64-68 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 47-50 >.

²⁴⁹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxviii < 58 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 43 >.

²⁵⁰ « *secundum quid* ».

²⁵¹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 68-71 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 50-52 >.

(*nichil est in natura malum simpliciter*) »²⁵². À supposer qu'une chose soit privée d'un certain acte, celle-ci conservera néanmoins sa puissance au contact de tous les autres actes qui ne sont pas séparés d'elle. En effet, quoique sujette à un mal relatif, la puissance n'est pas supprimée. Grâce aux concomitants de la forme, du mode et de l'ordre, qui ne sont ni altérés, ni supprimés dans la chose sous l'effet du mal de la privation, l'intégrité du bien créé n'est pas menacée. Il en résulte que nous devons parler de ce mal de manière relative (*secundum quid*), ayant toujours en tête que « ce mal relatif est un bien dans la nature. »²⁵³

Le mal relatif est un bien dans la nature

Un mal qui ne parvient pas en toutes choses est relatif. C'est le cas du mal de nature.

Il y a donc deux façons de connaître le mal :

« [...] le mal peut être connu dans ces choses; mais, en certaines choses, < le mal > est connu de manière absolue (*simpliciter*) et il existe de manière absolue, dans certaines autres non. »²⁵⁴

Lorsque nous parlons du mal de manière absolue, nous faisons allusion à ce qui supprime totalement son contraire, à savoir : tout bien. Mais le mal de nature n'est pas ce genre de contraire. Le corps, par exemple, vient à être privé de vie par la mort, et nous concevons qu'il y a suppression de la vie par son contraire qu'est la mort, parce que la finalité de la mort est d'ôter la vie, c'est là son principe. Mais, si l'on admet que la mort signifie l'absolu contraire de la vie, « il n'en va pas ainsi [...] dans la matière des éléments en lesquels la

²⁵² Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 71-72 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 50-52 >.

²⁵³ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 70-71 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 52 >.

²⁵⁴ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxviii < 58-60 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 43-44 >.

forme est transmuée »²⁵⁵. Par conséquent, dans le sujet où la forme est attribuée à une puissance, il n'est pas question qu'il puisse y avoir autre chose qu'un mal relatif. Le corps, en tant que corps, n'est pas un mal, mais reste un bien que Dieu a volontairement engendré en limitant sa nature. Pour appuyer nos dires, nous proposons de faire retour à la question XI, qui apporte la preuve que toutes les natures corruptibles et spirituelles sont bénéficiaires de la bonté administrée par les concomitants du bien créé. Le passage est sans équivoque :

« < Dieu a tout créé > avec mesure parce que, par sa volonté, < il réalisa > certaines < choses > susceptibles d'être limitées, < et il en > fit certaines < autres > illimitées, comme les créatures spirituelles et l'âme humaine qui se situe à l'horizon de l'éternité²⁵⁶, qui a un début et pas de fin. »²⁵⁷

Dieu a tout créé avec mesure ou proportion. Et la mesure doit s'entendre comme ce qui a rapport à l'éternité, en ce sens qu'une nature corruptible est finie, tandis qu'une nature spirituelle, qui ne meurt pas, est infinie. Quoique les natures corruptibles et incorruptibles diffèrent quant à leur limite respective, toutes deux sont des biens, et la mort, elle aussi, concourt à l'ordre universel. Voilà qui peut lever les doutes subsistant à propos de la mort qui s'oppose à la vie dans un corps de bonne nature. Philippe conclut son discours sur l'origine de la corruptibilité avec une nouvelle référence à la doctrine augustinienne²⁵⁸ :

« Quoique [...] chaque créature ait la possibilité < de tendre > vers la malice, à cause de < son > surgissement dans l'être à partir du non-être, ce n'est pas toujours vers un mal opposé au bien de nature de cette sorte < dont on a parlé >, mais < vers

²⁵⁵ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxviii < 62-63 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 46-47 >.

²⁵⁶ Cf. *Liber de causis* prop. 2 (ed. Pattin, p. 50 n. 22).

²⁵⁷ Cf. Annexe, quaest. < XI >, trad. p. xxx < 29-32 >. Cf. Wicki 1985, < XI >, p. 34 < 20-23 >.

²⁵⁸ Cf. August. *Contre l'épître au fondement*, c. 36 (PL 42,202), Mais d'où vient le mal ?

un mal opposé > au bien de nature dont on parlera plus bas²⁵⁹, ou < vers > un mal qui est opposé au bien de nature dans certaines choses. »²⁶⁰

La matière, après qu'elle eut surgi dans l'être à partir du non-être, est susceptible de malice, non pas parce qu'elle renferme quelque mauvaise nature léguée par le néant, mais à cause de Dieu qui créa les natures corruptibles à partir de lui. L'autorité d'Augustin contrevient, *de facto*, à la tentation de lier le mal de la matière (*hylè*) avec le non-être, comme le font, à dessein, les théoriciens de la pensée manichéenne. Cette perspective écartée, la réflexion sur la corruption matérielle est alors renvoyée à un chapitre postérieur. Pour notre part, nous disons, en vue d'en finir avec ce point théorique, que la matière, en tant que substrat, n'est pas affectée par le non-être. La corruptibilité n'est en aucun cas un mal par soi, mais une restriction imposée par Dieu aux formes qu'il a volontairement créées pour s'unir au corps. Tout corps matériel sera donc inévitablement soumis aux principes de régulation du devenir, c'est-à-dire à la génération et à son contraire privatif, la corruption.

Le mal de nature diffère du mal moral

Tout bien considéré, Philippe le Chancelier décrit deux façons²⁶¹ d'opposer les choses. Le mal moral, d'une part, supprime totalement le contraire auquel il s'oppose, à savoir : le bien moral. Ce point-ci n'est pas très détaillé, mais nous pensons qu'il s'agit d'un mal absolu, dans le sens où l'action maligne induit la suppression totale de l'acte

²⁵⁹ Cf. Wicki 1985, DE BONO NATURE, *De bono nature quod est diminuibile per malum culpe*, II. *De bonitate naturali que est diminuibilis in parte per peccatum*, quaest. < I > et < II > (p. 315-327) et DE BONO IN GENERE, quaest. < I > (p. 327-333).

²⁶⁰ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xxxix < 76-80 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 55-58 >.

²⁶¹ Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xl < 81-87 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 59-64 >.

relatif à la bonne action opposée. Autrement dit : la mauvaise action, parce qu'elle est logiquement contraire au bien, exprime la notion de privation dans un sens absolu, dès lors que le mauvais choix du sujet le prive totalement du bien de la bonne action. D'un autre point de vue, c'est-à-dire de celui de l'étant naturel, le mal moral reste un bien de nature, puisqu'il présuppose la bonne matière du sujet en laquelle aura lieu la mauvaise action morale. D'un autre côté, le mal de nature, nous dit Philippe, ne s'entend pas de la même manière que le mal moral. L'air et le feu, par exemple, ne sont pas des contraires naturels dans le sens où la forme de l'un consiste à priver l'autre de son bien, puisque la visée finale du feu n'est pas de corrompre l'air. « Même si le feu détruit l'air »²⁶², tous deux tendent plutôt à engendrer, c'est là leur principe respectif. Alors nous disons que le feu n'est un mal pour l'air que de manière relative. Mais le feu comme l'air n'en demeurent pas moins des biens, conformes à l'ordre naturel des choses, qui vient de Dieu.

Le mal n'est pas un genre doté de l'essence

À la sixième question du traité des transcendants, il fut établi que, par delà tout étant, au rang maximal de l'être, nulle cause métaphysique n'engendrait le mal. Après quoi, dans la première question du traité du bien de nature, le problème fut posé au niveau du bien créé. Là, nous avons pris connaissance du caractère limité du mal de la privation, qui ne peut rien faire de mieux que de séparer, dans le sujet, la puissance et un acte particulier, laissant libres tous les autres actes inhérents à sa nature. C'est pour cette raison qu'il est

²⁶² Cf. Annexe, quaest. < I >, trad. p. xl < 86-87 >. Cf. Wicki 1985, < I >, p. 41 < 63-64 >.

fondé d'affirmer que le mal reste un bien dans la nature. À l'étape suivante, la question²⁶³ fait l'examen du problème du mal dans le bien de nature, que l'on rattache aux notions du genre et du principe. Nous pensons avoir amplement montré, tout au long de notre enquête, que Philippe le Chancelier conçoit le principe du mal comme un non-sens, sur le plan métaphysique (*summum malum*) comme sur le plan physique (*malum nature*). C'est pourquoi, laissant de côté le problème du principe du mal, dont, à peu de choses près, nous savons tout, nous commenterons, de préférence, la réprobation exprimée par Philippe à l'encontre des arguments qui font du mal un genre doté de l'essence :

« On poursuit au sujet du bien et du mal qui sont posés < en > principes des choses, afin d'affaiblir davantage l'erreur des Manichéens²⁶⁴ qui semblait tirer son origine de ces discours des philosophes, dans la mesure où < ces > philosophes posent que le bien et le mal sont des principes contraires et des genres contraires. »²⁶⁵

Philippe entend revenir à la source d'un problème qu'il fait remonter aux écrits théoriques d'Aristote²⁶⁶ et, postérieurement, à ceux de Boèce²⁶⁷. Les propos tenus par Aristote sur le bien et le mal auraient été improprement interprétés par les manichéens, comme en atteste la référence à ce passage des *Hérésies* d'Augustin :

« [Mani] présupposa ces deux principes, différents et contraires entre eux, éternels et coéternels, c'est-à-dire ayant toujours existé, il mit ensemble deux natures et deux

²⁶³ Cf. Annexe, quaest. < II >, < À la question II, on argue > que le mal ne peut pas être un principe ou un genre, trad. p. xl-lii. Cf. Wicki 1985, < II > *Quod malum non potest esse principium nec genus* (p. 42 et sqt.).

²⁶⁴ Cf. August. *De haeresibus* 46 (PL 42,42-46), *Quantum ad errores Catharorum et Albigensium, quos Cancellarius impugnare videtur*, cf. Praepositinus *Summa contra hereticos* (Do f. 19 vb) citata in G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prevostin*, p. 139.

²⁶⁵ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xl < 02-05 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 02-04 >.

²⁶⁶ Cf. Aristot. *Categ.* c.11 (14a 24-25).

²⁶⁷ Cf. Boeth. *In Categ. Aristot.* IV (PL 64,264 C; 283 B).

substances, à savoir [celles] du bien et du mal, emboîtant le pas (*sequens*) aux autres hérétiques de l'Antiquité. »²⁶⁸

Le signe le plus évident de la fausseté du discours manichéen a rapport à la présupposition de deux principes contraires, suite auxquels les natures tout comme la substance se trouvent marquées de la même ambivalence. Pareille doctrine n'est cependant pas venue de nulle part et, parmi les idées ayant suscité le malentendu, il en est une qui renvoie à un passage des *Catégories* d'Aristote, dont la consultation, à première vue, confirme l'hypothèse voulant que le bien et le mal soient des genres contraires :

« [...] le bien et le mal n'appartiennent pas à un genre, mais se trouvent être eux-mêmes les genres de certaines réalités »²⁶⁹.

Nous touchons au statut des universaux. Les plus grands philosophes du Moyen Âge s'interrogèrent à leur sujet, au point de susciter une immense controverse que l'on a qualifiée de « querelle des universaux »²⁷⁰. La problématique est en réalité venue de questions posées par Porphyre dans l'*Isagoge*, un recueil théorique introduisant aux cinq prédicables du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident. Ces trois interrogations ont ouvert « l'horizon théorique des universaux », comme le dit Alain de Libera²⁷¹. Elles s'enquièrent, comme suit, au sujet des genres et des espèces, s'agissant de savoir :

²⁶⁸ Cf. August. *De haeresibus* 46 (PL 42,42 46) : « [Manichaei] Iste duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse, composuit, duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est. » <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

²⁶⁹ Cf. Aristot. *Categ.* c.11 (14a 24-25).

²⁷⁰ Cf. Alain de Libera, *La Querelle des Universaux De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 1986.

²⁷¹ Cf. Porphyre, *Isagoge*, (introduction par A. de Libera, p. XXXVI).

« [...] (1) si ce sont des réalités subsistantes en elles-mêmes, ou seulement de simples conceptions de l'esprit, (2) et, en admettant que ce soient des réalités substantielles, s'ils sont corporels ou incorporels, (3) si enfin ils sont séparés ou s'ils ne subsistent que dans les choses sensibles et d'après elles [...] »²⁷²

Les philosophes du Moyen Âge, divisés sur ces questions, ont formé trois groupes de partisans. Les premiers, attribuant à l'universel un statut fondé en réalité, se rallièrent au réalisme, d'autres théoriciens, qui affirmaient que le statut des universaux dût se limiter à l'existence conceptuelle, devinrent conceptualistes, quant aux derniers, les nominalistes, ils optèrent pour une description nominale des universaux, voyant ceux-ci comme de simples dénominations, susceptibles de mettre en commun, dans le langage, ce qui, dans la nature, n'existe que sous une forme singulière. Philippe le Chancelier n'expose pas explicitement le problème des universaux. Il relève pourtant, chez les manichéens, une erreur qui a tout l'air de procéder de la confusion entre le genre universel du mal – invoqué en un sens réaliste –, qui s'attribue à des réalités malignes pourvues d'une essence, et le genre du mal – au sens nominal –, dont le contenu, strictement notionnel, n'est là que pour signifier ce qui est logiquement contraire à une bonne action. À ce titre, il met en évidence qu'à moins d'être un bien, le mal ne peut pas être un genre englobant une réalité pourvue d'une essence :

« [...] si le mal était un genre ou un principe, il présenterait quelque essence selon laquelle il serait un genre ou un principe et, ainsi, il serait un bien. »²⁷³

²⁷² Cf. Porphyre, *Isagoge*, (introduction par A. de Libera, p. XXXVI).

²⁷³ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xl < 05-07 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 04-06 >.

« Pour saisir cette erreur », selon laquelle les manichéens ont fondé la notion du mal dans l'être de la substance, Philippe s'appuie sur les différentes façons d'invoquer le genre, et montre, de la sorte, qu'aucune ne convient au mal. Le Maître commence par rappeler que l'on dit d'abord « genre » (*genus*) de ce qui est le plus général (*generalissimum*) :

« < Le mal > ne peut pas être un genre, au sens où l'on appelle « genre » ce qui est le plus général²⁷⁴, parce que, comme < le > déclare le bienheureux Denys < l'Aréopagite >, on ne trouve nulle nature ou essence en ce qui est mal. »²⁷⁵

Le recueil de l'*Isagoge* affirme que chaque catégorie dans laquelle on classe les notions doit comporter les expressions pour caractériser les choses de la façon la plus générale. Le « genre le plus général » se dit alors de la notion exprimant que plus rien ne subsiste au dessus d'elle. Or il s'agit, en notre cas, de l'essence (*essentia*), qui se définit seulement en tant que genre, et désigne, à cet égard, ce qu'il y a de plus général dans la prédication – ordonnée et hiérarchisée – du genre et de l'espèce aux diverses substances. L'autorité de Denys ne permet cependant pas d'assigner l'essence au mal :

« Car la Bonté parfaite qui s'étend à l'univers ne règne pas seulement sur les essences parfaitement bonnes qui l'entourent immédiatement, mais elle s'étend jusqu'aux plus lointaines. »²⁷⁶

La bonté de l'essence vaut pour la totalité des essences de l'univers, sans exception. Cette piste est donc abandonnée, puisqu'il n'est pas permis de lier, de cette façon, le mal à

²⁷⁴ Cf. Porphyre, *Isagoge*, De specie, sec. transl. Boethii (ed. Minio-Paluello, p. 19) et Boeth. *In Porphyrii Isagogen* sec. Ed II c. 3 (CSEL 48,207 sq.) : « [Les philosophes] définissent donc l'espèce de la façon suivante : « L'espèce est ce qui est rangé sous le genre, et dont le genre se prédique relativement à la question : "Qu'est-ce que c'est ?" ». » »

²⁷⁵ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xli < 13-15 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 10-11 >.

²⁷⁶ Cf. Denys, *De div. nom.* c. 4 § 20 (PG 3,718 C).

l'essence²⁷⁷. Philippe poursuit la réflexion, rappelant que, si le mal se définit en tant que privation, c'est que la privation présuppose quelque chose de bon à corrompre. La notion du mal ne peut, par conséquent, inclure l'essence de quelque nature que ce soit dans sa définition, mais doit plutôt signaler ce qui est contraire à l'essence par privation. En somme, dépourvu de tout contenu propre à une essence mauvaise, le concept du mal de la privation ne fait qu'indiquer le défaut (*defectum*) de l'essence, dont l'être se trouve parfois affublé :

« De même, le manque (*privatio*) ne pose pas < dans sa notion > ce dont il est la privation. Donc, en ce que le mal désigne le défaut d'un être quelconque, il ne présente pas < dans sa notion > ce qui s'oppose à lui. »²⁷⁸

Menant l'enquête sur la difficile notion du genre, Philippe le Chancelier fait encore appel à l'autorité d'Aristote pour traiter le point suivant, car la *Métaphysique* fait état d'une façon de qualifier l'élément (*elementum*) de « genre le plus universel » (*generalissimum*) :

« [...] les notions les plus universelles sont des éléments, car chacune d'elles, étant une et simple, est présente dans une multiplicité d'êtres, soit dans tous, soit dans la plupart. »²⁷⁹

Ainsi les éléments se conçoivent comme les genres les plus généraux qui entrent dans la composition des êtres de la nature. Or, ci-après, au livre VII, « il est dit que les genres ne sont ni les éléments ni les principes des choses »²⁸⁰ :

²⁷⁷ La question VI a préalablement démontré que le mal n'a pas d'essence. Mais ce qui se vérifie au niveau métaphysique reste à prouver dans la discussion sur le genre.

²⁷⁸ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xli < 13-15 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 10-11 >.

²⁷⁹ Cf. Aristot. *Metaphys.* V 3 (1014 b 3-8) *quarto modo dicendi* : *inter illos scilicet quibus elementum dicitur.*

²⁸⁰ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xli < 21-22 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 15 >.

« [...] le sujet s'entend de deux manières, soit de l'être déterminé, comme l'animal, substrat de ses attributs, soit de la matière, substrat de l'entéléchie. »²⁸¹

Cette section du traité d'Aristote concerne un point de doctrine montrant que la notion de « substance », que l'on dit de l'universel – c'est-à-dire du genre –, convient tout aussi bien pour nommer ce qu'est la chose (*id quod res est*)²⁸², que pour dire ce qu'elle est selon l'ordonnement à la fin qui lui est propre²⁸³ (*secundum quod res est ordinata ad finem*). Il n'y a pas là de vraie difficulté pour Philippe, qui se saisit de l'occasion pour dévoiler la solution à ce faux-semblant de contradiction :

« [...] d'une manière, les genres sont des éléments et, d'une autre < manière >, < n'en sont > pas : les genres ne sont pas les éléments de la chose suivant ce que la chose est, mais suivant que la chose est ordonnée à une fin. »²⁸⁴

À titre d'exemple, celui de l'homme doit dissiper le doute restant. En effet, l'homme est composé de deux genres de parties (*ex duplici genere partium*) que sont l'âme (*anima*) et le corps (*corpus*). Il s'agit, en somme, d'éléments qui sont en jeu dans la composition de la substance de l'homme, qui comporte la partie de l'âme, immatérielle et incorruptible, mais aussi le corps, matériel et corruptible. Et l'on dit que l'homme est ce qu'il est (*id quod est*), dans la nature, par ces premières parties. On dit, par ailleurs, que l'homme est composé du genre (*genus*) animal et de la différence (*differentia*) rationnelle, grâce auxquels il est

²⁸¹ Cf. Aristot. *Metaphys.* VII 13 (1038 b 6-10).

²⁸² S'il est invoqué selon ce qu'est la chose (*id quod res est*), autrement dit relativement à sa quiddité, le sujet ou le suppôt désigne les éléments qui composent sa substance. L'homme est, par exemple, une substance hylémorphique de forme spirituelle et de matière corporelle.

²⁸³ Si l'on invoque le sujet selon l'ordonnement à la fin, c'est pour rendre compte de sa forme, laquelle est relative à son essence exprimée dans sa définition. Par exemple, l'homme est, d'après Aristote, un sujet que l'on définit comme étant un animal rationnel.

²⁸⁴ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xlii < 23-26 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 42 < 16-18 >.

ordonné à sa fin. Nous touchons à un point crucial de l'exposé : dans la mesure où le raisonnement est en réalité la fonction optimale de l'homme, il est sa fin propre. Parler de la différence spécifique de l'homme, c'est mettre en évidence son ordonnancement à la faculté de raisonner (*ratiocinari*), par la médiation de sa différence (*mediante differentia sua*) spécifique qui est rationnelle et le prédispose, de près (*propinque*), à sa fin. Fidèle au naturalisme aristotélicien, Philippe dit en outre que le sens est le principe de la science, car, chez la créature animale, le point de départ de la connaissance est la capacité sensorielle. L'être sensible qu'est l'homme est donc lui-même, en tant qu'animal, prédisposé par son genre à cette fin qu'est la connaissance rationnelle. Mais cette fonction animale opère de loin (*remote*), vu que sa différence spécifique est le caractère dominant de son essence. Toutefois, d'après Philippe, le mal ne se conçoit pas, en l'homme, comme un genre qui prédispose à une fin. Par conséquent :

« [...] puisque, de près, le mal ne prédispose pas à une fin comme la différence, et que, de loin, < il ne prédispose pas à une fin > comme le genre, il n'est ni une différence ni un genre. »²⁸⁵

Cette piste est, elle aussi, abandonnée. Plus loin, les choses ne s'arrangent pas pour le mal. Philippe, muni d'un nouvel argument, se refuse à faire du mal un genre qui serait dit de la matière. En effet, comme nous l'avons expliqué, le bien et la malice (*malitia*) s'accordent (*habent convenientiam*) avec le possible qui désigne la matière de bonne nature. Or, si le mal, pour s'y installer et y priver le sujet du bien de l'acte, présuppose le possible de bonne nature, il ne présuppose nullement quelque mauvaise matière à laquelle il dût s'accorder.

²⁸⁵ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xlii < 36-38 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43 < 25-26 >.

La présupposition de la mauvaise matière est un non-sens, et la démonstration vient prouver que « le mal n'est pas un genre comme la matière ». L'argument invoquant la notion du « genre » pour signifier le père, autrement dit « le lieu où quelque chose de tel est qualifié de principe de génération. »²⁸⁶, est également contesté, c'est pourquoi Philippe abandonne immédiatement cette possibilité :

« [...] le mal ne peut, en aucune manière, être qualifié de principe. »²⁸⁷

Il convient, en conséquence, d'explorer une voie différente, s'il en reste une qui soit théoriquement praticable. Peut-on trouver, parmi les neuf modalités du principe qui sont mentionnées par Aristote dans la *Métaphysique*²⁸⁸, la bonne façon de prédiquer le mal de ladite notion ? Chez Aristote, seul « le principe [...] dont provient le mouvement et n'y demeure pas »²⁸⁹ peut s'appliquer accidentellement, mais pas généralement, au mal de la privation. Il est reconnu, dans la *Physique*²⁹⁰, que la privation est un principe agissant dans tout changement, d'un sujet vers un sujet (*de subjecto in subjectum*) ou d'un non-sujet vers un sujet (*de non subjecto in subjectum*). Citons l'exemple de la couleur : quand le noir est

²⁸⁶ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xliii < 44-45 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43 < 31-32 >.

²⁸⁷ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xliii < 46 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43 < 32 >.

²⁸⁸ Cf. Aristot. *Metaphys.* V 1 (1012 b 34-1013 a 23) : « Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose [...] – Le principe est aussi le meilleur point de départ pour chaque chose [...] – Le principe est encore l'élément premier et immanent du devenir [...] – Principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement et du changement [...] – On appelle encore principe, l'être dont la volonté réfléchie meut ce qui se meut et fait changer ce qui change [...] – Enfin, le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose [...] – Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes, car toutes les causes sont des principes. Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive.»

²⁸⁹ Cf. ibid. (1013 a 7) : « [...] – Principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement et du changement : par exemple, l'enfant provient du père et de la mère, et le combat, de l'insulte. »

²⁹⁰ Cf. Aristot. *Phys.* I 7 (190 b 23 sqt.).

produit à partir du blanc, c'est que le mouvement est opérationnel d'un sujet vers un autre sujet. Appliquons désormais le principe de privation à l'exemple : le blanc n'étant pas le noir, si l'on produit du noir à partir du sujet blanc, cela revient à dire que, selon le principe de la privation, le noir a été produit à partir du sujet non-noir. Par conséquent, il y a là un mouvement de privation suivant le principe « dont provient le mouvement et n'y demeure pas ». Et l'on dira, de la même manière, que, de sujet à sujet, le bien est produit à partir du mal ou, selon le principe de la privation, à partir du non-bien, de sorte que tous deux désignent un principe. Dans un autre cas de figure, le mouvement s'exécute à partir d'un non-sujet vers un sujet :

« Par exemple, quand l'étant est produit à partir du non-étant, à partir du non-bien est produit le bien, à savoir le bien de nature. Toutefois, quoique, ici, le non-bien soit un principe, < le non-bien > < n'est > cependant pas un mal [...] »²⁹¹

Philippe fait la remarque suivante : « non-étant » et « non-bien » ne supposent pas pour la même chose que la notion du « mal ». Le mal, qui présuppose l'étant, ne se conçoit pas en l'absence de sujet, et doit subsister en quelque nature. Il ne peut donc pas être un principe privatif a priori. D'où l'on note que « non-bien » et « mal » sont dissemblables quant à leur référence, dès lors que « non-bien » se dit du non-être qui précède l'actualisation du bien, tandis que « mal » se dit de la privation de l'acte, dans une chose dont on présuppose l'existence en tant que bien de nature. Philippe donne ainsi l'occasion d'identifier le non-être comme le principe a priori du bien convertible avec l'être, ce qui le distingue d'un hypothétique principe du mal, qui, s'il a lieu d'être nommé de la sorte, opère d'après la

²⁹¹ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xlv < 62-64 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43 < 44-46 >.

conséquence²⁹², c'est-à-dire a posteriori. Dès l'instant où le mal présuppose l'étant, le mouvement du non-être vers l'être ne peut plus se comparer à celui, inversé, du mal vers l'étant. De là, le bien convertible avec l'être ne provient pas du mal de la privation, mais tire son origine du principe du non-bien, qui lui est antérieur.

Le mal est un genre au sens nominal

Nous nous abstiendrons de commenter le déferlement d'arguments²⁹³ qui s'ensuit, emportés par un irrésistible élan à seule fin d'anéantir, définitivement, la chimère donnant naissance aux deux principes. Nous croyons avoir suffisamment montré, au cours de cette étude, qu'« il n'y a pas deux principes »²⁹⁴ du bien et du mal à l'œuvre dans la nature. Aussi préférons-nous porter notre regard sur l'argumentaire développé à propos du genre, à l'issue de la question II. C'est là que l'auteur, en dernière analyse, dévoile la seule façon correcte de dire « genre » du mal de la privation, opposant, tout d'abord, une objection concernant le genre pourvu de l'essence : si le genre est entendu comme ce qui détient « l'essence attribuée selon ce qu'est < la chose > »²⁹⁵ (l'essence étant ce par quoi l'on définit chaque chose), alors le mal ne peut pas être vu comme étant de soi un genre (*non est malum de se genus*). En effet, en vertu de l'autorité de Denys l'Aréopagite, le mal n'a pas de soi une essence :

« [...] il faut répondre que ce n'est pas le mal en tant que mal qui produit ni essence ni devenir, et que son seul rôle est de pervertir et de détruire, autant qu'il peut, la

²⁹² Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xliv < 69-71 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43 < 50-52 >.

²⁹³ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. xliv-li < 72- 202 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 43-46 < 53-141 >.

²⁹⁴ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 203-204 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 142 >.

²⁹⁵ « *essentia dicta in quid* ».

substance des êtres [...] Car la Bonté parfaite qui s'étend à l'univers ne règne pas seulement sur les essences parfaitement bonnes qui l'environnent immédiatement, mais elle s'étend jusqu'aux plus lointaines. »²⁹⁶

Si le genre est postulé en tant que réalité subsistant par soi, l'essence lui est nécessaire. Il n'est donc pas possible, d'un point de vue réaliste, de prédiquer le mal d'une catégorie universelle telle que le genre. On échappe néanmoins à ce problème, dès lors que le mal se conçoit comme un genre nominal. De la sorte, nous pouvons, en bonne et due forme, connecter le mal et le genre sur le plan purement logique de la prédication (*secundum rationem predicandi*) :

« [...] si l'on dit que le mal est un genre, du fait qu'il est premier, suivant la règle de prédication, conformément à son union²⁹⁷ avec ce mode selon lequel on dit que la privation²⁹⁸ est le principe à partir duquel se produit le changement, par opposition à l'espèce, alors on appellera 'genre' le mal. »²⁹⁹

D'un point de vue nominaliste, le mal est effectivement un genre. L'usage veut que l'on regroupe sous l'appellation de « mal » tout ce qui s'attribue communément au genre de la privation, dans lequel s'inclut la totalité des actions indiquant qu'il y a privation du bien de l'acte. Le mal selon le genre (*malum in genere*), dont la valeur se borne à la dimension logico-sémantique, est, par conséquent, dépourvu de tout fondement ontologique. Lorsque nous disons que « l'injuste est vicieux, le vicieux mauvais »³⁰⁰, nous ne supposons par pour un mauvais sujet. En revanche, suivant la règle ou le principe (*ratio*) de prédication, nous

²⁹⁶ Cf. Denys. *De div. Nom.* c. 4 § 20 (PG 3,718).

²⁹⁷ « *coordinatio* ».

²⁹⁸ « *privatio* ».

²⁹⁹ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 208-211 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 145-148 >.

³⁰⁰ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 211-212 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 148 >.

connectons les termes porteurs de la même logique privative, mais sans aucunement fonder le genre ou le principe dudit mal en nature. Et nous admettons que « le mal < n'a > [...] aucune privation < qui le précède > »³⁰¹, parce que, si c'était le cas, le mal présupposerait une essence. La discussion menée par Philippe est enfin close, car, le mal étant « le genre de toutes les privations »³⁰², il est incontestable que la science « ne contraint pas à poser deux principes »³⁰³ d'organisation de la nature suivant le modèle dualiste.

³⁰¹ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 212-213 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 149 >.

³⁰² Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 213-214 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 149-150 >.

³⁰³ Cf. Annexe, quaest. < II >, trad. p. lii < 214 >. Cf. Wicki 1985, < II >, p. 47 < 150 >.

CONCLUSION

Notre étude sur le mal étant menée à terme, nous pensons pouvoir affirmer que, conformément à ce qui était annoncé dans le prologue, Philippe le Chancelier rédigea la *Summa de bono* à dessein de contrer la doctrine du mal manichéen, au niveau le plus fondamental des principes. Le pessimisme cathare trouve ainsi, en la somme de Philippe, un implacable système pour chasser le mal du rang du principe métaphysique, mais aussi de l'ordre naturel des substances que Dieu a créées. En réduisant la connaissance de toutes choses aux premières notions que représentent les transcendants, au-delà desquels plus rien n'est intellectuellement décomposable, l'auteur de la somme apporte, comme remède au mal manichéen, une solution gnoséologique. De toute évidence, il ressort de son étude sur le mal qu'il s'agit d'un problème fondé sur de faux principes. Ainsi, toute connaissance tirée de la doctrine manichéenne se trouve être, à l'instar de ses faux principes, absolument erronée quant à ses conclusions. Les *communissima* que sont l'un, le vrai et le bien sont consubstantiels à l'étant, en vertu du principe de convertibilité qui accorde à chaque chose l'indivision, l'unité, la vérité et la bonté. La totalité du système des transcendants interdit, par conséquent, d'insinuer le mal en quelque étant que ce soit, puisque Dieu unit chaque chose qu'il a créée à ses concomitants. Philippe le Chancelier réussit, par ailleurs, le tour de force qui consiste à articuler ensemble la transcendance par-delà l'étant, qui relève du mode de pensée néoplatonicien, et le transcendantal inhérent à l'ontologie commune à

tous les étants, conforme au péripatétisme gréco-arabe. L'utilisation qu'il fit, à bon escient, du modèle prédicatif de l'analogie lui permit d'assigner la bonté à Dieu ainsi qu'au bien créé qui en découle, tout en excluant le mal de ce principe d'attribution fondamental et universel. Le mal est une notion équivoque, que l'on ne peut pas assigner, selon l'antérieur et le postérieur, d'abord à un souverain mal puis, dans un second temps, à ses effets malins dans chaque étant. Cette fonction d'attribution ne s'applique qu'au souverain bien, qui demeure l'unique principe gouvernant les natures. Si le mal est banni des causes premières, il n'obtient pas davantage au rang des biens créés. En effet, la somme étant entièrement fondée sur l'idée que le bien transcende toute nature, le statut ontologique du mal n'en est que plus maigre. Dépouillé de toute essence, le mal n'affecte une nature que dans la mesure où la créature rationnelle accomplit une mauvaise action. C'est de cette manière que la créature est privée du bien relatif à la fin qui lui vient de la cause finale. Philippe admet, en conséquence, que le mal ne désigne pas le non-être, mais qu'il reste un possible dans la matière, au sens où le mal commis par la créature rationnelle prend place dans son corps matériel. Mais son corps n'en sera pas pour autant mauvais en lui-même, car, comme le dit Philippe, le mal de la privation, étant limité, n'affecte une chose qu'en la privant d'un acte particulier, sans pour cela menacer l'intégrité du bien de sa nature. L'explication est donc en totale contradiction avec les principes manichéens, qui font de la matière (*hylè*) la source du mal. Le principe du non-être, d'où lui vient sa nature corruptible, n'est pas non plus mauvais. Dieu, qui en est le Maître, en use pour produire l'étant corruptible, dont il façonne la matière à partir du non-être, et l'âme à partir de l'être spirituel et incorruptible. En somme, le mal fut chassé du rang métaphysique, exclu de la division du bien en espèces,

mais aussi des principes de la physique, parce que le mal qui sépare la puissance et l'acte n'a rien à voir avec le contraire par privation opérant dans le devenir. La dernière solution fut d'examiner si le mal était essentiellement un genre. Or, sur ce point, il fut prouvé que, puisque le mal est un genre seulement nominal, la « scission de l'universel » à l'intérieur des cinq prédicables, à laquelle mène tout droit la « logique cathare », est spontanément supprimée. Aussi concluons-nous, au vu de la richesse des éléments mis en œuvre dans la *Summa de bono*, que la composition de Philippe représente, expressément, la solution ontologique et logique au problème de la « scission de l'universel ». Par l'implacabilité de son système de convertibilité entre le bien et l'étant, opérationnel au niveau du principe métaphysique du bien, et diffusé à chaque échelon des substances naturelles, l'universalité de la bonté de l'étant en tant qu'étant est garantie jusqu'au moindre niveau de l'être créé. Après lecture de notre étude, si l'on se demande encore ce que signifie la notion du mal chez Philippe le Chancelier, y allant d'une formule lapidaire, nous répondrons : le mal est ce qui, chez un sujet de bonne nature, l'éloigne du bien de sa fin en raison d'un mauvais choix, sans corrompre, pour autant, sa nature, dont le principe est systématiquement le bien.

Bibliographie

ŒUVRE MAÎTRESSE :

PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS, *Summa de bono*, Ad Fidem Codicum Primum Edita, Studio et cura N. WICKI, Bern, Francke 1985, (collection: Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica Mediae Aetatis selecta ; v. 2).

PRINCIPALES SOURCES:

ANONYME, *Liber de duobus principiis* (Livre des deux Principes), introduction, traction et notes de Christine Thouzellier, (Collection: Sources chrétiennes n°198), Éditions du Cerf, Paris, 1973.

ANSELME, *Proslogion*, L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry, tome 1 : Monologion – Proslogion, éditions de Cerf, paris 1986.

ARISTOTE, *Catégories*, Introduction, traduction, notes et index par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, Paris, Flammarion, (Collection: GF), 2007.

ARISTOTE, *De la Génération et de la corruption*, Traduction de Jules Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, J. Vrin, Paris, 2002.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, (Collection: GF), 2004.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Traduction et commentaire par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1992, (v.2).

ARISTOTE, *Physique*, Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, (Collection: GF), 2002.

AUGUSTIN, *La nature du bien*, Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, Tome 1, La morale chrétienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

AUGUSTIN, *Le libre arbitre*, Œuvres T.1, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1998.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Œuvres T.2, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 2000.

AUGUSTIN, *Contre l'épître du fondement*, Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, Tome 17, Six Traités Anti-Manichéens, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.

AUGUSTIN, *De Haeresibus*, <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

AUGUSTIN, *De genesi ad Litter. imperf. Liber*, <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

AUGUSTIN, *Opus imperfect. contr. Julianum*, <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

BOËCE, *Courts Traités de Théologie, De Hebdomadibus*, textes traduits, annotés et présentés par Hélène Merle, (Collection : Sagesses chrétiennes), Cerf, Paris, 1991, (pages 99-110).

JEAN DAMASCÈNE, *La Foi Orthodoxe* chapitres 1-44, (Collections : Sources chrétiennes n°535, Cerf, Paris, 2010.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms Divins*, Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.

PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, introduction par A. de Libera et A.-PH. SEGONDS, introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris, 2000.

SOURCES SECONDAIRES :

JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas*, (collection: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), New York/Leiden, 1996.

JAN AERTSEN, *Le problème des Transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, édité par Graziela Federici Vescovini, « Res » as *Transcendental its Introduction and Significance*,

(Collection : Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, (pages 139-156).

JAN A. AERTSEN, *The Goodness of Being*, Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, Volume 78, Issue: 2, 2011.

JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought From Philip the Chancellor (ca.1225) to Francisco Suárez*, Collection Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Boston, Leiden : Brill, 2012.

VALÉRIA BUFFON et DAVID PICHÉ, *Ontologie et Logique du Mal au Début du XIIIe Siècle, Le Problème du Mal dans le Commentaire à l'Éthique du Pseudo-Peckham*, (publication à venir).

LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Unidad y jerarquía cosmológica en la Summa de bono de Felipe el Canciller*, Universidad Católica Argentina, Anuario Filosófico, vol 44/1, 75-94, 2001.

LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Natura y Ratio en la Especulación sobre el Cosmos : Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller*, Universidad Católica Argentina, Anuario Filosófico, vol 41/1, 69-82, 2008.

LOUIS BERTRAND GILLON, *La Théorie des Oppositions et la Théologie du Péché au XIIIe Siècle*, Collection de l'Institut d'Études Médiévales, Paris, Vrin, 1937.

ÉTIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, études de Philosophie médiévale, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

P. GLORIEUX *Sommes théologiques, Dict. Theol. Cath.*, XIV-2, 2341-2363; M. Grabmann, *Geschichte der Scholastischen Methode*.

JORGE J. E. GRACIA, *The Transcendentals in the Middle Age an Introduction*, Topoi, vol.11, n°2, (pages 113-120).

J. JOLIVET, Logique cathare : la scission de l'universel, dans *Philosophie médiévale arabe et latine*, Collection: Études de philosophie médiévales, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995.

ALAIN DE LIBERA, *La Philosophie Médiévale, Le XIII^e Siècle, Les débuts de la pensée universitaire : les premiers maîtres*, Quadrige (Presses Universitaires de France), Paris, 2004.

ALAIN DE LIBERA, *La Querelle des Universaux De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, 1986.

ODON LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, v.6. *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300, L'influence littéraire du Chancelier Philippe*, J. Duculot Éditeur, Gembloux, Belgique, 1942-1960.

ODON LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, v.2., *Le Problème de la Moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas*, J. Duculot Éditeur, Gembloux, Belgique, 1942-1960.

ROBERT NADEAU, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Collection Premier Cycle, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

SCOTT CHARLES MACDONALD, *Being and Goodness: the Concept of the Good in metaphysic ant theological theology*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1991.

SCOTT CHARLES MACDONALD, *Goodness as Transcendental: The early thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea*, *Topoi* 11 (2): 173-186.

DAVID PICHÉ, *Le Concept de Vérité dans la Summa de bono (QI-III) de Philippe le Chancelier*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National du Livre, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

D. H. POUILLON, *Le Premier Traité des Propriétés transcendantales. La Summa de bono du Chancelier Philippe*, *Revue néoscholastique de philosophie*, t.42, 1939.

WALTER PRINCIPE, *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, the pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, Ontario, Canada, 1975.

STEVEN RUNCIMAN, *Le Manichéisme médiéval, L'Hérésie dualiste dans le Christianisme*, (Collection : Le Regard de L'Histoire), Payot, Paris, 1972.

ANNEXE

Traduction des questions de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier

Notes sur la traduction³⁰⁴ :

Ce qui suit est la traduction des questions IV à XI sur le bien³⁰⁵ qui ont part à la composition du traité des transcendants. Elle supplée à la quasi-absence de textes en langue française couvrant le corpus philosophique de cette période de l'histoire des idées. Nous la joignons au prologue ainsi qu'aux trois questions liminaires de la somme de Philippe le Chancelier, déjà traduits, puisque nous sommes redevables à D. Piché d'une première traduction de ces questions³⁰⁶, annexées à son étude récemment parue du concept de vérité dans la *Summa de bono*³⁰⁷. Ainsi, dans son sillage, avons-nous parachevé la traduction de l'ensemble du traité des transcendants, dorénavant abordable en langue française dans son intégralité³⁰⁸. À cela, s'ajoute la traduction des questions I et II du traité du bien de nature qui n'est pas dégradé par le mal de faute³⁰⁹ avec, en prime, les questions I et II du traité du bien selon³¹⁰ le genre³¹¹. Nous n'avons pas fait l'analyse de la doctrine

³⁰⁴ Les sources indiquées en notes de bas de page de notre traduction proviennent de l'édition Wicki (1985).

³⁰⁵ Cf. N. Wicki 1985, p. 20-36.

³⁰⁶ Cf. D. Piché 2008, (Q. I-III) p. 16-31.

³⁰⁷ Cf. *ibid.* 2008.

³⁰⁸ À l'exception du prologue qui n'est que partiellement traduit par D. Piché.

³⁰⁹ Cf. N. Wicki 1985, p. 37-47.

³¹⁰ Nous avons traduit la préposition latine « *in* » par « *selon* » mais, tout aussi bien, nous aurions pu la rendre par « *dans* », sans altérer le sens des passages concernés.

exposée dans le traité du bien selon le genre, mais offrons néanmoins au lecteur de ce mémoire les questions I et II, non-annotées, à fin de consultation.

Notre travail fut établi à l'appui de l'édition critique de la *Summa de bono*, datée de 1985, que l'on doit à N. Wicki. Le style la somme, très elliptique, n'a pas favorisé notre analyse des présupposés théoriques du maître de théologie. Et le sens des arguments nous a souvent paru difficile d'accès. L'œuvre est-elle une *reportatio*³¹² dont le style serait conforme à la prise de notes lors d'exposés magistraux ? C'est une éventualité, mais, à notre connaissance, aucun argument ne permet de confirmer l'hypothèse. Toujours est-il que, soucieux de préserver la nature elliptique du texte, nous avons opté pour une traduction littérale du propos du Chancelier. Entre crochets obliques (< >), lorsque l'état fragmentaire du discours ne permettait pas d'en reconstituer le sens sans encombre, nous avons recomposé les parties de l'argumentation qui restaient sous-entendues. En l'absence d'une pagination scientifique, nous avons produit la nôtre, que nous avons signalée à l'aide de crochets obliques (< >) répartis toutes les cinq lignes. Nous pensons que la numérotation a le mérite de guider plus rapidement le lecteur vers les points de doctrine qui sont discutés. Par ailleurs, nous avons occasionnellement mentionné les termes latins et français dans les notes de bas de page, quand il y avait ambiguïté quant au sens d'une notion ou lorsque sa traduction était équivoque, voire discutable.

³¹¹ Cf. *ibid.* 1985, p. 327-341.

³¹² Il s'agit d'une modalité de discours de la *quaestio* médiévale, qui consiste en une prise de notes de l'exposé dialectique du maître par ses étudiants. D'où ce type de texte, suivant la façon dont il fut retranscrit, nous est quelquefois parvenu dans un style d'écriture lacunaire. Cf. Alain de Libera 2006, réf. Les genres littéraires *Quaestiones et disputationes*, p. 505.

< TRAITÉ > DU BIEN

< Q. IV >

< La question IV > porte sur la présentation du souverain bien

On poursuit sur ce que l'on nomme le souverain bien. Or, qu'il y ait un souverain bien peut être montré à partir de la notion du bien. En effet, si l'infini existait dans le bien, de sorte que tel < bien > serait bon par un autre < bien > et < qu'il en serait > ainsi à l'infini, puisque la fin et l'infini sont opposés, on s'écarterait de la fin; c'est pourquoi < 5 > on s'écarterait aussi du perfectionnement, du fait que le perfectionnement n'est pas sans fin. En conséquence, le bien serait détruit. Il convient donc, s'il y a un bien, que quelque < bien > soit souverain. Il y a d'autres raisons dont nous nous dispensons à présent.

Mais on cherche à savoir si, quand on dit : ce < bien > est le souverain bien, on ajoute quelque chose au bien ou non. Si < la souveraineté > ajoute < quelque chose au < 10 > bien >, il y a donc un certain genre de composition; en effet, ce que l'on ajoute n'est pas ce à quoi on l'ajoute. Par conséquent le souverain bien n'est pas simple; mais il est évident, d'après la notion du bien, que < le bien > est simple; le bien est, en effet, l'indivision de la puissance et de l'acte; mais cette indivision se trouve de manière absolue dans le premier³¹³. La puissance y est donc identique à l'acte; donc le simple < s'y trouve > < 15 > souverainement. Par conséquent la souveraineté n'ajoute rien < au bien >.

³¹³ Dieu

De même, il est nécessaire que le souverain bien soit le premier bien. Mais, si le souverain bien ajoute quelque chose < au bien >, il est une composition; il y a donc, avant lui-même, quelque chose de simple et ainsi il n'est pas premier < ; > et s'il n'est pas premier, il reçoit du premier; il n'est donc plus souverain. Il est donc nécessaire, pour < 20 > que < le bien > soit premier et souverain, que la souveraineté n'ajoute rien en plus du bien; < le souverain bien > désigne donc ce qui est bon sans aucune adjonction. Mais le bien peut se dire de tout étant; par conséquent le souverain bien < se dira > aussi de tout étant. Et ceci a peut-être poussé certains³¹⁴ à dire que n'importe quelle chose est Dieu, du fait que le bien est tout ce qui est < 25 >.

< Réponse : >

À cet < argument >, je réponds que le bien connote un certain effet, en lequel peut se trouver l'unité de proportion avec les autres < effets tirés > du Premier. Pour cette raison, le bien se dit de ces < effets > et du Premier, et cependant on n'attribuera pas le souverain bien à ces < effets >, bien que le < qualificatif > « souverain » n'ajoute rien au bien < 30 > qu'Il est en Lui-même. De là, on n'y trouve nulle composition.

De même, quand on invoque le < terme > « souverain », on remarque par voie de conséquence une certaine négation et, comme le mentionne Denys l'Aréopagite³¹⁵, les négations au sujet du < souverain bien > sont plus vraies que les affirmations, parce

³¹⁴ Le texte fait allusion aux Amauriciens. Cf. *Contra Amaurianos*. c. 9 (ed. Baeumker, p. 24-29)

³¹⁵ Cf. *De cael. hier.* c. 2 § 3 (PG 3,141 A)

qu'elles montrent non pas ce qu'Il est, mais ce qu'Il n'est pas. En effet, il n'est pas < 35 > possible que l'intellect créé intellige ce qu'Il est, car cela consiste à l'intelliger dans son absolue simplicité.

De même, on cherche à savoir s'il peut y avoir plusieurs souverains biens, de sorte que < le terme pluriel > « souverains » supprime le fait d'être placé sous un autre < supôt > et non l'égalité, c'est-à-dire que < les souverains biens > soient égaux. Il semble que < 40 > non. La souveraineté se trouve en ce qui est plénitude de bonté, et la plénitude de bonté s'intellige en tant que sagesse, en tant que puissance. Mais, s'ils sont deux < souverains biens >, ou bien l'un détient quelque < attribut > de bonté que l'autre n'a pas, ou non. S'il possède quelque chose que l'autre n'a pas, quelque < attribut de bonté > fait défaut à l'autre; il n'est donc pas le souverain bien, donc il n'y a pas deux souverains biens; si < 45 > l'un n'a pas quelque < attribut de bonté que l'autre n'a pas >, il ne possède rien de plus que l'autre; il lui est donc absolument identique; donc ils ne sont pas deux.

Jean Damascène³¹⁶ dit que le souverain bien est sans défaut, selon la bonté, selon la sagesse, selon la puissance, selon l'espace et le temps et selon quoi de plus? Il est sans défaut selon toutes choses. C'est pourquoi ils ne peuvent être deux. Mais que dire sur < 50 > ce que mentionne Jean Damascène³¹⁷ : « Si, de Dieu, tu as dit le bon, le juste, le sage, n'importe quelle chose, < n'as-tu pas désigné au lieu de > sa nature, les choses qui sont à la périphérie de sa nature ? » Il veut donc que le bien soit ce qui est à la périphérie de la nature

³¹⁶ Cf. *De fide orth.* I c. 5 (PG 94,801; ed. Buytaert, p.22,15-23)

³¹⁷ Cf. *ibid.* c. 4 (PG 94,800; ed. Buytaert. p. 21,43-45)

et de l'essence divine. Mais être l'essence divine et être à sa périphérie ne peuvent être une seule et même chose. En revanche, si < le bien > se trouve dans la créature, on ne le < 55 > dira plus de l'essence divine. Mais on le dit; il demeure donc que le bien est la même chose que la divine essence. Mais on dit que < le bien > subsiste à la périphérie < de l'essence divine > en raison de l'effet auquel il convient en propre, et cet effet se trouve dans la créature, ou peut y être. De même, on dit que < le bien > subsiste à la périphérie < de l'essence divine > en raison de l'imagination de la créature, conformément à < 60 > l'exemple du bienheureux Denys³¹⁸. Comme les lignes à la périphérie du centre progressent vers l'infini, depuis le centre < du cercle > qui est simple comparativement aux lignes, semblablement, les effets procèdent de toute part depuis l'essence divine; mais cette même essence n'est enclose par aucun d'entre eux, au contraire, elle est plutôt ce qui, demeurant simple, contient la totalité de ses effets < 65 >.

< Q. V >

< La question V > porte sur la communauté de cette intention : « bien »

On poursuit sur la communauté de cette intention : « bien ». Il semble que < le bien > ne puisse être commun en vertu de quelque < propriété > réelle; en effet, attribué au souverain bien, < le bien > est ce < souverain bien >-même, parce que, comme < le >

³¹⁸ Cf. Dionys. *De div. nom.* c. 5 § 6 (PG 3,821 A)

déclare Augustin au livre IV³¹⁹ de *La trinité* : « en Dieu, être Dieu et être bon ne < 5 > diffèrent pas, ni être et être bon ». Par conséquent le bien attribué à Dieu ne diffère absolument pas de lui. < Le bien > ne peut donc pas être commun au souverain bien et au bien créé, pas plus que ne < peut l'être > ce < terme > même « Dieu ».

De même, si < le bien > est commun, il l'est aussi en lui-même. Il faut donc comprendre qu'il est commun et qu'il est propre; donc il est une certaine composition < 10 >.

Pour le cas où tu dirais que le bien est commun selon un rapport à un effet semblable dans les créatures, et qu'ainsi il n'est pas nécessaire de placer le bien dans le premier si ce n'est l'essence-même < de Dieu >, mais < que ce dernier est > au-delà de cette relation à une certaine effectuation dans la créature, < je dirais >, en sens < 15 > contraire, < que >, si le bien est commun en vertu de cette raison, mais que la créature se trouve être, de manière égale, envers son effectuation comme Dieu envers la sienne, le bien est donc également participable < dans les deux cas >, parce que, comme son effet < créé > est sorti de ce < bien Premier >, de la même manière, de cet < effet qu'est la créature provient son effet second > < 20 >.

³¹⁹ Cf. *De trin.* VI c. 5 n. 7 (PL 42,928)

De même, suivant cela, le bien acquiert sa raison de ce qui est postérieur, à savoir de l'effet, alors que les intentions sont déterminées autrement, à savoir du fait que le souverain bien est un bien par soi et que ces < effets > sont bons par lui.

À cause de cela, pour ce qui concerne le bien et ces < réalités >, on doit parler en un < sens > < des termes > qui n'expriment manifestement pas l'acte qui concerne < 25 > spécifiquement la créature et, en un autre < sens >, < on parlera > de ceux qui expriment < cet acte >. De fait, dans le cas de ces derniers, il y a communauté selon le rapport ou la relation qui se trouve en l'effet, tel qu'en ces < termes > qui connotent, comme « il punit », « il justifie »; ces < termes > ne sont pas communs, si ce n'est quant à l'effet connoté. De là, dit de Dieu, « il punit » ne dénote aucune < réalité > créée mais < la > connote < 30 > < ; > dit de la créature, < « il punit » > dénote ce qu'il connote antérieurement. Mais, dans le cas de ces < termes > qui n'expriment pas < l'acte qui concerne spécifiquement la créature >, il y a communauté en un autre sens que celui < qui convient à la communauté > susmentionnée, parce que < ces termes > conviennent à Dieu par soi et en raison de lui-même, < tandis qu'ils conviennent > aux créatures selon qu'elles proviennent de lui < 35 > et qu'elles retournent à lui, et cette dernière est la communauté selon l'antérieur et le postérieur. Et c'est une évidence, parce que ce < commun > est indirectement intelligé en cette < chose créée >. En effet, le bien se dit de Dieu parce qu'il est une fin, < il se dit > de la créature parce qu'elle comporte un ordonnancement à une fin, à l'instar de l'étant qui se dit selon l'antérieur de la substance, qui est étant par soi, < et se dit > selon le < 40 > postérieur de l'accident, qui existe par la substance, et se trouve ainsi indirectement

intelligé en ce dernier. Je dis donc que le bien que l'on dit de Dieu lui est identique et qu'il peut cependant être commun, parce qu'on le dit directement et selon l'antériorité de < Dieu > lui-même, < tandis qu'on le dit > indirectement et selon le postérieur de la créature. Et il faut prendre ici « commun » et « propre » quant à la manière de parler < 45 >.

< Q. VI >

< À la question VI, on cherche à savoir > si un mal s'oppose à chaque bien

Il échoit de chercher à savoir si un mal s'oppose à chaque bien. On argue que oui : le bien et le mal sont opposés de même que l'étant et le non-étant, parce que l'étant existe proportionnellement au bien, le non-étant proportionnellement au mal, comme on le montrera dans *le Traité du mal*³²⁰. Mais le non-étant ou non-être est opposé à chaque < 5 > étant ou être. Donc à chaque bien est opposé un mal équivalent, et < cela vaut même > dans le cas du souverain bien, pour lequel il n'y a pas de contraire. Et nous exposerons le contraire, ci-dessous, dans le < traité du > *Bien de nature*³²¹.

< Réponse : >

On doit remarquer que le mal reste un possible. D'où < le fait qu'il > ne se dit < 10 > pas indifféremment de chaque < chose >. Par conséquent, il n'existe pas une telle opposition du bien et du mal, comme il en existe < entre > l'étant et le non étant; mais cette < opposition >-ci < du bien et du mal > < est > selon la privation, cette < opposition >-là <

³²⁰ Cf. De bono nature in communi, q. I et II, infra. p. xxxiv-lii

³²¹ Cf. ibid.

de l'étant et du non étant > < est > selon la contradiction, et il sera fait mention de cela, par la suite. Toutefois, le mal installe le non-être en ce qui est mauvais; cependant, pas < 15 > totalement. La raison de ceci est que le mal implique l'absence d'un ordonnancement essentiel envers l'une des causes, à savoir envers la < cause > finale.

Mais l'on objecte que le mal et le bien sont opposés et que chacun des deux est susceptible d'augmenter ou de diminuer. Mais on dit que l'augmentation ne se trouve que dans < les choses > qui ont un terme, parce que l'augmentation est un mouvement vers < 20 > un terme. Par conséquent, le bien possède un < état > suprême et le mal également.

De même, si le bien et le mal sont opposés, alors un plus grand bien < s'oppose > à un plus grand mal et < le bien > suprême < s'oppose > au < mal > suprême.

De même, si rien n'était un bien par soi de manière essentielle, rien < ne serait un bien > par participation. Donc si le mal n'était rien etc. Mais il existe un mal par < 25 > participation; donc < il existe un mal > en tant qu'essence; donc < il existe > un souverain mal. Mais cela doit être compris là où il y a un maximum. En effet, dans ces < choses dont on traite >, < ce qui est > de manière absolue s'oppose à < ce qui est > de manière absolue et le maximum < s'oppose > au maximum.

Et l'on doit savoir que l'augmentation < que l'on rencontre > dans les opposés < 30 > que l'on appelle contraires selon la privation est autre que celle < que l'on rencontre >

dans les contraires au sens absolu, par exemple dans le cas des angles droit, aigu et obtus. En effet, < l'angle > aigu³²² n'est pas désigné selon le rapprochement vers le plus aigu, mais on < le désigne > selon un éloignement à partir de < l'angle > droit. Et ceci est évident de par sa définition; car < l'angle > aigu est celui qui est plus petit que < l'angle > < 35 > droit, de même que < l'angle > obtus est celui qui est plus grand que < l'angle > droit, et, ainsi, chacun des deux inclut < l'angle > droit dans sa définition. Par conséquent, l'augmentation se dit de manière équivoque concernant ces < choses >-ci et ces < choses >-là. Il en est de même pour le mal qui s'oppose au bien. De fait, le mal est un éloignement du souverain bien, en marge de la ligne ou de l'ordre du bien. On dira donc < qu'il y < 40 > a > davantage de mal suivant un plus grand éloignement, et < qu'il y a > un moindre mal suivant un plus petit éloignement, comme c'est le cas pour < l'angle > aigu en comparaison de < l'angle > droit. Or, que le mal soit un éloignement à partir du bien ou < un éloignement > du bien à partir de lui-même, Jean Damascène³²³ l'indique, disant que le mal est ténèbres; quant aux ténèbres, elles sont la séparation d'avec la lumière. Mais, parce < 45 > < qu'il ne peut pas ne pas être entièrement et être le mal, pour cela le mal reste un être; parce que, si quelque chose est le mal, il est; donc l'être ne peut pas être entièrement absent < du mal >. C'est pourquoi, quoique le bien soit absent par grâce d'un certain mal, il n'est cependant pas absent de lui, dans la mesure où < le mal > existe; parce que, dans la mesure où il existe par nature, il est bon < 50 >.

À l'autre < argument > je réponds que, dans ces < choses > qui, maintenant,

³²² Cf. Aristot. *Metaphys.* VII 10 (1035 b 6-8)

³²³ Cf. *De fide orth.* II c. 4 (PG 94,876 B); trans. Burgundionis c. 18 (ed. Buytaert, p. 75,11-13)

existent, ou dans ces < choses > qui s'opposent par contrariété, il y a lieu qu'existe un bien par participation, mais cela n'a pas lieu dans ces < choses > qui < s'opposent > par privation, parce que la privation est une absence et qu'il n'existe pas de participation d'après une absence. Par conséquent, puisqu'il peut davantage et encore davantage < 55 > faire défaut < en tendant > vers l'infini, il n'a pas de fin; en effet, l'éloignement du bien est infini; c'est pourquoi le mal n'a pas de terme et, de la sorte, < il n'existe > pas non plus de souverain < mal >.

Mais, parce que la question a été dirigée sur le mal, < afin de savoir > s'il possède un suprême < degré >, nous indiquons ce que Mani³²⁴ a introduit, lorsqu'il a posé deux < 60 > principes, le principe de la lumière et le principe des ténèbres. Et < certains philosophes > ont dit que les ténèbres pénètrent la lumière en quelque partie parmi < les choses > qui participent de la lumière. Mais ils avaient été abusés par la comparaison; en effet, puisque le bien est la lumière intelligible et le mal les ténèbres intelligibles, il semble qu'il en soit < pour eux > comme pour la lumière corporelle et son opposé. Mais la lumière < 65 > corporelle est causée par un principe et les ténèbres par un autre. Donc deux principes < résident > aussi dans < les choses > de l'esprit.

De même, deux principes³²⁵ sont posés dans les natures, la privation et la forme; et un troisième < principe > qui est le substrat commun. Si donc deux principes sont posés

³²⁴ Cf. August. *De civ. Dei* XI c. 13 (PL 41,329 sq. ; CSEL 40-I,532,27-533,2); *ibid.* c. 22 (PL 41,335 sq. ; CSEL 40-I,542-544). *Contra Iulianum* I c. 8 n.36 (PL 45,666); *Opus imperfectum contra Iulianum* V c. 43 et 44 (PL 45,1475-1481)

³²⁵ Cf. Aristot. *Phys.* I c. 9 (192a 16-17)

dans les choses de la nature, l'un, qui est divin et désirable, à savoir la forme, l'autre, < 70 > qui, quant à lui, ourdit toujours en vue de faire le mal, il semble en être pareillement dans les choses de l'esprit.

De même, on démontre cela par un raisonnement caractéristique. Alors qu'elle n'est pas, aucune < chose > n'aboutit à l'être si ce n'est par quelque principe. Pareillement, alors qu'elle existe, aucune < chose > n'aboutit au non-être si ce n'est par quelque principe. < 75 > Or le mal est < quelque chose > qui progresse vers l'être, car autrement la peine ne lui serait pas due. Donc < le mal > requiert un principe. Mais celui-ci ne peut pas être le souverain bien, dès le moment où toutes < les choses > qui sont < tirées > du souverain bien sont bonnes, comme on l'a montré. < Le mal > existera donc par un autre principe.

À cela, Augustin³²⁶ répond que le mal n'a pas de cause, mais qu'au lieu de la < 80 > cause il < est > l'absence de cause. Et Denys le Pseudo-Aréopagite³²⁷ dit que le mal est sans cause et incréé, ainsi que le « in » < préfixé > marque l'absence < de création >. En raison de cela, il dit la même chose dans l'ouvrage *Des noms divins* : « Le mal ne combat pas le bien selon le pouvoir qui lui est propre; en effet, totale, la privation < est > universellement impuissante; quant à < la privation > particulière, elle a un pouvoir, < 85 > non pas en tant que privation, mais selon qu'elle n'est pas une privation totale ». Pareillement, « < le mal > est sans cause, infini, infécond, paresseux, impuissant, désordonné, obscur et dépourvu d'essence ». Et il n'y a pas d'analogie entre la lumière et

³²⁶ Cf. *De civ. Dei* XII c. 7 (PL 41,355; CSEL 40-I,5777)

³²⁷ Cf. Dionys. *De div. Nom.* c. 4 § 30 (PG 3,732), sec. transl. Ioh. Scoti (PL 122,1145 C; Dionysiaca I,307)

les ténèbres corporelles <d'une part> et la lumière et les ténèbres spirituelles < d'autre part >. Car, dans la < chose > corporelle, on doit admettre deux natures, dont l'une < 90 > possède en soi les ténèbres et l'autre la lumière, bien que celle-ci soit plus puissante que celles-là; quant à la lumière spirituelle, elle inclut l'être tout entier, et, à cause de cela, les ténèbres ne proviendront que du manque d'un quelconque être.

À l'autre < argument > – que deux principes sont dits être posés, la privation et la forme – < je rétorque que > cela n'est pas dans l'être mais dans le devenir; en effet, < 95 > dans l'être, on ne distingue pas la privation de la matière. Mais la privation et la forme sont toujours posées et prises en compte en raison de principes divers. De la même manière, dans l'être, le mal n'est pas un principe; mais, suivant la réalité, il n'est pas séparé de la créature, qui est, pour ainsi dire, le principe matériel; or, la forme et la privation ne coïncident jamais en une même chose, de sorte que nous ne pouvons pas dire que le < 100 > mal se trouve être dans le souverain bien, où < subsiste > la forme pure et non-mêlée.

< Q. VII >

< La question VII > porte sur l'écoulement des choses à partir du Premier

On poursuit sur l'écoulement des autres biens à partir du Premier suivant la notion du bien. On cherche donc à savoir pourquoi toutes les choses ont découlé du Premier, plutôt selon la notion du bien que selon la notion de sage, ou de puissant, et ainsi de suite pour les

autres < notions >. Boèce, dans l'ouvrage < intitulé > *Les Hebdomades*³²⁸, s'interroge < 5 > de la même façon : « Toutes choses, en tant qu'elles existent, sont bonnes; pour quelle raison ne sont-elles pas justes, en tant qu'elles existent ? »

Or, si l'on dit qu'étant donné que Dieu est bon et suprêmement bon, il a voulu communiquer l'être pour ainsi montrer l'immensité de sa puissance dans la multitude et la substance du réel, la beauté de sa sagesse dans l'ordonnement < des créatures > et < 10 > sa bonté dans l'achèvement < de la création >, et ainsi il a créé < les choses > suivant qu'il est bon et elles en découlèrent suivant la notion du bien et, pour cette raison, on les dit 'bonnes', pour une raison similaire, comme la volonté est la dernière cause et la plus proche < de ce qui est causé >, on dira < des choses qui en découlent > qu'elles sont volitives. Et puisque ce n'est pas le cas, il en résulte que < les choses > ne sont pas dites « bonnes » < 15 > pour cette raison. En outre, Boèce³²⁹, en répliquant à un argument, affirme que « le bien est général, le juste spécifique, le bien se rapporte à la substance, le juste à l'acte ». De quelle manière ceci est cause de ce qui précède ?

À ce propos, il faut mentionner qu'il existe trois conditions concomitantes³³⁰ de l'être : l'unité, la vérité et la bonté. Or l'unité est la première d'entre elles, la seconde < 20 > est la vérité, la bonté la troisième; de fait, en un même < être principal >³³¹ peuvent coïncider < la cause > efficiente, < la cause > formelle et < la cause > finale, mais pas < la

³²⁸ Cf. *De hebdomadibus* (ed. Peiper 174,164)

³²⁹ Cf. *De hebdomadibus* (ed. Peiper 174,164)

³³⁰ Cf. Avicenna *Metaphys.* III c. 3; V c. 1 (ed. Van Riet, I p. 117,120 sq.)

³³¹ Cf. Averroes *Metaphys.* XII comm. 2 (ed. Venet. 1483, II, f. 330 vb)

cause > matérielle. Par conséquent, chaque essence qui possède ces trois principes causaux comporte trois conditions qui sont concomitantes de son être, du fait qu'il provient du premier étant; puisqu'il est produit par le premier étant d'après le principe de l'unité < 25 >, chaque étant est un, provenant du même < étant premier >, il est vrai du fait que < l'étant premier > est cause formelle exemplaire, du fait que < ce dernier > est cause finale, < chaque étant > est bon. Et, à partir de ce qui a déjà été dit, il est possible de mettre cela pleinement en lumière à propos du vrai et du bien.

Mais, à qui demande : « d'où vient que l'on attribue l'un à < la cause > < 30 > efficiente ? » Je réponds : au fait que l'un n'ajoute rien à l'étant excepté l'indivision; et, pour cela, l'unité appartiendra à cet < étant > qui sera un être par soi. Mais la production de l'être est propre à < la cause > efficiente; c'est pourquoi < la production de > l'un aussi < lui sera propre > selon la notion d'unité, puisque < la cause efficiente > est une et qu'elle est une dans l'acte de produire un effet. Mais il n'en est pas ainsi du vrai ni du bien, < 35 > parce que chacun pose dans sa notion, en plus de l'indivision, la notion de quelque cause, comme le vrai < pose la notion de > cause formelle, < et > le bien < la notion de > cause finale. Pour cette raison, on dit donc que < l'étant > a été créé selon la notion du bien, parce que la bonté est la disposition de celui qui veut selon laquelle la chose est venue à l'acte par < la cause > efficiente; car, si < celui qui veut > était envieux, quoiqu'il fût puissant < 40 > et savant, < la chose > ne parviendrait pas < à l'acte >. Donc, comme la volonté de l'acte suit la puissance, et < puisque > le bien est une disposition de la volonté, non seulement la volonté, mais le bien est la disposition selon laquelle la chose parvient à l'effet par < la

cause > efficiente. Et, à partir de ce qui vient d'être dit, on peut faire voir pourquoi le bien est dit « général », le juste, quant à lui, « spécifique »; en effet < le juste > détermine < 45 > vis-à-vis de soi-même un certain acte en vertu duquel il est bon.

Et si l'on objecte que le vrai désigne la forme, le bien < désigne > l'acte, alors qu'on dit ici que le juste < désigne > l'acte, le bien < désigne > la substance, je répons que l'acte est double; l'acte premier de la chose elle-même est une perfection et, suivant cela, le bien désigne l'acte; l'acte second est celui qui provient de la chose et, ainsi, le juste < 50 > désigne l'acte, mais non le bien. Et, de la sorte, en vertu de la première modalité < d'expression >, il revient au même que le bien désigne l'acte ou la substance.

< Q. VIII >

< À la question VIII, on cherche à savoir > s'il revient au même d'être et d'être un bien pour toute < chose > créée

On poursuit au sujet de la division du bien. Mais avant de parler de la division du bien, abordons certaines questions, qui peuvent se rapporter au bien créé en général ou s'approprier au bien de nature. Et, parmi ces < questions >, il en est une qu'aborde < 5 > Augustin³³² dans l'ouvrage *De La Trinité* et, semblablement, < une autre que > Boèce³³³ < mentionne > dans < son propre > livre *De Trinitate* : < la première demande > si, quand on

³³² Cf. *De trin.* VIII c. 3 (PL 42,949 sq.)

³³³ Cf. *De hebdomadibus* (ed. Peiper, p. 172-174)

dit que quelque < chose > de créé est un bien, nous intelligeons nécessairement le souverain bien qui est Dieu < ; > et < la suivante s'enquiert de savoir > s'il revient au même d'être et d'être un bien pour toute < chose > créée. Et cette question concerne principalement le < 10 > bien de nature. Certes, tout bien existe parce qu'il découle du souverain bien; donc le bien implique un rapport à ce dernier. De la même manière, comme le bien, par le fait qu'il subsiste en vue d'une fin, ne s'affranchit pas – conformément à la notion du bien – d'une relation à une fin, on intellige nécessairement le bien qui est une fin. Par conséquent on intellige < le bien qui est une fin > en tout ce que l'on dit < être > un bien < 15 >.

Augustin³³⁴ dit encore : « retire ceci, enlève cela, et il restera le bien, non le bien par un autre bien que par le bien de tout bien ». En cela, il désigne le bien qui subsiste en l'intellect de chacun, à savoir le premier bien.

En outre, c'est pourquoi on parle plutôt du bien parce qu'il tend vers le bien que parce qu'il est tiré du bien, et ainsi, comme on dit que le bien est une fin ou qu'il < 20 > < se rapporte > à une fin, de la même façon, < on invoque > le bien parce qu'il est une origine (*principium*) ou qu'il < se rapporte > à une origine.

Je répons < que > le bien subsiste parce qu'il provient du bien et parce qu'il tend vers le bien etc., mais, plus fondamentalement, < le bien > désigne un rapport à une fin ou la fin elle-même, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, la cause finale est le < 25 >

³³⁴ Cf. *De trin.* VIII c. 6 n. 4 (PL 42,949)

principe³³⁵ des autres causes. De même, on dit que le bien est désirable; c'est pourquoi, comme la fin en tant que fin est le désirable, on dit que le bien est une fin ou < qu'il se rapporte > à une fin.

En outre, dans l'ouvrage *De La Trinité*, Augustin³³⁶ cherche à savoir < si >, comme chaque chose est un bien, il s'agit d'un bien par participation ou selon ce qu'elle est³³⁷ < 30 >. Si < la chose > était un bien par participation, en aucune façon elle ne serait un bien selon ce qu'elle est. Si, par exemple, quelqu'un est bon en ayant la justice, une fois la justice écartée, il ne sera plus bon. Et si < la chose > n'est pas un bien selon ce que < la chose > est, elle ne tend pas vers le bien selon ce qu'elle est. Mais < chaque chose > tend < vers le bien > conformément à ce qu'elle est. Donc < la chose > est un bien < 35 > conformément à ce que < la chose > est. Mais si < la chose > est un bien selon ce qu'elle est, elle est un bien selon sa substance. Mais il n'existe aucune chose en laquelle être et être bon soient identiques, excepté le Premier. Toutes < choses > seraient alors le Premier, c'est-à-dire Dieu. Pour cela, Augustin³³⁸ distingue, parmi ces < choses > qui ne relèvent pas de l'être de quelque < réalité > – soit de la substance –, certaines qui sont séparées < 40 > selon l'acte, comme le blanc, le rond, et certaines < qui sont séparées > selon l'intellect; et < Augustin > veut dire que le bien relève de ces < choses > qui sont séparées selon l'intellect, < et > non pas selon l'acte. Par exemple, intelligeons que le premier ou le souverain bien n'existe pas; il n'en est pas moins possible d'intelliger que d'autres < choses

³³⁵ « ratio »

³³⁶ Cf. Boethius *De hebdomadibus* (ed. Peiper, p. 170,52-171,75)

³³⁷ La quiddité de la chose

³³⁸ Cf. *ibid.* (ed. Peiper, p. 171,80 sq.)

> existent et on intelligera ainsi l'être en ces < choses > et non pas le bien; en effet, < 45 > comme dit < Augustin >, le bien n'est intelligé qu'en rapport à la cause du bien. Et ainsi veut-il dire que < la chose > est un bien en ce qu'elle est, et il écarte l'autre membre < de l'alternative, à savoir > que < la chose > est un bien par participation. Et ainsi, en tout bien, le souverain bien est intelligé selon ce rapport; cependant, < ce bien > ne sera pas un bien selon sa substance, de même qu'on attribue le bien au Premier dont il est < 50 > indissociable en acte et intellectuellement. Et, signe que cette < affirmation > a un double sens : « < la chose > est un bien en ce qu'elle est » parce que < l'expression > « en ce que » peut marquer l'indistinction entre la bonté et ce qui est, comme dans le cas du Premier, et ainsi < l'affirmation > est fausse, ou bien < l'expression « en ce que » > peut marquer la conséquence naturelle et l'inséparabilité de ce qui est relativement au bien, et ainsi < 55 > < l'affirmation > est vraie.

Mais on s'interroge < sur ce rapport > : comme le bien ne peut être intelligé qu'en rapport au souverain bien, de la même manière, < ne peut-on intelliger > l'étant qu'en rapport à l'étant suprême < ? > Je réponds < que > le bien se dit par participation, dans sa participation à quelque bonté qu'il peut perdre, et, ainsi, la créature rationnelle < 60 > seulement est dite un bien par participation, à savoir, par exemple, < par participation > de la vertu, < mais on ne le dit > pas des autres < choses >. Soit le bien se dit par participation, étant donné qu'il détient une part de la bonté dans son être, à l'opposé duquel le souverain bien conserve une bonté à travers tout son être subsistant, < une bonté > irréductible, et on dit ainsi que chaque < chose > créée est un bien par participation; mais ce n'est pas < 65 >

ainsi que l'entend Boèce. Soit le bien < se dit > par participation, non pas parce qu'il est séparable < de la bonté >, mais à la manière dont on appelle « étant » l'être qui est par participation, < et « étant > premier » < l'être qui est > par essence, et c'est ainsi que l'entend Boèce. Or, suivant la pensée d'Augustin, on parlera d'un bien en ce qu'il est, et cependant on n'atteindra pas la quiddité de la chose, mais on parlera d'une disposition < 70 > en rapport à la cause finale, qui est identique à < la cause > efficiente. Et les cas de l'être homme et de l'être bon ne sont pas analogues, car être homme désigne l'essence même de la chose, quant au bien < il se dit > en rapport à l'une des causes et, pour cela, on peut l'intelliger sans celui-là < à savoir sans l'être >. De la même façon, l'être peut être intelligé sans le bien, comme dans les mouvements qui se produisent sans raison. Mais < 75 > l'autorité d'Augustin qui se trouve dans l'ouvrage *De la Trinité* comporte une multiplicité < de sens >, quand il est dit³³⁹ : « retire cette < chose >, enlève celle-là, etc. et tu verras le bien de tout bien ». De fait, on peut comprendre que, quand on dit : l'esprit est bon, le corps est bon, le bien que l'on intellige par ce < biais > est le bien de tout bien, qui est le bien par lui-même, et c'est là une mauvaise interprétation de son discours. Et cependant, < 80 > Augustin pense à ce bien, mais autrement, à savoir que ce bien est le bien de tout bien sur le mode de la < cause > efficiente ou de la < cause > finale, et non pas que < ce bien > serait prédiqué de chaque < chose >.

< Q. IX >

< La question IX > porte sur la prédication suivante : la bonté est bonne

³³⁹ Cf. *De Trin.* VIII c. 3 (PL 42,949)

On poursuit à propos de cette < prédication > : la bonté est bonne. Dans l'ouvrage < intitulé > *Les Hebdomades*, Boèce³⁴⁰ dit que, dans les < choses > où l'être et ce qui est différent, la prédication n'est pas réflexive. Mais, dans les créatures, l'étant et l'être différent. Donc, en ce qui les concerne, la prédication n'est pas réflexive < 05 >.

Je réponds³⁴¹ qu'il en est, dans le cas des < notions >³⁴² premières, autrement que dans le cas de ces < notions > qui sont sous les premières. En effet, on ne dit pas la justice est juste, la prudence est prudente, mais on dit la bonté est bonne. Et ceci a lieu d'être parce que l'étant, l'un, le vrai et le bien sont des < notions > premières, car l'être même est, la vérité est le vrai et l'unité l'un. Or, à ce que Boèce dit, < à savoir > que la prédication < 10 > de ce genre appartient seulement aux < choses > simples, je réponds que le simple se dit de deux façons : soit à la façon dont l'essence divine est simple, à savoir que l'être et ce qui est sont la même < chose >, soit à la façon dont les intentions premières < sont > simples, et, dans le cas de ceux-ci comme de ceux-là, il convient d'en parler de cette manière. On parle d'intentions premières simples, parce qu'il n'y a rien qui leur soit antérieur en < 15 > quoi elles puissent être décomposées. Avant les < notions > premières, il n'y a rien qui entre dans leur définition. Mais la justice comporte quelque modalité de composition, c'est-

³⁴⁰ Cf. *De hebdomadibus* (ed. Peiper p. 169,26)

³⁴¹ « *Opinionem Cancellarii tacito nomine refert Albertus M. De bono* ». Cf. Albertus M. *De bono* n. 18 (ed. Colon. 28, p. 10,70-74)

³⁴² Réalités/notions

à-dire < une composition > de raison³⁴³. Pour cela, il n'est pas possible, dans ce cas-ci, d'attribuer le concret à l'abstrait. On dit que Dieu est bon par soi selon la substance, et il n'est < bon > ni par < la cause > efficiente ni par < la cause > formelle, la bonté < 20 > < est bonne > en raison de < la cause > efficiente mais pas d'après la < cause > formelle, toutes les autres créatures < le sont > par < la cause > formelle et aussi par < la cause > efficiente.

< Q. X >

< La question X > porte sur les espèces du bien dans la créature telles qu'on les conçoit

On poursuit au sujet des espèces du bien dans la créature. Donc, comme le bien suit l'étant, il semble alors que le bien se multiplie en autant < d'entités >, comme les espèces, que se multiplie l'étant; de fait, se multiplier consiste à se replier à maintes reprises < 05 >. Mais l'étant se multiplie suivant les catégories³⁴⁴; en effet, en un sens, on attribue < l'étant > à la substance, en un autre sens < on l'attribue > à la quantité et, ainsi, aux autres < catégories >.

< C'est > donc aussi < le cas > du bien. Ce qui n'est pas vrai; car la substance est dite 'bonne nature', de même que la quantité et la qualité < sont dites > aussi « bonne < 10 > nature »; c'est pourquoi < on les caractérise > d'une même façon.

³⁴³ Notionnelle

³⁴⁴ Cf. Aristot. *Categ.* c. 4 (1 b 25-27)

Je répons < que > la multiplication est matérielle et formelle. Le bien, tout comme l'étant, se multiplie suivant la multiplication matérielle, mais < le bien ne se multiplie pas > suivant la < multiplication > formelle. Ceci se manifeste pareillement dans le cas de l'un et du vrai, car, bien que < l'un et le vrai > se multiplient matériellement, ils ne se < 15 > multiplient cependant pas suivant ces espèces d'après lesquelles l'étant se multiplie formellement; ils se multiplient, au contraire, tout au plus selon quatre modes. En effet, selon la substance, l'un s'appelle le même, selon la quantité, l'égal, selon la qualité, le semblable, selon la position et le lieu, le simultané, et ainsi il ne se multiplie pas formellement selon les dix < catégories >; toutefois, il comporte la multiplication < 20 > matérielle suivant les dix < catégories >. Semblablement, le vrai se multiplie matériellement selon chaque catégorie, mais pas formellement; sa multiplication formelle se produit au contraire selon la division en cause et causé; le causé < se divise > en chose et signe; le signe < se divise > en complexe et en simple, d'après la variété des signes que sont le son vocal, l'intellection et l'image < 25 >.

Mais on conçoit d'une autre façon la division du bien selon ses espèces³⁴⁵. En effet, comme on saisit le bien dans les créatures selon le rapport de la puissance à l'acte, et nous appelons ici « acte » l'achèvement, il convient de diviser le bien en autant de modes qu'il y a de modes de l'acte. Or, soit l'acte, c'est-à-dire l'achèvement, appartient à la chose selon qu'elle est, c'est-à-dire selon son être, soit il relève de l'action en tant qu'action, soit il < 30 > est l'acte d'une chose par une action ou par la médiation d'une action.

³⁴⁵ « *differentias* »

Voici une triple division : si < le bien > appartient à la chose, c'est-à-dire au sujet, selon ce que la chose est, alors on le nomme « bien de nature »; s'il relève de l'action selon qu'elle est action, alors il s'agit du bien selon le genre, car le bien selon le genre désigne la forme de l'action générale qui a été contractée en une matière qui lui est appropriée, < 35 > comme < quand > il y a lieu de rassasier un homme affamé, et on fera cas de ce < bien >-là, plus bas³⁴⁶. Selon ce < bien >, on dit que la matière est un genre. Quant au troisième membre < de la division du bien >, à savoir l'acte qui est un achèvement de la chose au moyen d'une action, on le subdivise. En effet, si < l'acte est un achèvement > de la chose par le biais d'une action, soit < le bien > provient absolument de la chose elle-même, < 40 > par l'entremise de son action, < chose > pour laquelle cet acte est acquis, < soit il provient > absolument de l'acte lui-même, c'est-à-dire de l'achèvement, soit < il provient > en partie de l'acte lui-même, c'est-à-dire < en partie > de l'achèvement, < et > en partie de la chose elle-même. Si < le bien > vient absolument de la chose elle-même pour laquelle il est acquis, comme c'est le cas dans les < actes > coutumiers, c'est-à-dire dans le cas < 45 > de la vertu intellectuelle et coutumière, alors < le bien > se divise par la fin et les circonstances; Si < le bien > résulte en partie de la chose elle-même < et >, en partie, de l'acte lui-même, c'est-à-dire de l'achèvement, il s'agit alors du bien de grâce, c'est-à-dire du mérite; s'il provient absolument de l'acte lui-même, alors il est comparable au bien de gloire qui tire son origine de Dieu seul. Ainsi donc on distingue : le bien de nature, < 50 > propre à la chose selon ce qu'elle est, le bien selon le genre, le bien de l'action selon le

³⁴⁶ Cf. quaest. De bono in genere, p. lii sqt.

rapport à la fin ou à la matière qui lui revient et c'est < un bien > par soi, le bien de circonstance qui échoit à l'homme par l'entremise d'un acte autant que par l'homme lui-même, le bien de grâce qui vient partiellement de Dieu, partiellement de l'homme, comme c'est le cas du bien de mérite, et le bien de gloire qui vient totalement de Dieu < 55 >.

Or, si l'on cherche à connaître la raison pour laquelle le bien ne se multiplie pas formellement suivant la multiplication de l'étant, comme < c'est le cas > matériellement, la raison découle des < choses > que l'on a déjà exposées³⁴⁷ : < c'est > parce que le bien ajoute < quelque chose > à l'étant, à savoir un rapport à un acte ou à une fin, et, pour cette raison, se produit une multiplication formelle du bien autre que la multiplication de < 60 > l'étant, de l'un et du vrai. Et ici on ne multiplie pas suivant la multiplication des causes, parce que, comme nous l'avons dit, sa détermination est principalement selon la raison d'une seule cause, à savoir < la cause > finale.

Il semble toutefois que < ce soit le cas >, car toutes les causes se présentent dans la susdite multiplication du bien : < la cause > efficiente, selon le bien de nature, et alors < 65 > on parle du bien quant au principe duquel < il procède >, et à ce moment-là on dit que l'être est bon parce qu'il < procède > du bien; la cause matérielle, du fait que l'on parle du bien selon le genre dans le cas des actions, et, suivant cela, on parle du bien quant à la cause matérielle, du fait que l'action générale est déterminée et contractée par la matière qui lui est propre, comme nous l'avons dit; la cause formelle, car on lui assimile le bien < 70 > d'après la circonstance qui est la forme ou la modalité de l'action, ainsi < qu'il en est >

³⁴⁷ Cf. De bono quaest. I; quaest. VIII, < 23-28 >

également de la grâce dans < les réalités > divines; la cause finale, comme dans le bien de gloire.

Or, je ne conçois pas le bien de la sorte, à savoir comme ce qui provient du bien ou ce qui est déterminé selon la matière, mais < je l'entends > soit d'une manière soit < 75 > d'une autre, non pas selon un rapport à la cause efficiente ou matérielle, mais < selon un rapport à la cause > finale, de sorte que ces < choses > sont dites bonnes par principe en rapport à leur fin.

Par conséquent, on peut résoudre par cela la question qui est posée : puisque la détermination du bien se produit suivant l'une des causes, comment opère-t-on la < 80 > multiplication selon les quatre causes ?

Et je réponds que l'acte considéré selon les quatre causes ne convient au bien que du fait que toute < chose > comporte un rapport à la cause finale. De là, < le bien > ne se définit pas précisément sous l'égide de la < cause > efficiente, de telle sorte que l'on parlerait du bien en raison du principe dont < il découle >, conformément à la cause < 85 > efficiente.

Mais pourquoi le bien introduit-il un rapport à une fin plutôt qu'un rapport > à une origine, à destination de quelque chose plutôt qu'en provenance de quelque chose ?

Je réponds : parce que la cause finale³⁴⁸ est la raison des autres causes. Du fer, l'ouvrier fait une scie tranchante. Pourquoi du fer³⁴⁹ ? Parce qu'il est plus apte à < 90 > trancher. Pourquoi tranchante ? Dans le but de trancher. < On a > donc la cause matérielle < qui est le fer > et la cause formelle < qui est la scie > qui s'ensuivent de la cause finale < dont le but est de trancher >.

Par ailleurs, il convient de considérer l'ordre < qui se trouve > entre les espèces < de bien > invoquées, à savoir l'ordre selon la nature, non pas selon la dignité < du bien >. < 95 > Or, il est évident que le bien de nature est naturellement antérieur au bien selon le genre; en effet, la chose en tant que telle est antérieure à l'action en tant que telle. De même, l'action en tant que telle est antérieure à l'action en tant qu'elle est bonne d'après les circonstances et la fin; il s'ensuit de cela que le bien selon le genre est antérieur < au bien > de circonstance. De même, l'action en tant que telle est antérieure à la chose < que < 100 > l'on tire > d'une action intermédiaire liée à une fin. De même, est antérieur ce qui tire son origine des principes les plus simples, comme ce qui procède simplement de nous plutôt que ce qui vient < à la fois > de nous et de Dieu; et, pour cela, le bien de circonstance est antérieur au bien de grâce, c'est-à-dire au mérite, qui découle < à la fois > de Dieu et de nous. Certes, selon la dignité, le bien de gloire est antérieur au bien de grâce; mais le < 105 > bien de grâce est antérieur selon la voie d'acquisition < du bien >.

³⁴⁸ Cf. *De bono quaest.* I

³⁴⁹ Cf. *Aristot. Phys.* II 9 (200b 5-7)

< Q. XI >

< La question XI > porte sur la triple division < du bien > d'Augustin

On poursuit sur la division < du bien > que propose Augustin³⁵⁰ dans l'ouvrage *Du vrai et du bien*, et il y est question du bien de la forme³⁵¹, <du bien> de la proportion³⁵², ou < du bien > de l'ordre³⁵³. Or, on veut savoir si l'on retrouve ces espèces dans chaque <sorte de> bien, de sorte que le bien de nature possède ces trois < biens > ainsi que le bien < 05 > selon le genre, et < qu'il en soit > ainsi des autres biens, ou si ces < deux divisions du bien > se distinguent l'une de l'autre, et, si elles se distinguent, < on veut savoir > de quelle manière.

D'aucuns³⁵⁴ font la distinction d'après ces trois < espèces de bien > qui sont désignées dans le *Livre de la Sagesse*. XI³⁵⁵ : « Seigneur, tu as disposé toutes < choses < 10 > > en nombre, poids et mesure ». Et, puisqu'elles se retrouvent en toute créature, ils disent, pour cette raison, que le bien se trouve en toute < chose > d'après ces trois espèces < que sont le nombre, le poids et la mesure >.

³⁵⁰ Cf. August. *De nat. boni* c. 3 (PL 42,553)

³⁵¹ « *species* »

³⁵² « *modus* »

³⁵³ « *ordo* »

³⁵⁴ Cf. Guill. Altissiod. *Summa aurea* II tr. 9 q. 2 (f. 56 vb-57ra)

³⁵⁵ Cf. *Sap.* XI²⁰

De même, Augustin³⁵⁶ < déclare dans son *Commentaire* > sur la Genèse : « suivant que le nombre est cause de la forme propre à toute chose, suivant que la mesure < 15 > accorde le mode à toute chose, suivant que le poids ramène toute chose vers le calme et la stabilité, < Dieu > forme, achève et ordonne tout ». Mais pourquoi < Augustin > dit-il < que Dieu a tout mis > en nombre, alors qu'il y a unité autant de la part de ce qui crée que de la part de la chose créée, étant donné que n'importe quelle < chose > créée se range sous l'unité ? < 20 >

Je réponds qu'il dit à juste titre < que Dieu a tout créé > en nombre, non seulement par rapport à Lui-même, < Dieu >, qui est nombre incréé, nombrant toute chose et causant la forme propre à chaque chose, mais < encore > par rapport à la chose, parce qu'il < les > créa toutes en grand nombre, si bien qu'il y eût cette < chose >-ci et cette < chose >-là, et ainsi < toute chose > se rapporte au nombre en lequel l'être, ce qui est et ce par quoi < 25 > < quelque chose > est ne sont pas identiques. Et cela est indiqué dans *L'Ecclésiaste*³⁵⁷. XLII : « < il fit > toutes < les choses > séparées en deux, l'une contre l'autre, et il ne fit pas manquer quoi que ce soit », et dans *L'Ecclésiaste*. XXXIII³⁵⁸ : « Contemple toutes les œuvres du Très-Haut, deux contre deux, un contre un ». < Dieu a tout créé > avec mesure parce que, par sa volonté, < il réalisa > certaines < choses > susceptibles d'être < 30 > limitées, < et il en > fit certaines < autres > illimitées, comme les créatures spirituelles et l'âme humaine qui se situe à l'horizon de l'éternité³⁵⁹, qui a un début et pas de fin. De là,

³⁵⁶ Cf. August. *De Gen. Ad litt.* IV c. 3 n. 7 (PL 34,299; CSEL 28-I,99)

³⁵⁷ Cf. *Eccli.* XLII²⁵

³⁵⁸ Cf. *Eccli.* XXXIII¹⁵

³⁵⁹ Cf. *Liber de causis* prop. 2 (ed. Pattin, p. 50 n. 22)

dans *Job*³⁶⁰. XXXVIII, < il est dit > : « Indique-moi, si tu sais quel chemin emprunte la lumière et quel est le lieu des ténèbres, afin que tu guides chaque < chose > vers sa fin ». < Dieu a tout créé > selon un poids, afin que chaque < chose > soit ordonnée à son < 35 > principe, s'il lui a été accordé. Ainsi donc, le nombre < correspond > à son unité, la mesure à son éternité, le poids à sa bonté, et ces < trois modalités > correspondent à ces trois < espèces > : le nombre pour la forme, la mesure pour le mode, le poids pour l'ordre. C'est pourquoi < il est dit > « comme < tu as > tout < créé > selon le nombre » etc., par conséquent, toutes < les choses > comportent la forme, le mode et l'ordre < 40 >.

De même, puisque, comme on l'a dit³⁶¹, toute < chose > créée est faite, depuis la création, une, finie, ordonnée conformément à l'essence, alors la forme, le mode et l'ordre conviennent au bien de nature. C'est pourquoi la susdite³⁶² division < du bien >, en cinq parties, ne peut se réduire à celle-ci, étant donné qu'elle inclut ces espèces : le bien de circonstance etc. < 45 >

Je réponds que, comme on l'a dit, le mode, la forme et l'ordre conviennent à l'être, parfois < ils conviennent > au bien être. L'exemple du pied, tel que < celui qu'on exposera > plus bas, < viendra illustrer ce point >. Cela dit, < il appert que > nous observions principalement ce < point > chez une créature rationnelle tel que l'homme, et non seulement < suivant ce qu'il est > par soi, mais < aussi > suivant ses actions. Or, dans < 50

³⁶⁰ Cf. *Iob* XXXVIII¹⁹

³⁶¹ Cf. *De bono quaest.* VII < 31-35 >

³⁶² Cf. *De bono quaest.* X < 26-55 >.

> les choses, l'espèce est la forme de la chose, le mode < est > la teneur ou la mesure des circonstances par lesquelles se produit une droite issue vers la fin, l'ordre, pour sa part, est suivant un rapport à une autre < chose >, rapport en lequel j'intelligence l'ordonnement à Dieu et au prochain. Cela dit, prenons l'exemple du pied. Le pied détient par lui-même la forme par laquelle il est bon, mais, en plus de cela, le pied détient la nature³⁶³ d'un < 55 > organe et, d'après cette < nature >, il requiert quand, comment et où il doit marcher, et vers quoi il doit s'avancer et, en plus de cela, il réclame l'ordre suivant lequel il est bon, à savoir de telle sorte que le pied, en lui étant profitable, restitue à la main cet < effort qui fut > le sien, et inversement, selon la parole de l'Apôtre dans la *Première Épître aux Corinthiens*. XII³⁶⁴ : « tous les membres du corps, quoiqu'ils soient nombreux, ne constituent < 60 > qu'un corps. Si le corps < est > un tout etc. L'œil ne peut dire à la main : je n'ai pas besoin de tes actes ». C'est pourquoi un < membre > est utile ou bien profite à l'autre, chacun des deux < rend service > au tout; et il en va de même pour l'univers. Par conséquent il convient de dire que l'homme en tant qu'homme détient le bien de la forme, que, d'autre part, < il détient > le bien du mode dans la mesure où il est, par sa raison, l'agent de < 65 > l'action qui se rapporte à une fin, dans les circonstances requises, au reste, < il détient > le bien de l'ordre, lorsqu'il aura existé d'après la charité de Dieu et du prochain. La charité est, en effet, l'ordre de l'amour. « En moi, dit-il, il disposa la charité »³⁶⁵. Certes, il est évident que la nature humaine est celle qui est née pour participer à une fin, que, d'une part, l'action est le moyen par lequel elle est participative, que, d'autre part, la fin est ce < 70 >

³⁶³ « *ratio* »

³⁶⁴ Cf. I *Cor.* XII 12.17.21

³⁶⁵ Cf. *Cant.* II⁴

qui est participé. Or, il n'y a pas plus < de choses > que le moyen et les fins. Cela dit, dans le cas d'une bonne action, on peut retrouver le bien suivant ces trois espèces, et même en toute < action bonne >. En effet, il y a là un bien de la forme en raison d'une capacité qui s'y trouve en puissance, un bien du mode ou un mode < qui s'y trouve > en raison d'une droite conduite vers une fin, un bien de l'ordre en raison d'un rapport à la béatitude < 75 > ou à Dieu, parce que tous ces rapports se trouvent dans l'action méritoire.

D'après ces < choses >-ci, il est évident de quelle manière la division du bien selon Augustin se rapporte à la susdite³⁶⁶ < division >; de fait, un < bien > contient deux espèces, un autre < bien > une seule < espèce de bien >, et le troisième contient deux espèces < de bien > de la première division. Par exemple, le bien selon la nature et le bien selon le < 80 > genre se rapportent au bien de la forme, le bien du mode se rapporte au bien de circonstance, le bien de grâce et < le bien > de gloire < renvoient > au bien de l'ordre, le bien de grâce, ce qui ordonne les actions, le bien de gloire, ce vers quoi elles sont ordonnées.

Mais on objecte < que > le mode et l'ordre essentiels correspondent au bien < 85 > de la forme. Pour la même raison, comme il est possible de trouver un mode et un ordre accidentels, une forme accidentelle devrait leur correspondre, de même que la forme essentielle < correspond > au mode et à l'ordre essentiels.

³⁶⁶ Cf. De bono quaest. X < 50-55 >

Je réponds < qu' > on ne parle de la forme au sens propre qu'en autant qu'elle relève de l'être; cependant, suivant que l'on dit de la forme qu'elle est une perfection < 90 > et que la perfection est relative à l'être, < la perfection > est également relative au bien être; c'est pourquoi la forme aussi. Mais une certaine perfection relative au bien être < est > naturelle, comme la capacité de puissance, une autre < perfection est > acquise, comme l'habitus. Si < la perfection > est une capacité, elle relève du bien de nature, si elle est un habitus, < elle relève > du bien de circonstance < 95 >.

< TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE

< TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE QUI N'EST PAS RÉDUIT PAR LE MAL DE LA FAUTE

< TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE EN GÉNÉRAL

Parce que le mode de division qui a été exposé³⁶⁷ est particulièrement répandu, il convient donc que nous procédions suivant ce mode. De là, puisque survient d'abord le bien de nature, il convient que nous divisions le < bien > lui-même entre le bien de nature qui est réduit par le mal de la faute et le bien de nature qui n'est pas réduit < par lui >. < 05 > Et il faut d'abord parler de celui qui n'est pas réduit. Or, le premier < bien de nature qui n'est pas réduit par le mal de la faute > est réparti entre le bien qui est une créature intellectuelle, celui qui est une créature corporelle, et celui qui est < composé > des <

³⁶⁷ Cf. De bono quaest. XI

parties > corporelle et intellectuelle. Mais il faut que nous enquêtions en premier sur le bien de nature en général et qu'après, nous en venions à ces espèces < 10 >.

< Q. I >

< À la question I, on cherche à savoir > si le mal s'oppose au bien de nature

Et l'on cherche à savoir si le mal s'y oppose, ou non. Si < l'on dit qu' > il s'< y > oppose, < nous argumentons > en sens contraire < de la manière suivante : > Le mal ne désigne pas strictement le non-être, mais il reste un possible en rapport à l'acte qu'il convient d'avoir, et d'après lequel subsiste ce qui n'inclut pas le mal. Mais si un < 05 > acte particulier est séparé du possible ou de la matière, cependant, < ce n'est > jamais tout acte, et si < le possible ou la matière > n'est pas sous cet acte < particulier >, il ou elle sera sous un autre. Donc, comme il ne peut y avoir ici une séparation de l'acte en totalité, il en résulte qu'il ne faudra pas parler du mal de manière absolue.

En outre, même si l'on se représentait que la matière existât sans sa forme, < 10 > < la matière > ne serait toujours pas le mal, parce que la matière en tant que matière est un bien; car la possibilité elle-même par rapport à l'acte est un bien, comme le dit Augustin dans l'ouvrage *De la nature du bien*³⁶⁸.

³⁶⁸ Cf. August. *De nat. boni* c. 18 (PL 42,556 sq.)

De même, le mal présuppose un possible, et ce possible est lui-même un bien. Désignons ce possible qui est un bien par « a ». Donc le mal s'y oppose. Or ce mal < 15 > reste un possible, mais pas le possible de son opposé que l'on a nommé « a »; de fait, cela est impossible. < Il s'agit > donc d'un autre < possible >. Il y a donc un possible du possible et une matière de la matière, et < c'est > ainsi à l'infini.

En outre, même si nous parlions de la matière privée de forme que l'on nomme « chaos », comme on l'indique au commencement de la *Genèse*³⁶⁹, il est encore < 20 > nécessaire de parler d'un bien puisque < la matière > fut créée par Dieu. En effet, parlant de cela, < saint > Jérôme, selon le mode de son exposé, ne concéderait pas que le mal fût créé, mais le bien.

De même, certains actes sont totalement inséparables de leur matière, et indiscernables par eux-mêmes; donc aucun mal ne peut advenir en ces < choses < 25 > matérielles >.

De même, si toute créature était détruite par la volonté du créateur, ce ne serait toujours pas le mal, parce que toute créature disparaîtrait totalement dans le non-être.

< Arguments en faveur de la thèse opposée, à savoir qu'il y a un mal qui s'oppose au bien de nature >

³⁶⁹ Cf. *Gen.* 1²

Alors, quel < mal > cherche-t-on ?

Augustin dit dans l'ouvrage *Contre l'épître du fondement*³⁷⁰ et, semblablement, < 30 > dans le recueil *Du libre arbitre*³⁷¹, vers la fin du Premier Livre, que c'est pour cette raison que la possibilité envers le mal existe, parce que la réalité fut tirée du non-être.

Mais ceci ne peut pas être pensé au sujet du mal de la faute, parce que l'on ne peut pas dire que le mal de la faute existe pour cette < raison >³⁷²; mais < il subsiste > en vertu de la liberté même du jugement qui se pose comme principe d'être, alors qu'il ne l'est < 35 > pas.

De même, puisque le mal de la faute ne se rencontre que dans la < créature > rationnelle, il ne peut donc pas se trouver dans les autres < créatures >. Mais la cause commune < de la possibilité au mal > est assignée à toute créature, à savoir surgir du non-être. Donc on parle de ce mal qui correspond à l'être universel. Or, celui-ci ne peut < 40 > être. que le mal de nature, parce que la peine ne se trouve que là où il y a faute. En conséquence, un mal est opposé à tout bien de nature.

De même, les êtres qui ont la vie sont susceptibles de mort; < une mort > qui est un mal opposé au bien selon la nature. Pour une raison similaire, ce qui est susceptible d'être par génération, selon qu'il est entré dans l'être, sera susceptible de corruption, et ainsi < 45

³⁷⁰ Cf. August. c. 36 (PL 42,202)

³⁷¹ Cf. August. I. c. 16 (PL 32,1239 sq.; CSEL 74,34-36). « *Secundus Augustini locus respicit ea quae linea 26 dicuntur, scilicet quod malum culpae ex libertate arbitrii procedit* »

³⁷² À savoir que la réalité a été tirée du non-être.

> < le mal > parviendra en toutes choses. En effet, pourquoi < se trouverait-il > dans certaines choses et non dans certaines autres ?

Je réponds : puisque le mal existe d'après la privation de l'acte, il n'y a pas lieu d'assumer, en toutes choses, un mal opposé selon la nature, et ceci à cause de l'indivision de la puissance et de l'acte < 50 >.

Mais tu demanderas : si < les choses > de cette sorte ont une indivision de la puissance et de l'acte, et si le Premier³⁷³ a ainsi < une telle indivision >, en quoi sont-ils donc différents ?

Je réponds que, dans < les choses > de cette sorte, quoiqu'il y ait indivision, l'acte n'est cependant pas la puissance, ni l'inverse; or, dans le souverain bien, la puissance < 55 > est la même chose que l'acte de manière absolue. Or, dans les autres choses, même si la puissance n'existe jamais sans l'acte ou sans la forme, néanmoins la puissance qui est matière peut subsister sans cette forme-ci ou sans celle-là. Et, pour cela, le mal peut être connu dans ces choses; mais, en certaines choses, < le mal > est connu de manière absolue et il existe de manière absolue, dans certaines autres non. En effet, le corps qui est < 60 > susceptible de vie est dit être privé de vie par la mort, et ceci est un mal, bien que < le corps > en tant que corps ne soit pas un mal; il n'en va pas ainsi, par ailleurs, dans la matière des éléments en laquelle la forme est transmuée. Il est donc évident que le mal ne parvient pas

³⁷³ Dieu

en toutes choses. En effet, dans < l'être > suprême³⁷⁴, la puissance est identique à l'acte; dans ce cas, < le mal > n'a pas lieu < d'être >. La puissance ne se trouve jamais dans < 65 > les choses incorruptibles sans l'acte qui lui est propre, et dans leur cas, l'acte ne se change pas en matière, et < les choses incorruptibles n'existent > jamais sans acte; c'est pourquoi < le mal > ne s'y trouve pas non plus. L'acte est détruit dans les choses corruptibles, mais pas tout acte : la puissance subsiste selon un autre acte. C'est pourquoi, ici, < il y a du > mal de manière relative³⁷⁵ et non de manière absolue; pour cela, ce < mal relatif > est un bien < 70 > dans la nature. C'est pourquoi rien dans la nature n'est un mal de manière absolue; en effet, tous les biens de la nature ne sont pas supprimés dans les choses corruptibles, mais un certain bien.

De même, le mal ne s'oppose pas non plus au bien dans la mesure où l'on dit que la matière est un bien; en effet, le bien est ce sans quoi le mal n'est pensé ni ne subsiste < 75 >. Quoique, comme dit Augustin³⁷⁶, chaque créature ait la possibilité < de tendre > vers la malice, à cause de < son > surgissement dans l'être à partir du non-être, ce n'est pas toujours vers un mal opposé au bien de nature de cette sorte < dont on a parlé >, mais < vers un mal opposé > au bien de nature dont on parlera plus bas³⁷⁷, ou < vers > un mal qui est opposé au bien de nature dans certaines choses < 80 >.

³⁷⁴ Dieu

³⁷⁵ « *secundum quid* »

³⁷⁶ Cf. August. *Contra epist. Fundamenti* c. 36 (PL 42,202). Cf. supra lin. 30-32

³⁷⁷ Cf. *Summa de bono* quaest. p. 315-333. N. Wicki 1985.

De même, on ne peut pas dire que le mal de nature est un contraire au sens où on le dit du mal moral, parce que < ce dernier > supprime totalement son opposé, à savoir, le bien moral, mais il < n'en n'est > pas ainsi dans le mal de nature. Donc on peut appeler « mal au sens absolu » ce qui supprime tout bien, et ainsi le mal moral n'est pas le mal au sens absolu, parce qu'il reste un bien de nature, ou ce qui supprime son contraire, et < 85 > ainsi < il y a > mal au sens absolu. Mais le mal de nature ne peut exister de la sorte; en effet, même si le feu détruit l'air, il ne tend pas à cela mais à engendrer, et chacun des deux est un < 85 > bien, quoique celui-ci soit un mal pour celui-là.

< TRAITÉ > DU BIEN DE NATURE EN GÉNÉRAL

< Q. II >

< À la question II, on argue > que le mal ne peut pas être un principe ou un genre

On poursuit au sujet du bien et du mal qui sont posés < en > principes des choses, afin d'affaiblir davantage l'erreur des Manichéens³⁷⁸ qui semblait tirer son origine de ces discours des philosophes, dans la mesure où < ces > philosophes³⁷⁹ posent que le bien et le mal sont des principes contraires et des genres contraires. En effet, si le mal était un < 05 > genre ou un principe, il présenterait quelque essence selon laquelle il serait un genre ou un principe et, ainsi, il serait un bien. Pour mieux saisir < cette erreur >, il convient de

³⁷⁸ Cf. August. *De haeresibus* 46 (PL 42,42 46). *Quantum ad errors Catharorum et Albigensium, quos Cancellarius impugnare videtur*, cf. Praepositinus *Summa contra hereticos* (Do f. 19 vb) citata in G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prevostin*, p. 139.

³⁷⁹ Cf. Aristot. *Categ.* c. 11 (14a 24-25); Boeth. *In Categ. Aristot.* IV (PL 64,264 C; 283 B)

chercher à savoir à propos de quel bien et de quel mal on pense cela, et pour quelle raison³⁸⁰ < le bien et le mal > sont qualifiés de « genres », si chacun des deux peut être appelé « genre », de sorte que ce qui est dit par les philosophes ne divergeât point de < 10 > l'éminente vérité de l'Écriture sainte; au reste, si elle divergeait < de cette vérité >, < la parole des philosophes > demeurerait comme contraire à la foi.

< Le mal > ne peut pas être un genre, au sens où l'on appelle « genre » ce qui est le plus général³⁸¹, parce que, comme < le > déclare le bienheureux Denys < l'Aréopagite >³⁸², on ne trouve nulle nature ou essence en ce qui est mal < 15 >.

De même, le manque³⁸³ ne pose pas < dans sa notion > ce dont il est la privation. Donc, en ce que le mal désigne le défaut d'un être quelconque, il ne présente pas < dans sa notion > ce qui s'oppose à lui.

De même, d'après la Métaphysique < d'Aristote >³⁸⁴, on dit que l'élément³⁸⁵ est le genre le plus universel³⁸⁶, conformément à la quatrième façon de l'exprimer. Par < 20 > ailleurs, au < livre > VII³⁸⁷, il est dit que les genres ne sont ni les éléments³⁸⁸ ni les principes des choses.

³⁸⁰ « ratio »

³⁸¹ Cf. Porphyrius *Isagoge*, De specie, sec. transl. Boethii (ed. Minio-Paluello, p. 19) et Boeth. *In Porphyrii Isagogen* sec. Ed II c. 3 (CSEL 48,207 sq.)

³⁸² Cf. *De div. nom.* c. 4 § 20 (PG 3,718 C)

³⁸³ « privatio »

³⁸⁴ Cf. Aristot. *Metaphys.* V 3 (1014 b 3-8) *quarto modo dicendi : inter illos scilicet quibus elementum dicitur*

³⁸⁵ « elementum »

³⁸⁶ « generalissimum »

³⁸⁷ Cf. Aristot. *Metaphys.* VII 13 (1038 b 6-10)

³⁸⁸ « elementum »

Et l'on résout < la difficulté > suivant laquelle, d'une manière, les genres sont des éléments et, d'une autre < manière >, < n'en sont > pas : les genres ne sont pas les éléments de la chose suivant ce que la chose est, mais suivant que la chose est ordonnée à une < 25 > fin. À titre d'exemple, l'homme est composé de deux genres de parties; car il est composé d'une âme et d'un corps, de même qu'il est composé d'un genre et de différences < spécifiques >, comme < il est le composé > du < genre > animal et de < la différence > rationnelle. L'homme est, en vertu de ses premières parties, ce qu'il est; par les secondes, il est ordonné à sa fin propre; en effet, la fonction³⁸⁹ optimale de l'homme consiste à < 30 > raisonner. Or, l'homme est ordonné à cette < fonction > par la médiation de sa différence qui est le rationnel. Pareillement, par la médiation de son genre, il est ordonné à la même < faculté de raisonner >, mais de loin; en effet, l'homme est < un être > sensible en tant qu'animal; or, le sens prédispose de loin au raisonnement, parce que le sens est le principe de la science. Quant au genre, il prédispose de loin à une fin, < tandis que > la < 35 > différence < y prédispose > de près. Donc, puisque, de près, le mal ne prédispose pas à une fin comme la différence, et que, de loin, < il ne prédispose pas à une fin > comme le genre, il n'est ni une différence ni un genre. Il s'ensuit qu'il n'est pas un principe tel que le genre; ainsi donc, en ce sens, < le mal > ne peut pas être appelé « genre ». Mais < le mal > n'est pas non plus appelé « genre » comme la matière; en effet, comme on dit que la matière < 40 > est un possible, la malice et la bonté s'accordent³⁹⁰ avec le possible, mais avec ce qui est mal, la malice et la bonté ne s'accordent pas, donc le mal n'est pas un genre comme la matière.

³⁸⁹ « *actus* »

³⁹⁰ « *habent convenientiam* »

De même, < le mal > ne peut pas être qualifié de « genre » comme le père, soit le lieu où quelque chose de tel est qualifié de principe de génération. Par conséquent, < 45 > le mal ne peut, en aucune manière, être qualifié de principe.

De même, < le mal > ne peut pas être qualifié de principe suivant quelque modalité du principe, lesquelles sont neuf dans la Métaphysique³⁹¹. En effet, si < le mal > était quelque < modalité parmi ces neuf >, il n'existerait que suivant cette modalité < du principe > au sujet de laquelle il est dit : « Le principe est ce dont provient le mouvement et < 50 > n'y demeure pas »³⁹². Mais, d'après ce mode, on ne peut pas parler < du mal > en général, mais seulement de manière fortuite selon le cas. Certes, la privation³⁹³, dans tout mouvement ou changement, que < celui-ci > soit d'un sujet vers un sujet ou d'un non-sujet vers un sujet, est, d'après Aristote³⁹⁴, un principe. En effet, si le mouvement va d'un sujet vers un sujet, comme quand le noir est produit à partir du blanc ou le bien à partir du < 55 > mal, la privation y est le principe suivant lequel il est dit : « Le principe est ce dont provient le mouvement et n'y demeure pas »; en effet, le blanc n'est pas le noir et, lorsque le noir est produit à partir du blanc, le noir est produit à partir du non-noir. De la même manière, lorsque le bien est produit à partir du mal, le bien est produit à partir du non-bien. Donc le mal y est un principe suivant ce mode : le principe est etc. Mais, quand < il y a < 60 > mouvement ou changement qui va > d'un non-sujet vers un sujet, alors le principe est une

³⁹¹ Cf. Aristot. *Metaphys.* V 1 (1012 b 34-1013 a 23)

³⁹² Cf. *ibid.* (1013 a 7)

³⁹³ « *privatio* »

³⁹⁴ Cf. Aristot. *Phys.* I 7 (190 b 23 sqt.)

privation, < principe > qui n'est pas un mal. Par exemple, quand l'étant est produit à partir du non-étant, à partir du non-bien est produit le bien, à savoir le bien de nature. Toutefois, quoique, ici, le non-bien soit un principe, < le non-bien > < n'est > cependant pas un mal; en effet, ce que l'on supposait par « non-étant » et « non-bien », on ne le supposait pas < 65 > par « mal », parce que le mal implique l'étant : quoiqu'il fût un mal, < cet étant > fut. C'est pourquoi le bien provient du non-bien, sans toutefois < provenir > du mal; par conséquent, ici, la privation sera le principe, principe qui ne sera cependant pas le mal.

De même, dans ledit cas où le mal est un principe, il n'est principe que du bien, et nous, nous parlions d'un mal qui fût le principe du mal. De même, aucun mal n'est < 70 > un principe du mal si ce n'est par conséquent.

Or, les raisons par lesquelles on croit démontrer cette erreur sont nombreuses. L'une < d'elles vient > de ce qui est dit dans la Genèse³⁹⁵ : « Les ténèbres étaient au-dessus de la surface de l'abîme », et, après, il est dit : « que la lumière soit et la lumière fut créée »³⁹⁶. Si le principe de la lumière et des ténèbres était le même, comme, suivant ce < passage < 75 > biblique >, les ténèbres n'étaient que le manque³⁹⁷ de lumière, < la privation > devrait être placée après la lumière. Mais elle < la > précède. Donc < la lumière > ne provient pas de ce principe, puisque cette lumière fait partie de ce qui a été créé en premier, principalement du

³⁹⁵ Cf. Gen. I^{2.3}

³⁹⁶ Cf. De bono quaest. VI < 44 >

³⁹⁷ « *privatio* »

fait que, suivant Augustin³⁹⁸, on interprète cette < lumière au sens de > la créature angélique < 80 >.

En outre, < l'être > le plus parfait et < l'être > le moins parfait ne sortiront pas d'un même < principe >³⁹⁹ absolument < identique >, se rapportant pareillement < à l'un et à l'autre >. Mais il se trouve qu'il y a un ordre dans les substances incorporelles; < l'ordre > commence par < l'être > le plus parfait, parce que l'ange est < l'être > le plus proche < de la perfection > et le premier en dignité, l'âme < vient > après. Par ailleurs, l'ordre < 85 > est autrement disposé dans les substances corporelles, car la matière, qui est < l'être > le moins parfait, est en premier. Par conséquent, < l'être le plus parfait et l'être le moins parfait > ne proviennent pas d'un même < principe >, se rapportant pareillement < à l'un et à l'autre > simultanément et immédiatement; et donc < l'être le plus parfait et l'être le moins parfait > ne proviennent pas de Dieu, puisque lui-même est ce qui se rapporte < 90 > pareillement < à toutes choses >.

De même, puisque < Dieu > est suprêmement puissant et suprêmement sage, comment naîtront de lui, simultanément et immédiatement, cet < être > le plus parfait et cet < être > le moins parfait? Certes, < l'être > le moins parfait < est > la matière, et cela procède du discours du bienheureux Jérôme⁴⁰⁰, qui dit que par « terre » ou « abîme », < 95

³⁹⁸ Cf. August. *De Gen. ad litt. imperf. liber c. 5 n. 21* (PL 34,228; CSEL 28-I,472)

³⁹⁹ Cf. Aristot. *De gen. et corrupt.* II 10: *Idem similiter se habens semper natum est facere idem* (336 a 27-28)

⁴⁰⁰ Cf. Hieron. *In epist. ad Tit.* c. 1 (PL 26,559 D)

> on comprend la matière des corps, et il semble placer l'ordre dans la création suivant les jours < de la création >.

De même, tout ce qui est, de quelque façon, est soit un principe, soit < quelque chose > qui comporte un principe. Mais le mal n'est pas < quelque chose > qui comporte un principe, c'est-à-dire le Premier < être >. Par conséquent, < le mal > est un principe < 100 >.

De même, les corps poussent les âmes vers le mal. Mais nul bien créé par un Dieu bon, du fait que toutes < les choses > furent parfaitement accomplies par lui, ne tirerait ce qui est bon vers la malignité. Par conséquent, ces < corps > ne proviennent pas du souverain bien < 105 >.

De même, il y a dans les corps une contrariété suivant laquelle ils combattent les uns contre les autres. Le combat est, d'autre part, un principe de corruption et la corruption tend vers le non être. Or, il n'y a pas de penchant propre au souverain bien pour le non être ou la réalisation de soi par la destruction.

Au premier < des arguments >⁴⁰¹, je réponds que ce qui se dit à propos de la < 110 > lumière est plutôt contre eux, < il est dit > : « que la lumière soit », < ce n'est pas dit > des ténèbres, mais : « les Ténèbres étaient » etc., en outre : « Il sépara la lumière des ténèbres »

⁴⁰¹ Cf. supra lin. < 71-79 >

< et > non pas les ténèbres < furent séparées > de la lumière, du fait qu'il n'y a pas de lumière sans les ténèbres, à moins qu'elles n'incluent en elles un acte indivisible, mais il n'y a ni ténèbres sans lumière, ni mal sans bien < 115 >.

Au deuxième < argument >⁴⁰², nous répondons qu'il existe un premier jaillissement, c'est-à-dire suivant la génération, qui ne comporte aucune opposition ou disparité, selon lequel le Fils provient du Père; < il y a > un second < jaillissement > par création et, d'après lui, le multiple < découle > de l'un, le possible du nécessaire, le composé du simple, parce que ce par quoi < un être > est et ce qui est ne sont pas identiques, et < 120 > cette < différence > ne provient pas du principe par lequel < un être existe > mais depuis lequel < il provient >, à savoir du fait qu'< il provient > du non-être. De là, l'être et le non-être sont liés, l'être est en acte, le non-être en puissance; c'est pourquoi < l'être > est convertible en non-être.

De cela < découle > la solution du troisième < argument >⁴⁰³. En effet, la < 125 > contrariété ne provient pas du principe par lequel < un être existe >, mais il y a opposition à partir du non-être. C'est pourquoi toutes les oppositions se réduisent à l'être contre le non-être; la première < opposition > < se manifeste > selon la contradiction, comme < celle évoquée > au-dessus. Par conséquent, selon ce mode, il fut nécessaire que < l'être > imparfait jaillisse de < l'être > parfait. C'est pourquoi, comme rien n'est parfait mais < 130 > < que > tout est imparfait, on ne dit pas d'une manière appropriée : à partir d'un même <

⁴⁰² Cf. supra lin. < 80-90 >

⁴⁰³ Cf. supra lin. < 91-96 >

principe >, se rapportant etc.; car on n'invoque le parfait que par comparaison < avec l'imparfait > et non de manière absolue. Et si l'imparfait sort du parfait, comme on oppose plutôt l'imparfait au parfait que l'imparfait à l'imparfait, ce n'est pas étonnant si l'imparfait < en > est sorti suivant ces différences; en effet, < l'être > le plus parfait⁴⁰⁴ est < < 135 > l'être > le moins imparfait, < l'être > le moins parfait⁴⁰⁵ < est l'être > le plus imparfait, toutefois, l'un et l'autre < désignent > < un être > imparfait.

Or, contre cette < proposition >, la dispute peut être < formulée > ainsi. Si le bien au suprême degré⁴⁰⁶ est un principe, < si > le mal au degré suprême⁴⁰⁷ < en > est un autre, le bien au suprême degré sera inapte à communiquer avec le mal au degré suprême, < 140 > dans la mesure où l'être est un possible. Mais subsister par soi est un certain bien. Donc le mal, à un degré suprême, ne communiquera pas avec lui. Par conséquent, soit < le mal > communiquera avec l'être, soit < il ne le fera > pas. Si < le mal > ne communique pas avec l'être, alors ce ne seront pas deux principes. Si < le mal > communique < avec quelque chose >, mais < qu'il > ne < le fait > pas avec l'être par soi, alors < le mal > est un < 145 > étant par un autre < principe >. Mais rien de tel n'est un principe en général. Donc le mal à un degré suprême n'est pas un principe en général. Si < le mal > communique avec < quelque chose qui > subsiste par soi – et ceci désigne le bien –, en conséquence, il communiquera dans le bien avec < le bien > lui-même. Donc le mal à un suprême degré et le bien à un degré suprême ont le bien en commun. Mais il y aurait davantage de mal < 150

⁴⁰⁴ « *perfectissimum* »

⁴⁰⁵ « *imperfectissimum* »

⁴⁰⁶ « *summe bonum* »

⁴⁰⁷ « *summe malum* »

> si < celui-ci > n'avait pas le bien en commun. Par conséquent, il ne s'agit pas d'un mal à un degré suprême.

De même, le bien à un degré suprême est bien à ce point qu'il n'est pas mélangé; donc le mal à un suprême degré < est > également < un mal qui n'est pas mélangé >.

De même, chacun d'entre eux est un étant; donc l'étant est commun à l'un et < 155 > l'autre. Et < l'étant > ne s'accorde à aucun des deux par un autre < principe >; < l'étant leur > sera donc commun et essentiel. Donc ce sera quelque différence qui distinguera ce < principe >-ci d'avec ce < principe >-là. Mais, en n'importe quelle chose en laquelle se trouve un < principe > essentiel commun avec quelque différence distinctive, il y a nécessairement une composition. Il y a donc une composition dans le souverain bien < 160 > et, à un degré suprême, < le bien > ne sera pas simple. Par conséquent, la simplicité ne participera pas des conditions de la souveraineté⁴⁰⁸ < du bien >. Mais, puisque le souverain bien⁴⁰⁹ est ce par rapport à quoi on ne peut rien trouver de mieux à l'aide de la réflexion, < et qu'il > est possible de trouver mieux à l'aide de la réflexion, à savoir une fois que la simplicité lui est ajoutée plutôt qu'en son absence, tel est donc le souverain bien et < 165 > non pas l'autre < principe >.

De même, dans chaque genre, ce qui est souverain comporte une intention commune avec ces < étants > qui proviennent de lui-même, comme le souverain bien comporte l'intention du bien; c'est pourquoi le souverain mal comportera, de la même

⁴⁰⁸ « nobilitas »

⁴⁰⁹ Cf. Anselm. Cantuar. *Proslogion* c. 2 (I,101) *summum bonum...potest!*.

manière, une intention commune du mal. Mais on ne peut parler du mal que d'après < 170 > une déficience⁴¹⁰ dans n'importe quels corps que l'on dit être tirés du principe des ténèbres, étant donné que le mal de faute ne peut pas se trouver dans ces < corps >, du fait que, dans ces < corps >, on ne trouve aucune volonté en direction de < choses > opposées. Par conséquent, si le principe < du mal > communique avec ce dont il est le principe⁴¹¹ dans un mal de ce genre – qui est un défaut d'être –, alors le souverain mal sera < 175 > corrompible. Donc, soit < le souverain mal sera corrompu > par lui-même, soit < il le sera > par un autre < principe >. < Le souverain mal > ne < sera pas corrompu > par lui-même; en effet, d'après cela, un même < être > se corromprait lui-même. Si < le souverain mal est corrompu > par un autre < principe >, puisque ce dernier est < principe > de corruption⁴¹², < il > sera le mal; donc il y aura un mal antérieur au mal suprême < 180 >.

De même, si le mal à un suprême degré était corrompible par ce < mal >, il serait ainsi réductible en ce qui concerne sa malignité; par contre, < le mal > qui, de la sorte, serait irréductible < quant à la malignité > serait plus un mal < que lui >. Il ne serait donc pas le mal à un suprême degré.

De même, < ce mal > serait imparfait à un suprême degré, quoique l'on ne < 185 > puisse trouver à l'aide de la réflexion un suprême degré en ce qui concerne l'imperfection.

⁴¹⁰ « *defectus* »

⁴¹¹ « *principiatum* »

⁴¹² « *corruptivum* »

De même, comme l'âme provient du principe de la lumière < et > le corps du principe des ténèbres, de quelle manière y aurait-il une union du corps et de l'âme ? Soit cette < union > proviendrait de ce principe < de lumière >, soit de ce < principe des ténèbres >. En effet, on ne peut pas dire qu'il y a deux unions, dont l'une < 190 > proviendrait d'un Dieu bon, l'autre d'un mauvais dieu.

De même, dans la Genèse⁴¹³, < il est dit >: « Dieu forma Adam à partir du limon de la terre et insuffla sur son visage le souffle de vie ». Par conséquent, unique est le Dieu créateur de l'âme et du corps et de < leur > union.

De même, le bien à un suprême degré ne peut faire du mal à quelque chose < 195 > qui serait mauvais, alors que le mal à un degré suprême peut faire du mal à un bien. Le bien à un suprême degré est donc moins puissant < que le mal à un degré suprême >; donc < le bien à un degré suprême > n'est pas tout puissant.

On objecte pareillement à propos du Christ. Par le corps, il proviendrait du principe des ténèbres, puisque, en lui, se trouvait le mal de peine. Mais de quelle manière < 200 > < cela fut-il possible >, étant donné que le souverain bien était uni à lui ? De même, d'après cela, il y aurait un perpétuel combat, alors qu'il y eut, en lui, la plus grande paix.

⁴¹³ Cf. Gen. II⁷

En raison de ces < arguments > et d'autres, nous disons qu'il n'y a pas deux principes; et lorsque l'on dit que le bien et le mal sont deux genres, je réponds que, d'une manière, le mal est un genre, d'une autre manière, non. En effet, si l'on appelle < 205 > « genre » l'essence attribuée selon ce qu'est < la chose >⁴¹⁴ le mal n'est pas de soi un genre, parce que, selon Denys < l'Aréopagite >⁴¹⁵, il ne détient pas de soi une essence; par ailleurs, si l'on dit que le mal est un genre, du fait qu'il est premier, suivant la règle⁴¹⁶ de prédication, conformément à son union⁴¹⁷ avec ce mode selon lequel on dit que la privation⁴¹⁸ est le principe à partir duquel se produit le changement, par opposition < 210 > à l'espèce, alors on appellera « genre » le mal. Par exemple, l'injuste est vicieux, le vicieux mauvais. Or, bien qu'il comporte quelque chose qui le précède, le mal < n'a > cependant aucune privation < qui le précède >; c'est pourquoi on dira que < le mal est > le genre de toutes les privations. Mais ceci ne contraint pas à poser deux principes.

< TRAITÉ > DU BIEN SELON LE GENRE

< Q. I >

Qu'est-ce que le bien selon le genre ?

On poursuit sur le bien selon le genre et son opposé, parce que de la connaissance

⁴¹⁴ « *essentia dicta in quid* »

⁴¹⁵ Cf. Dionys. *De div. Nom.* c. 4 § 20 (PG 3,718)

⁴¹⁶ « *ratio* »

⁴¹⁷ « *coordinatio* »

⁴¹⁸ « *privatio* »

de l'un dépend la connaissance de l'autre.

Or, il convient, en premier lieu, de relever une certaine différence de bonté dans l'action. En effet, une certaine action se dit bonne selon le genre, comme < quand < 05 > elle consiste > à nourrir un homme affamé; < une action > se dit encore bonne dépendamment d'une circonstance, comme < quand elle consiste > à donner à celui qui est dans le besoin autant qu'il lui suffit ou autant qu'il en a besoin; on < la > dit également bonne sous l'effet de l'épanchement de la grâce et d'après l'intention requise. Qui plus est, il convient de placer le bien d'après l'intention requise en dessous du bien de < 10 > circonstance; car celui-ci est un bien d'après la fin qui est visée. On aura donc une triple différence de bonté dans l'action, et cette différence existe selon le triple genre de la puissance, que l'on distingue dans les choses imparfaites qui sont perfectibles. Il est, en effet, une puissance première que l'on désigne, sous une autre appellation, « < puissance > substantielle⁴¹⁹ », c'est-à-dire « < puissance > matérielle », il est, en plus, une < 15 > puissance ordonnée que l'on dit parfois favorable⁴²⁰, puis il est une puissance totale⁴²¹, qui désigne, en quelque lieu, la nécessité. Par conséquent, le bien selon le genre se dit du bien suivant la puissance première, le bien relevant des circonstances ou < bien > moral se dit du bien suivant la puissance ordonnée, quant au bien de grâce, < il se dit du bien > suivant la puissance totale < 20 >.

⁴¹⁹ « *ylearis* »

⁴²⁰ « *facilis* »

⁴²¹ « *completa* »

Or, pour la mise en lumière du bien selon le genre et de son opposé, il convient, en premier lieu, de comprendre la pluralité < de significations > de cette appellation « genre » et, ensuite, < on montrera > selon lequel de ces modes le genre se conçoit ici.

Par ailleurs, s'< il ne se conçoit > pas d'une seule manière mais de plusieurs, on posera la question, en conséquence, d'après ces modes, pour autant que l'on parle du < 25 > bien selon le genre. Puis, après avoir pris connaissance de l'intention du bien selon le genre, < on cherchera à savoir > si toutes les œuvres sont également bonnes selon le genre ou si ce n'est pas le cas et, de la même manière, < on cherchera à savoir si elles sont également > mauvaises < selon le genre ou non >. Par suite, < on cherchera à savoir > si le bien selon le genre conduit au mérite, de même que l'on soutient que le mal selon le genre conduit < 30 > au démerite. Puis on cherchera à savoir si le bien selon le genre comporte un bien selon l'espèce⁴²² lui correspondant ou non et, de la même manière, < on se questionnera > sur le mal. Après quoi, si < le mal selon le genre > comporte < un mal selon l'espèce lui correspondant >, < on cherchera à savoir > s'il existe autant de malignité de genre que < de malignité > d'espèce ou < s'il en existe > plus ou moins. D'autre part, < on cherchera < 35 > > si le mal selon le genre se trouve seulement dans < les péchés > mortels ou < s'il est > aussi dans < les péchés > véniels. Après, < on cherchera à savoir > si quelque malignité selon le genre est comparable à quelque malignité selon l'intention, et < si > < quelque > bonté < selon le genre est comparable à quelque > bonté < selon l'intention > ou non. Enfin, < on s'interrogera > sur la comparaison du bien selon le genre en ce qui < 40 >

⁴²² « *in specie* »

concerne les actions et les habitus.

Or, le genre se dit de plusieurs manières. En effet, d'une manière, le genre désigne ce qui est sujet à des différences, comme l'animal, et on l'appelle la forme générale ou la forme commune, attribuée selon la quiddité⁴²³ aux différences d'espèce. Le genre désigne, en plus, la matière relativement à laquelle il y a génération, soit < la matière > < 45 > d'après laquelle < se produit la génération >, soit en laquelle < il y a génération >. Le genre désigne encore le principe de génération qui est efficient dans la matière, à la manière dont le genre se dit du père. Et ce sont les manières < d'attribuer le genre > selon les philosophes. Par extension, on dénomme également « genre » n'importe quelle forme commune, même < la forme > accidentelle, de même qu'on dit « le genre humain », < 50 > ou encore selon que quelque chose est dit appartenir au bon genre, qui relève de la bonne manière d'agir. Le genre désigne en plus la forme commune, assignée suivant l'antérieur et le postérieur, dans la mesure où, < par exemple >, nous disons que la justice est générale. En effet, n'importe quelle vertu < en général > est baptisée « justice », de ce fait qu'elle restitue néanmoins à Dieu ce qui lui est dû, ou bien < qu'elle le restitue > au prochain, < 55 > ou à l'homme lui-même. Mis à part ces manières < de l'exprimer >, on parle aussi du genre, semble-t-il, dans la mesure où les impies sont désignés en général⁴²⁴ dans l'épître canonique de Pierre; à propos de ce passage : « suivant la chair, ils errent dans les désirs de la luxure », la Glose souligne : « Fornicateurs se dit de ceux qui, en vertu du péché de corruption de la foi, subissent, dans le jugement, de plus grands tourments que les < 60 >

⁴²³ « *dicta in quid* »

⁴²⁴ « *dicuntur generales* »

impies désignés en général ». De fait, ici, on semble appeler « impies en général », ceux qui ne reçurent pas le don de la foi ; de fait, < la glose > précise : « Or, plutôt ceux qui, suivant la chair, errent dans les désirs de la luxure et méprisent le pouvoir < du Seigneur >. »

Par conséquent, comme le genre est désigné d'autant de manières, on < 65 > cherche à savoir selon laquelle se conçoit ici le bien selon le genre. De surcroît, d'aucuns prétendent que le bien selon le genre est « ce qui détient par soi une bonté rattachée à lui-même en général ». En outre, le bien selon le genre désigne « ce qui est en lui-même un bien en général, à moins que quelque circonstance ne le souille ». Or, on donne l'exemple, tiré de la première < manière de concevoir le bien selon le genre >, < qui consiste > < 70 > à être en possession de la charité, < et l'exemple >, < tiré > de la seconde < manière de le concevoir >, < qui consiste > à nourrir un homme affamé.

Mais, suite à cette différenciation, bien que l'on dise le vrai quant à la seconde manière < de concevoir le bien selon le genre >, il n'est pas évident pour nous selon quel sens⁴²⁵ du genre on parle du bien selon le genre et du mal qui lui est opposé. En effet, < 75 > cette diversité du bien selon le genre n'est pas autre < chose > que si l'on dit : un bien peut être transformé en son opposé dépendamment d'une circonstance qui lui est ajoutée, comme < dans le fait > de nourrir un homme affamé en raison d'une vaine gloire, un autre < bien > ne peut être transformé dépendamment d'une circonstance, comme < dans le fait >

⁴²⁵ « *intentio* »

d'être en possession de la charité. Or, en cela, on ne définit aucune essence⁴²⁶ du < 80 > genre, selon que le genre est dit d'après la génération. C'est pourquoi < le bien selon le genre > est inadéquatement défini < de cette manière >.

Prenons, par conséquent, la susdite division du genre, et interrogeons-nous sur cette sorte de bien < qui consiste > à donner à un démuné, à nourrir un homme affamé ; en effet, ces < choses > sont appelées des biens selon le genre, comme dit le Maître, au livre II < 85 > des *Sentences*, dans ce chapitre : « nous avons posé assez scrupuleusement leur sentence » etc. En effet, il déclare : « ils disent que tous les actes sont bons selon leur essence en tant qu'ils existent ; < ils disent >, par ailleurs, que certains < actes > sont des péchés dans la mesure où ils se produisent de manière désordonnée. Ils ajoutent que certains < actes > sont bons, non seulement par essence mais aussi selon le genre, < 90 > comme < le fait > de nourrir un homme affamé, lequel acte relève du genre des œuvres de miséricorde ; par ailleurs, ils disent que certains < actes > sont absolument et parfaitement bons : ceux qu'ordonnent non seulement l'essence ou le genre mais aussi la cause et la fin, comme < le > sont ceux qui proviennent de la bonne volonté et qui mesurent la bonne fin ». < Il s'agit là d'un texte > en lequel < le Maître des *Sentences*, à savoir Pierre Lombard < 95 > > touche au bien de circonstance de même qu'au bien de gloire.

Par ailleurs, il ressort de cette division que l'on ne parle pas du bien selon le genre suivant que le genre est un principe de l'essence ; en effet, suivant cela, toutes les actions

⁴²⁶ « *natura* »

n'en formeraient qu'une selon la bonté du genre, aussi, le bien selon le genre et le bien selon l'essence ne seraient pas différents l'un de l'autre, puisque le genre est une < 100 > partie de l'essence.

Pareillement, le genre ne se conçoit pas ici selon qu'il désigne le principe de génération ; car, le principe de génération dans les œuvres, auxquelles nous portons ici attention, est le libre arbitre ou la volonté. Or, il < à savoir Pierre Lombard > met en opposition le bien selon le genre et le bien d'après la fin et la cause, comme cela < 105 > apparaît dans l'autorité < citée > ci-dessus. Or, il affirme que la volonté est la cause du libre arbitre.

En outre, le bien selon le genre et le mal selon le genre participent l'un à l'autre dans la forme de l'action, par exemple connaître < la femme qui est > sa conjointe et connaître une célibataire⁴²⁷ ou < une femme qui n'est > pas la sienne ; en effet ils < 110 > participent à ce qui est de connaître et, de la sorte, < ils communiquent > dans la forme de l'action. Par conséquent, on n'appellera pas « genre » la forme de l'action, puisque ce < bien et ce mal > diffèrent selon le genre et correspondent dans la forme de l'action.

Et il ne semble pas non plus que le genre soit dit ici au sens où l'on dit que la matière est le genre. En effet, parfois le bien selon le genre et le mal selon le genre < 115 > participent à la matière relativement à laquelle < l'acte se manifeste >, comme < quand

⁴²⁷ « *soluta* »

l'acte consiste > à sauver et à tuer un homme ; or, cela ne surviendrait pas si le bien selon le genre était dit d'après la bonté de la matière. Par ailleurs, il ne semble pas que l'on désigne le bien selon le genre d'après la matière à partir de laquelle < se produit l'acte > ; en effet, quand on parle de nourrir un homme affamé, on touche seulement à l'acte du genre < 120 > et à la matière propre relativement à laquelle l'acte survient, et < on ne touche > pas à la matière d'après laquelle < l'acte est produit >. Or, le bien selon le genre s'applique à ceci : à savoir au fait de nourrir un homme affamé. Donc un bien de cette sorte n'est pas < dit > d'après la matière à partir de laquelle < l'acte se produit >, mais plutôt d'après la matière relativement à laquelle < l'acte se produit >. Mais la matière ne semble pas suffire, < 125 > parce que, comme on l'a mentionné, il n'y aura qu'une seule matière et cependant le bien selon le genre sera une < chose >, une autre < chose > le mal < selon le genre >, comme il apparaît dans le cas des actions opposées, < qui consistent > < soit > à sauver un homme < soit > à tuer un homme.

En outre, si le bien selon le genre désigne ce qui détient par soi une bonté < 130 > générale rattachée à lui-même, mais tel est le bien par épanchement de la grâce, comme < dans le fait > d'être en possession de la charité, par conséquent, < le bien de grâce > ne sera pas distingué du bien selon le genre, par opposition < à lui >. On cherche donc à savoir de quelle manière se conçoit < ce > genre.

Et il convient de dire que le genre se conçoit ici d'après l'union de la forme < 135 > de l'acte avec la matière de l'acte ; en effet < le fait > de nourrir désigne une certaine

forme, un homme affamé désigne la matière et, toutefois, le bien relève de l'union de celui-ci à celui-là. Cependant, l'inverse se produit quelquefois, comme il apparaît dans les exemples susmentionnés. En effet, le bien et le mal selon le genre participent à la forme de l'acte et ils diffèrent dans la matière relativement à laquelle < l'acte se manifeste >, < 140 > parfois < c'est > l'inverse. De plus, il y aura, de cette manière, une différence entre le bien selon le genre, le bien selon sa propre essence et le bien par la cause et la fin. En effet, on désigne le bien selon l'essence en rapport à la cause efficiente par laquelle il est un être, d'autre part, < on désigne > le bien selon le genre d'après l'union du genre de l'acte avec le genre qui est la matière de l'acte, lorsqu'il y aura eu une matière requise pour l'acte < 145 > ou l'inverse ; par ailleurs, on dit que le bien selon l'essence relève de la cause efficiente et c'est < le cas de le dire > suite aux paroles du bienheureux Augustin, dans le livre *Des 83 Questions*. Qui plus est, au livre II des *Sentences* (XXXV), on lit : « Dieu est cause du bien seulement ; c'est pourquoi il n'est pas l'auteur du mal, puisqu'il est l'auteur de toutes < les choses > qui sont, < des choses > qui, pour autant qu'elles sont, sont bonnes. » De < 150 > même, plus loin, < on lit > : « Toute < chose > qui est, en tant qu'elle est, est bonne. En effet, ce bien, d'où procèdent les autres biens par participation, est le souverain < bien > ; et chaque < chose > qui est susceptible de transformation, en tant qu'elle est, non par soi mais par participation de ce < souverain > bien, est bonne. »

Mais, du fait que le bien selon le genre est déterminé par l'union⁴²⁸ de la < 155 >

⁴²⁸ « *coniunctio* »

forme de l'acte avec la matière de l'acte, on veut savoir si connaître sa < conjointe >⁴²⁹ est un bien selon le genre.

Et il semble que ce ne soit pas le cas ; en effet, comme connaître une célibataire réfère à un accident, de même connaître sa < conjointe > réfère à un accident ou à une disposition du sujet. Donc, si connaître une célibataire en vertu d'un accident réfère < 160 > au mal de circonstance, pour la même raison, connaître sa < conjointe > réfère au bien de circonstance et non pas au bien selon le genre ; de fait, l'épouse réfère à la matière pure, sa < conjointe > et < d'autres réalités > de ce type réfèrent à un accident.

Et il convient de dire que, dans le cas présent, la matière est prise pour la matière propre. C'est pourquoi, lorsque l'on parle de l'accident qui s'approprie un sujet au < 165 > point qu'il devienne sa matière propre, < un tel accident > ne produit pas le bien de circonstance, mais plutôt < le bien > selon le genre, et tel est cet accident < désigné par l'expression > « sa < conjointe⁴³⁰ > ». Et ainsi il appert que, quoique connaître une célibataire réfère au mal de circonstance, cependant connaître sa < conjointe > < ne réfère > pas < au bien de circonstance >. < Il en est > de même dans ce vers d'Ovide < 170 > :

« Nous sommes conquis⁴³¹ par le luxe, tout est couvert de pierres précieuses et d'or,
la plus petite part du⁴³² < butin > est la jeune fille elle-même. »

⁴²⁹ « *sua* »

⁴³⁰ « *sua* »

⁴³¹ « *auferimur* »

⁴³² « *sui* »

De fait, « du⁴³³ » suppose pour la jeune fille et pour le luxe et ne se rapporte pas à la substance pure ; d'où < l'emploi du terme > « du », à savoir comme parure et ornement.

Par ailleurs, on cherche à savoir si connaître celle qui n'est pas sa < conjointe < 175 > > est un mal de circonstance, comme < l'est le fait de > connaître une célibataire, et il semble qu'il en soit ainsi.

Mais, en sens contraire, le mal selon le genre est opposé au bien selon le genre. D'autre part, connaître sa < conjointe > est un bien selon le genre. Par conséquent, connaître celle qui n'est pas sa < conjointe > est un mal selon le genre et non pas < < 180 > un mal > de circonstance.

Et la réponse est que connaître celle qui n'est pas sa < conjointe > est un mal selon le genre, toutefois pas < le fait de > connaître une célibataire, parce que le jugement n'est pas le même, étant donné que connaître celle qui n'est pas sa < conjointe > est commun à connaître une célibataire et < à connaître > la conjointe d'un autre, et l'une comme < 185 > l'autre < de ces deux connaissances > touche au mal de circonstance. Pareillement, il ne revient pas au même de connaître sa < conjointe > et de connaître une conjointe, parce que la connaissance d'une conjointe désigne le bien de circonstance, du fait que l'on introduit

⁴³³ « *sui* »

une notion de droit civil et un usage traditionnel⁴³⁴, mais sa < conjointe > n'exprime que le droit naturel, conformément à ce que le Seigneur a dit dans la *Genèse*. II : « ils seront < 190 > deux en une seule chair ». C'est pourquoi sa < conjointe⁴³⁵ > se rapporte à l'homme lui-même, suivant le fait qu'Aristote déclara que « d'avoir une épouse est le mode de possession le plus étranger < à l'homme > ».

De même, la question porte sur les actes qui sont signifiés d'une manière non complexe. Dans leur cas, on ne saisit pas l'acte avec la matière, comme il en est < 195 > pour jeûner, prier et < des actes > de cette sorte. En effet, le bien selon le genre ne se montre pas de cette < manière >, parce qu'il < serait > faux, il en est de même au sujet du mal, comme quand on dit : mentir est un mal selon le genre.

Et je réponds que, de même qu'il y a certains actes qui implicitement, comportent des circonstances, comme fornicer et < des actes > de cette sorte, de même il y a < 200 > certains < actes > qui, implicitement, comportent l'acte et la matière, comme < quand l'acte consiste > à jeûner ; car jeûner consiste à s'abstenir d'aliments. Et cependant, concernant ces < actes >, il est difficile de connaître la différence entre le bien relevant du genre et le bien relevant de la circonstance, car < ces actes > peuvent être expliqués de telle sorte que l'on pose une circonstance à leur endroit, comme si l'on dit que jeûner revient à < 205 > s'abstenir d'aliments, quand il convient de s'en abstenir, et < d'autres circonstances > de cette sorte. < Il en est > de même de la connaissance de sa < conjointe >, de la connaissance

⁴³⁴ « *traductionis sollempnitas* »

⁴³⁵ « *sua* »

de celle qui n'est pas sa < conjointe >, la célibataire et la conjointe d'un autre. Pareillement, prier, selon Damascène, revient à s'élever vers Dieu par un pieux sentiment ; < cet acte > introduit ainsi le bien de circonstance ; ou bien, si l'on dit : jeûner consiste à < 210 > s'abstenir d'aliments, prier < consiste > à se répandre en supplications, de la même manière, mentir revient à s'exprimer contre la conscience, et ceci introduit la circonstance.

De même, d'après cela, se pose le problème suivant : puisqu'on oppose le bien selon le genre et le mal selon le genre, et le bien selon le genre quel qu'il soit peut se réaliser d'une mauvaise façon dans le singulier, comme nourrir un démuné et < autres < 215 > actes > de ce type, pour la même raison, le mal selon le genre quel qu'il soit peut se réaliser d'une bonne façon ; ce qui n'est pas vrai, car persécuter le bien, persécuter Dieu, haïr le bien, haïr Dieu, parler contre Dieu, < tout cela > ne peut être réalisé d'une bonne façon.

À quoi il faut répondre que, quant à ce < problème posé >, il n'y a pas de < 220 > similitude entre le bien selon le genre et le mal selon le genre, du fait qu'il est exigé davantage à ce que quelque chose se réalise bien qu'à ce que < quelque chose se réalise > mal ; parce que le genre seul n'est pas suffisant au bien, mais < il est >, la plupart du temps, < suffisant > au mal, parce que le mal se trouve dans le manque⁴³⁶.

De même, tout ce en quoi < se trouve > l'acte avec la matière ne semble pas < 225 >

⁴³⁶ « *in defectu* »

< être > un bien selon le genre, en revanche, < ce cas > s'applique au bien de grâce, comme < dans l'exemple qui consiste > à être en possession de la charité concernant les < choses > complexes, < dans l'exemple qui consiste > à être méritant concernant les < choses > non complexes, parce que, s'ils désignent, l'un comme l'autre, le bien selon le genre et qu'ils sont aussi, l'un et l'autre, un bien de grâce, on ne pourra faire la distinction entre le < 230 > bien selon le genre et le bien de grâce ou par la grâce.

De même, on poursuit la recherche sur les habitus. Car on a coutume d'attribuer le bien selon le genre à la modération⁴³⁷, à la prudence, selon < le spécialiste de philosophie > morale et selon le théologien, et < on l'attribue > semblablement à la vertu, et on parle d'un meilleur habitus⁴³⁸ qu'un autre selon le genre, comme < dans le cas de > la charité < < 235 > qui est meilleure que > la foi. Et, dans la première Épître aux Corinthiens. XIII, l'Apôtre dit : « la meilleure d'entre elles est la charité » et on y ajoute : « la voie la plus excellente » ; < en conséquence >, il est évident que l'on dit < être > meilleur < ce que l'on invoque > selon le genre.

De même, on pose pareillement une objection à partir du mal à l'endroit des < 240 > < choses > non complexes et des habitus. L'orgueil est, certes, un mal selon le genre et il représente davantage un mal selon le genre que l'adultère, et l'adultère < l'est davantage > que la fornication ; il en est de même concernant les actes. Et l'on a dit plus haut que la fornication et l'adultère relèvent du mal de circonstance. Par conséquent, comment

⁴³⁷ « *continentia* »

⁴³⁸ « *habitus* »

relèvent-ils du mal selon le genre ? Il convient donc que l'on conçoive le genre d'une < 245 > autre façon. De même, on ne désigne pas le mal selon le genre comme une privation⁴³⁹ et l'une < des privations est > plus un mal que l'autre.

Il convient, pour cette raison, de noter que le genre est pris pour la matière ou pour l'acte uni⁴⁴⁰ à la matière requise. Et ainsi le bien selon le genre prend place dans ces < choses > en lesquelles l'acte est déterminé avec la matière, explicitement ou < 250 > implicitement, comme on l'a dit. En outre, on conçoit le genre d'une autre façon, selon qu'il est dit des habitus, des actes et < des réalités > de cette sorte, à savoir au sens de la forme générale, de sorte que la forme est prise au sens large pour la difformité elle-même⁴⁴¹.

De même, comme on appelle « genre » la forme générale, et qu'il y a un < 255 > genre naturel, moral et relatif à la grâce, le genre naturel relève de l'essence et il concerne la cause efficiente. D'après ce < genre naturel >, toutes les choses sont bonnes selon le genre. Or quant au < présent > propos, la visée⁴⁴² n'est pas < de traiter > de ce < genre naturel >, mais du genre moral ou < du genre > de la grâce ; marcher est, en effet, un bien selon le genre naturel, mais < il n'est > pas < un bien > selon le genre moral, < il en < 260 > est > de même du fait de manger, parce qu'il < convient de manger > dans le but de conserver le sujet, et < pareillement pour toute autre action > de cette sorte. Or, on désigne

⁴³⁹ « *privation* »

⁴⁴⁰ « *coniunctus* »

⁴⁴¹ « *pro ipsa deformitate* »

⁴⁴² « *intentio* »

doublement ce qu'< est > un bien selon le genre moral : < on le désigne > formellement, comme les vertus politiques et leurs actes < invoqués > conformément à ce qu'est la vertu, autant que matériellement, de sorte que l'on vise sa matière la plus proche. Et, de < 265 > cette manière, on appelle « bien selon le genre moral » < l'action de > restaurer l'homme démuné et < d'autres actions > de cette sorte. < L'aspect > matériel se rapporte à ce qui est un bien de circonstance, qui est le bien selon le genre moral formellement ; je parle de matière qui est la plus proche, étant donné que marcher ou manger ne se trouve pas être ainsi, mais bien au contraire, < marcher ou manger > est un bien par une seule bonté < 270 >, < tandis que > la restauration de l'homme démuné < est un bien par une bonté > double.

Au premier < argument >, ma réponse est donc que, selon que l'on prend le genre < au sens de > la forme générale ou de la forme selon laquelle il y a génération, le fait d'être en possession de la charité est un bien selon le genre. Or, si l'on prend le genre < au sens de > la matière ou de l'acte uni à la matière, qui se trouve sur le mode matériel en < 275 > rapport au bien moral, le fait d'être en possession de la charité ne désignera pas le bien selon le genre. Pareillement, selon ce mode, la charité⁴⁴³ n'est pas un bien selon le genre, mais < elle est un tel bien > selon que le genre désigne la forme suivant laquelle il y a génération ou la forme générale.

À l'autre < argument > je réponds que, quand on dit que la charité est un bien < 280 > selon le genre, on n'intelligé pas « selon le genre » au sens absolu, mais < on l'intelligé >

⁴⁴³ « *caritas* »

selon le genre de bien de grâce, et le genre désigne < ainsi > la forme générale. De plus, que l'on dise la charité meilleure que les autres < choses > se dit en rapport à une fin, qui est le souverain bien auquel < les choses > sont naturellement ordonnées selon l'antérieur et le postérieur ; d'après cela, on parlera du bien selon le genre là où il n'y a pas d'acte < 285 > avec la matière. Pareillement, on parle du mal selon le genre à partir du mal, et l'on prend le genre pour la forme générale, dans les actes et dans les habitus, de sorte que la difformité aussi est appelée « forme ». De plus, d'après cela, la privation⁴⁴⁴, de même que la fornication et l'adultère, est un mal selon le genre et on le comprend < au sens > du genre moral. En outre, suivant ce mode, le mal de circonstance n'est pas opposé au mal < 290 > selon le genre, mais < il s'y oppose > d'après le premier mode, parce que le mal selon le genre et le mal de circonstance sont, l'un et l'autre, un mal selon le genre moral, celui-là < à savoir le mal selon le genre > matériellement, celui-ci < à savoir le mal de circonstance > formellement.

< TRAITÉ > DU BIEN SELON LE GENRE

< Q. II >

< À la question II, on s'efforce de savoir > ce que veut dire le bien en soi et le bien par soi et < on s'interroge > semblablement sur le mal

⁴⁴⁴ « *privatio* »

Or, comme le bien selon le genre et le mal selon le genre, le bien en soi et le mal en soi, le bien par soi et le mal par soi, se frottent dans les débats⁴⁴⁵, et < comme > il est dit dans l'*Éthique* : « que, sitôt qu'elles eurent été nommées, < les actions et les < 05 > affections > ont été liées au mal ou au bien », et que certains maux < existent > absolument et certains < maux > sous un certain rapport⁴⁴⁶, on veut savoir si ces paroles sont magistrales ou authentiques, et quelle est la différence entre elles.

Si l'on dit que le bien en soi est la même < chose > que le bien par soi et que le mal en soi est la même < chose > que le mal par soi, < on répond >, en sens contraire : < 10 > < que > le mal par soi ne peut pas être bien produit ; donc le mal en soi ne peut pas non plus être bien produit. Or, que le mal par soi ne puisse pas être bien produit est attesté par l'autorité d'Augustin dans le livre II des *Sentences* (chapitre XL, partie III : « Mais Augustin, de la manière la plus évidente » etc.) : « car ces œuvres humaines, si elles ont eu de bonnes ou de mauvaises causes, sont bonnes à présent, < et > à présent mauvaises < 15 > < ces œuvres > qui, par soi, ne sont pas les péchés eux-mêmes ; comme il est bon d'offrir de la nourriture aux pauvres » etc. Puis, d'après les paroles du Maître : « en conséquence de quoi il semble que l'on ne juge pas toujours la < mauvaise > volonté ou la mauvaise action d'après la fin, comme en ces < choses > qui sont par soi des péchés, < des choses > en lesquelles l'action ne devient pas mauvaise par la volonté, mais la volonté < devient < 20 > > difforme par l'action », et, plus loin, < il ajoute > : « quand on dit que le nom est attribué

⁴⁴⁵ « *disputatio* »

⁴⁴⁶ « *secundum quid* »

à l'œuvre d'après une affection⁴⁴⁷ < de l'âme >, dans les bonnes œuvres cette règle est généralement vraie, mais dans les < œuvres > mauvaises on fait exception de ces < choses > qui sont par soi mauvaises. Par conséquent, toutes les œuvres de l'homme sont jugées bonnes ou mauvaises selon l'intention et selon la cause, à l'exception de celles qui < 25 > sont par soi mauvaises, à savoir < ces œuvres > qui ne peuvent pas être produites sans prévarication ».

Or, il est prouvé que le mal en soi puisse être bien produit, du fait que le bien en soi peut être mal produit, comme < il est dit > au livre I des *Sentences* (au chapitre XLVI, dans la partie VIII) : « < 1 > il existe quelque chose⁴⁴⁸ qui est un bien en soi et pour celui < 30 > pour lequel il est fait, mais il n'est pas un bien pour celui qui le fait, ni < n'est fait > pour Dieu, comme quand on vient au secours d'un malheureux ; < 2 > puis, quelque chose < est > un bien en soi et pour celui qui le fait, mais n'est pas < un bien > pour celui pour lequel il est fait, comme quand la vérité est prêchée à quelqu'un qui n'obéit pas < à la religion > ; < 3 > et quelque chose < est un bien > en soi, < un bien > pour celui qui le fait, et < un < 35 > bien > pour celui pour lequel il est fait, comme quand on prêche la vérité pour Dieu ». Ainsi donc, il est évident que le fait de venir au secours d'un pauvre est un bien en soi et aussi un bien selon le genre. C'est pourquoi le bien en soi est la même < chose > que le bien selon le genre, et le mal en soi < la même chose > que le mal selon le genre. Mais le bien selon le genre peut être mal produit, comme dans le susdit exemple. Par < 40 > conséquent, le mal en soi peut être bien produit.

⁴⁴⁷ « *affectus* »

⁴⁴⁸ « *aliquid* »

En outre, < l'exposé > se poursuit, au même endroit, sur le non bien : « or, il y a quelque chose qui n'est pas un bien en soi et qui nuit à celui qui le fait et < le > damne ; à moins qu'il ne s'en repente en tant que mal ; il a cependant une valeur pour quelque chose⁴⁴⁹ » etc. Par conséquent, il demeure que l'on ne peut pas dire que le mal en soi < 45 > est un mal par soi, mais le mal par soi est différent et implique davantage < que le mal en soi >. Ainsi donc, il semble que les maux en soi ne sont que des maux selon le genre, du fait qu'< ils sont > des maux en leur genre propre ; car nuls maux ne peuvent être désignés quant à leur nature.

Mais, contre ceci, il convient < de dire > que les maux en soi, de même que < 50 > les maux par soi, ne peuvent pas être bien produits. < Cela > est démontré, dans le deuxième < livre > des *Sentences* (chapitre XL, partie II : « Mais on cherche à savoir » etc.), ici : « Aux autres il semble que certains actes sont mauvais en soi, < des maux > tels qu'ils ne peuvent être que des péchés, même s'ils ont une cause bonne ».

De même, on cherche à savoir si < ces maux >, que désignent ces < actions < 55 > et affections > « qui, sitôt qu'elles eurent été nommées, ont été liées au mal », sont les mêmes que les maux par soi. Ce qui semble < être le cas > ; car, on appellerait « biens par soi » < les réalités > qui, associées au bien sitôt nommées, comme être en possession de la charité et < autres biens > de cette sorte, ne peuvent pas être mal produites ; il en est de

⁴⁴⁹ « *aliquid* »

même en ce qui concerne les maux. Ceci semble en plus < être le cas > de ce fait qu'il < 60 > est dit au livre II de l'*Éthique* : « ce n'est ni chaque action⁴⁵⁰ ni chaque affection⁴⁵¹ qui admet une médiété⁴⁵². En effet, certaines < actions et affections >, sitôt nommées, ont été associées au mal ; par exemple, le plaisir dans les maux, l'impudence, l'envie et, parmi les actions, l'adultère, le vol, l'homicide. On dit que toutes ces < choses > et < celles qui leur sont > semblables sont elles-mêmes des maux, et non leur excès, ni leur défaut⁴⁵³. < 65 > Donc, concernant ces < actions et affections >, il n'est jamais < question > de bien se conduire, mais toujours < est-il question > de commettre un péché ».

Mais on cherche à savoir en quel sens il donne ici l'exemple de certaines < actions et affections >, dont certaines sont des maux selon le genre, comme l'homicide, certaines des maux de circonstance, comme le vol, l'adultère. De fait, il ne semble pas que le < 70 > mal selon le genre, comme c'est le cas de l'homicide, concerne ces < choses > qui, sitôt après avoir été nommées, ont été associées au mal ; en effet, de telles < choses > ne peuvent pas être bien produites, ce qui n'est pas vrai dans tout ce qui est un mal selon le genre, même dans l'homicide lui-même.

De même, < on veut savoir > en quel sens il dit qu'il n'est < jamais question < 75 > >, concernant ces < choses >, de bien se conduire, mais toujours < question > de commettre un péché. En effet, en ce qui a trait à l'homicide, il n'est pas toujours < question > de

⁴⁵⁰ « *operatio* »

⁴⁵¹ « *passio* »

⁴⁵² « *medietas* »

⁴⁵³ « *deficientia* »

commettre un péché.

De même, on cherche à savoir si les maux au sens absolu sont les mêmes que ceux qui sont du type des maux par soi et < des maux > qui ont été unis au mal sitôt < qu'ils < 80 > ont été nommés >. Ce qui semble < être le cas >.

< J'affirme > le contraire, parce que, comme il est dit dans le premier livre des *Sentences* (au chapitre XLVI : « Ce que, d'autre part, Augustin » etc.), à la fin : « Le mal de Judas fut bon, à savoir pour nous. Et si le bien n'est propre ni à ceci ni à cela, à partir de là, il s'ensuit que c'est un bien de manière absolue ; en effet, est un bien au sens propre < 85 > et absolu, ce qui est un bien en soi et < un bien > pour celui qui < le > fait ». C'est pourquoi ce qui n'est ni un bien en soi ni < un bien > pour celui qui le fait est un mal au sens absolu. Donc le mal au sens absolu est le mal en soi et non < le mal > par soi, parce que le mal en soi se distingue du mal par soi. En plus loin, dans le < passage > qui suit, il est dit : « D'autre part, il y a quelque chose qui n'est pas un bien en soi et qui nuit à celui < 90 > qui < le > fait et < le > damne ; à moins qu'il ne s'en repente en tant que mal ».

De même, on ne peut trouver nuls biens par soi, semble-t-il, à moins qu'ils n'impliquent la grâce, du fait que tous les autres < biens > peuvent être mal produits, mais posséder la charité ne peut pas < être mal produit >, ni, de la même manière, être méritant. Par conséquent, à quels < maux > s'opposent les biens <désignés> de cette manière ? < 95 > S'< ils s'opposent > à des maux par soi, qui ne peuvent pas être bien produits, ils

semblent que les maux de cette sorte soient < des maux > de circonstance pour leur majeure partie, ou des maux selon le genre desquels < il fut question > ci-dessus, dont certains ne peuvent pas être bien produits. Donc le bien de grâce s’opposerait au mal de circonstance sous un certain aspect⁴⁵⁴ et, sous un autre aspect, < il s’opposerait > au mal selon le < 100 > genre.

De même, que dénote cette préposition « en⁴⁵⁵ », quand on dit le bien en soi ou le mal en soi, et cette préposition « par⁴⁵⁶ », quand on dit le bien par soi < ou > le mal par soi ?

Ce à quoi il convient de répondre que le bien selon le genre désigne en propre la pure matière, de même que le bien en soi, mais pas seulement ce < bien-ci >, mais < 105 > < aussi > ce bien qui < est > de circonstance, de sorte que < ces biens > qui sont extrinsèques⁴⁵⁷ < à la matière > ne soient pas appelés des circonstances, comme la cause et la fin. Quant à cette préposition « en⁴⁵⁸ », elle désigne le bien intrinsèque⁴⁵⁹, le bien par soi < étant celui > qui est bon d’après la fin. Par conséquent, le « en soi » concerne la matière, le « par soi » la fin, le bien au sens absolu < concerne > la forme qui est ordonnée par < 110 > la foi et informée par la charité, < un bien > dont on peut dire « ceci est un bien », à savoir < un bien > sans détermination. Au contraire, le mal selon le genre désigne la matière, le mal en soi la matière pure et non revêtue par la circonstance, et la préposition

⁴⁵⁴ « *secundum quid* »

⁴⁵⁵ « *in* »

⁴⁵⁶ « *per* »

⁴⁵⁷ « *ab extra* »

⁴⁵⁸ « *in* »

⁴⁵⁹ « *intra* »

« en⁴⁶⁰ » désigne ce qui est intrinsèque < à la matière >. Le mal par soi < est > double : < 1 > celui qui ne peut pas être fait selon une fin bonne, comme fornicuer et < d'autres < 115 > actes > de cette sorte; suivant ce mode, les maux par soi sont liés au mal, mais pas < 2 > selon le second < mode >, à savoir ce qui se produit selon une mauvaise fin, comme < quand il est question > de venir au secours d'un pauvre non pas pour Dieu mais pour une gloire vaine. Le mal au sens absolu < désigne > ce à propos de quoi on peut dire « ceci est un mal », qu'il soit fait selon une mauvaise fin ou que la fin ne soit pas visée, comme < 120 > est < l'acte de > fornicuer.

Or, il apparaît que le bien selon le genre désigne la matière, du fait qu'il donne l'exemple de celui qui nourrit le pauvre, dans le chapitre : « Assez scrupuleusement ». Il convient de comprendre le mal selon le genre de la même manière, comme quand il est question de tuer un homme < 125 >.

Or, que le bien en soi soit attribué au bien selon le genre, et le mal en soi au mal selon le genre est évident en vertu de l'autorité dans le premier livre des *Sentences* (XLVI : « il existe quelque chose qui est un bien en soi » etc.), comme quand il est question de venir au secours d'un démuné. Il en est de même au sujet du mal, mais on ne l'attribue cependant pas au seul mal selon le genre, mais aussi au mal de circonstance, comme < 130 > cela est démontré dans le deuxième livre des *Sentences* (XL, partie II : « Mais on veut savoir » etc.), ici : « Aux autres il semble que certains actes sont mauvais en soi, à ce point

⁴⁶⁰ « in »

que, même s'ils ont une bonne cause, ils ne peuvent être que des péchés, et certains < actes sont > à ce point bons en soi que, même s'ils ont une mauvaise cause, ils ne cessent pas d'être des biens ». Forniquer, commettre l'adultère sont < des maux > de cette sorte. < 135 > Par conséquent, tout bien selon le genre est un bien en soi, mais ne se convertit pas < à lui >, et il en est ainsi au sujet du mal, comme il est évident dans le cas du mal de circonstance.

De même, le bien par soi < est > celui qui est produit selon une fin bonne ; car « < être > par soi » concerne la fin dans le mal et dans le bien. D'où < ce qu'on rapporte d' > Augustin, dans < le livre > II des *Sentences* (chapitre XL, dans ce passage « Mais < 140 > Augustin »), dans lequel il parle du bien par soi et du mal < par soi >, ici : « Celles qui par soi < sont > les œuvres des hommes » etc. « comme le fait d'offrir de la nourriture aux pauvres, si < cela > se produit pour cause de miséricorde » etc., et l'on comprend qu'il s'agit d'un bien par soi, du fait < qu'il est un bien > par sa fin propre, et, plus loin, < on ajoute > : « en sens inverse, ce sont des maux, s'ils ont de mauvaises causes, comme < 145 > quand un pauvre est nourri pour cause d'exhibition », et < tout acte > de cette sorte; ce < mal > est un mal par soi, c'est-à-dire < un mal > par sa fin propre. En outre, l'on désigne le mal par soi d'une autre façon : ce qui ne peut pas être produit suivant une bonne fin. Et le mal par soi est ainsi toujours attribué en rapport à la fin, soit celle que le mal comporte, soit du fait que < le mal > ne peut pas avoir une < fin > bonne, comme < dans les cas > < 150 > de vols, de stupres, de blasphèmes, etc., desquels il donne des exemples; et de ce < mal > lui-même < il traite > à la fin < de son exposé >. De plus, remarque que les biens en soi en tant que tels ne sont pas des biens par soi ; toutefois, certains biens par soi sont des biens en

soi, comme quand la bonne fin s'ajoute au bien selon le genre ou < au bien > de circonstance. Il convient de parler du mal de la même manière. Et certains biens par < 155 > soi ne sont pas des biens en soi, comme quand la bonne fin s'ajoute à ce qui est indifférent < moralement >. < Il convient de parler > du mal par soi de la même manière.

De même, en cela, du fait que les maux par soi sont ceux qui en aucune façon ne peuvent être bien produits, il est évident que les maux par soi sont ceux « qui, sitôt nommés, ont été liés au mal » ; mais du fait que les maux par soi désignent ceux < 160 > qui sont des maux d'après leur fin, il n'en est pas ainsi.

De même, les biens au sens absolu < sont les biens > par la forme, qui comportent l'ultime perfection qu'est la grâce, comme cela est évident suite à ce que l'on dit au sujet de tels < biens >, dans le deuxième < livre > des *Sentences* (au chapitre XL) : « ces actes, qui comportent une bonne cause et une bonne intention, sont absolument⁴⁶¹ et < 165 > vraiment⁴⁶² bons, c'est-à-dire ces actes qui sont liés à une bonne volonté et < qui > tendent vers une fin bonne. Par ailleurs, on doit dire que sont absolument mauvais < les actes > qui comportent une cause défectueuse⁴⁶³ et une intention défectueuse ». D'autre part, il définit postérieurement qu'il n'y a pas d'intention bonne sans la foi : « L'intention fait l'œuvre bonne, la foi dirige l'intention ». < Il dit > en plus, ici, à propos de < l'Évangile > < 170 > selon Mathieu (V) : « Ton œil est la lampe de ton corps », la Glose < ajoute > : « Comme

⁴⁶¹ « *simpliciter* »

⁴⁶² « *vere* »

⁴⁶³ « *prava* »

l'œil dirige les membres pour agir, de même l'intention et la lumière de la foi < guident > toutes les vertus ; en effet, la lampe < est > une lumière dans la tête, comme la charité < est une lumière > dans la foi, quand la foi cessera, l'unique lumière sera la charité ». Par conséquent le bien selon la grâce déborde absolument du bien par soi, et c'est celui < 175 > qu'on appelle « bien absolu » dans ce chapitre (« assez scrupuleusement » etc.) : « Par ailleurs, on dit que certains actes sont absolument et parfaitement bons, < ces actes > qu'ordonnent non seulement l'essence et le genre mais aussi la cause et la fin, comme < le > sont ceux qui proviennent d'une bonne volonté et < qui > mesurent la bonne fin ». Ce qu'il convient de comprendre < comme étant affirmé > à propos de la bonne volonté < 180 > par < l'entremise de > la grâce. Or, pour < une raison > contraire, on ne dit pas que les maux au sens absolu sont ceux qui sont produits sans la foi qui dirige. Ce que l'on démontre ici < dans le chapitre > XLI du même < ouvrage > : « À ceux disant que le bien est produit, ils objectent ici < qu'il n'est > cependant pas bien < produit > par celui qui n'a pas la charité ». Et il avance ce que l'on obtient < habituellement > à propos du < 185 > passage suivant du Psaume : « La tourterelle trouve un nid, où elle place ses petits : « Les païens firent de bonnes œuvres, étant donné qu'ils vêtirent les démunis et < qu'ils firent d'autres œuvres > de cette sorte, mais < ils n'accomplirent > pas < ces œuvres > dans le nid de l'Église, c'est-à-dire dans la foi et, pour cela, leurs rejetons sont opprimés ». Mais on appelle « mauvais actes » au sens absolu « ceux qui ont une cause et une intention < 190 > perverses », comme < il est dit > dans le chapitre XL ; et, en cela, < les mauvais actes > se joignent aux maux par soi d'après un premier sens. De la même manière, les maux < considérés > absolument sont ceux qui ne peuvent pas être produits par une bonne

intention, comme < quand il est question de > fornication, et, en cela, ils se joignent aux autres < maux >, que l'on dénomme « maux par soi », d'après un autre sens. Mais < 195 > il y a dans ce < mal-là > une différence, puisque le bien, < considéré > absolument, ne se rapporte pas à sa fin propre ou à une privation de fin selon l'intention, ainsi, de quelque façon qu'il y ait un mal, < c'en est un > pourvu que l'on puisse dire « ceci est un mal » sans détermination ou de manière absolue⁴⁶⁴. C'est pourquoi le mal < considéré > absolument⁴⁶⁵ ne correspond pas totalement au bien < considéré > absolument⁴⁶⁶ < 200 >.

Pour cela, il est évident que ce que l'on dit est faux, puisque les biens par soi n'existent que s'ils incluent⁴⁶⁷ la grâce, < à vrai dire > ils sont plutôt désignés d'après leur fin ; par ailleurs, comme on l'a dit, < ce sont > plutôt les biens < considérés > absolument qui désignent la grâce, et c'est ce qu'on appelle « cause », à savoir < la cause > formelle. De même, les biens < considérés > absolument, que l'on appelle des biens absolus < 205 > et des biens < recherchés > pour eux-mêmes⁴⁶⁸ quant au sujet et à l'essence, sont aussi ceux qu'on appelle les biens majeurs⁴⁶⁹, suivant ce que caractérise Augustin dans < le livre > II des *Sentences* (XXVI, dans la partie < où il est dit > : « Si, d'autre part, on cherche ») : « Les vertus, grâce auxquelles on vit avec droiture, sont les biens majeurs ; les espèces⁴⁷⁰ de n'importe quels corps, sans lesquelles on vit ou on peut vivre avec droiture, sont < 210 >

⁴⁶⁴ « *absolute* »

⁴⁶⁵ « *malum simpliciter* »

⁴⁶⁶ « *bonum simpliciter* »

⁴⁶⁷ « *implico* »

⁴⁶⁸ « *propter se* »

⁴⁶⁹ « *magna bona* »

⁴⁷⁰ « *species* »

les biens minimales⁴⁷¹; par ailleurs, les puissances de l'âme, tel que le libre arbitre, sans lesquelles on ne peut pas vivre avec droiture, sont les biens intermédiaires⁴⁷²». En outre, plus loin, < il ajoute > : « personne ne fait mauvais usage des vertus ; or, des autres biens, c'est-à-dire des < biens > intermédiaires et ultimes, non seulement < peut-on faire > bon usage, mais il est aussi possible de faire de chacun un mauvais usage » < 215 >.

À ce que l'on avance comme objection concernant l'homicide dans l'*Éthique*, je répons : Selon l'éthique, il existe un jugement sur le fait de donner la mort à un homme⁴⁷³, et un autre < jugement > sur l'homicide, parce que la mise à mort d'un homme est un mal selon le genre, mais l'homicide tient davantage de la circonstance, et < l'homicide > est un mal de circonstance, et, pour cela, < il > exemplifie à son propos, comme à propos du < 220 > vol et de l'adultère. Par conséquent, < l'homicide > est un mal par soi suivant l'un des modes invoqués et, néanmoins, < il est > un mal en soi et un mal < considéré > dans l'absolu⁴⁷⁴ selon des aspects distincts⁴⁷⁵. Or, < il⁴⁷⁶ > installe ces trois maux plutôt que les autres autour des actions⁴⁷⁷, du fait que le premier, à savoir l'homicide, tend vers la destruction de l'espèce chez l'individu, c'est-à-dire vers la destruction de l'union < 225 > naturelle de l'âme et du corps ; le deuxième, à savoir l'adultère, < tend > vers la destruction de l'âme spirituelle, à savoir < il est > relatif à Dieu ; le troisième, à savoir le vol, par lequel

⁴⁷¹ « *minima bona* »

⁴⁷² « *media bona* »

⁴⁷³ « *occidere hominem* »

⁴⁷⁴ « *simpliciter* »

⁴⁷⁵ « *alia et alia ratione* »

⁴⁷⁶ Augustin/Pierre Lombard ?

⁴⁷⁷ « *operatio* »

se produit la suppression des < biens > nécessaires, tend vers la destruction de l'unité de ce qui sert à nourrir < un sujet > ou de ce par quoi il subsistait à un moment précis.

Comme nous l'avons précisé plus haut, le genre est pris pour la matière et < 230 > pour la forme générale, ou pour sa déformation⁴⁷⁸. Mais on cherche à savoir, d'après le second mode, si la fornication est un plus grand mal que l'orgueil ou si c'est l'inverse. Que l'orgueil soit un plus grand mal apparaît du fait qu'un immense orgueil est un plus grand mal qu'une immense fornication. Donc, en vertu de l'autorité d'Aristote, l'orgueil est absolument un plus grand mal que la fornication < 235 >.

De même, par l'orgueil, on pèche principalement envers Dieu, c'est pourquoi < il est dit > dans l'*Ecclésiaste*. X : « le principe de l'orgueil de l'homme est de se détourner de Dieu » etc., par la fornication < on pèche > envers son propre corps, c'est pourquoi < il est dit > dans la première *Épître aux Corinthiens*. VI : « Celui qui fornique pèche envers son corps ». Mais il est plus mal de pécher envers Dieu qu'envers une créature. Par < 240 > conséquent, l'orgueil est un plus grand mal que la fornication.

En sens contraire, < on dit > : la fornication selon le genre est un péché mortel, l'orgueil selon le genre n'est pas un péché mortel, du fait que quelque orgueil est véniel. Mais tout < péché > mortel est un plus grand mal que ce qui est véniel. Par conséquent, la fornication selon le genre est un plus grand mal que l'orgueil selon le genre < 245 >.

⁴⁷⁸ « *deformitas* »

De même, l'orgueil selon le genre n'est qu'un péché véniel, parce que le genre est tout entier en ses < membres > individuels. Par conséquent, comme quelque < orgueil > individuel est véniel < et >, quant à ce qui est du genre, < il n'y a > aucun < orgueil > individuel qui ne soit véniel, c'est pourquoi < c'est > aussi < le cas > du genre lui-même.

De même, l'orgueil selon le genre est un péché. De quelle sorte ? Est-il mortel < 250 > ou véniel ?

Et il convient de répondre que, d'une première façon, on parle du mal selon le genre et non pas < du mal > en général⁴⁷⁹, comme quand il s'agit de tuer un homme, de la seconde < façon >, on dit que quelque chose est un mal selon le genre et en général, comme dans le cas de la fornication, de l'adultère. D'après cela, on peut s'accorder sur le fait < 255 > que la fornication est un plus grand mal selon le genre que l'homicide, parce que ce mal, à savoir l'homicide, est < mauvais > selon le genre et n'est pas < un mal > en général⁴⁸⁰, < tandis que > ce mal < qu'est la fornication > est < un mal > selon le genre et < un mal > en général. D'après l'autre mode, l'homicide est un plus grand mal selon le genre que la fornication ou l'adultère < 260 >.

De même, on parle du mal selon le genre en général⁴⁸¹ selon des modalités différentes, étant donné que l'on parle du mal selon le genre et en général, mais aussi < du

⁴⁷⁹ « *generaliter* »

⁴⁸⁰ « *non generaliter* »

⁴⁸¹ « *generaliter* »

mal > sans différences ou avec des différences⁴⁸²; < le mal peut être > sans différences, comme fornicuer, commettre l'adultère et < d'autres maux > de cette sorte, du fait qu'ils sont des maux selon le genre et en général et, en plus, < des maux > sans < 265 > différences, puisque n'importe quel < acte > singulier est mortel ; par ailleurs, l'orgueil < est > un mal selon le genre et < un mal > en général, mais < un mal > avec des différences, du fait que quelque orgueil < est > véniel, un < autre > mortel. Et selon ce rapport, on peut dire que l'adultère est un plus grand mal selon le genre que l'orgueil. Parfois, on parle en général du mal selon le genre mais avec des différences, cependant, concernant < 270 > quelque < mal >, < on en parle > soit en tant que puissance⁴⁸³, soit en tant que primauté⁴⁸⁴, ou en tant que principe⁴⁸⁵ et, selon ce rapport, on dit que l'orgueil est un plus grand mal selon le genre que l'adultère, puisqu'un quelconque orgueil est supérieur à n'importe quel adultère.

D'autre part, prends note qu'il y a trois façons de dire que quelque chose est < 275 > un plus grand mal selon le genre qu'un autre. D'une première façon, lorsqu'on parle d'un plus < grand > mal selon le genre de sorte que « plus » détermine le genre relativement à sa généralité par rapport aux singuliers, en ce que le genre se trouve dans tous les singuliers, c'est-à-dire qu'il y a plus de mal en général et que n'importe quel < singulier > qui est contenu sous ce < genre >-ci est davantage un mal que n'importe quel < singulier > < 280 > qui est contenu sous ce < genre >-là ; et, suivant cela, l'adultère n'est pas plus un mal selon

⁴⁸² « *dissimiliter* »

⁴⁸³ « *prepotenter* »

⁴⁸⁴ « *preexcellenter* »

⁴⁸⁵ « *maxime* »

le genre que la fornication, bien au contraire, il ne semble pas que quelque < mal > soit ainsi plus un mal qu'un autre, néanmoins on peut le penser. D'une deuxième façon, on dit que quelque chose est un plus grand mal selon le genre qu'un autre, de sorte qu'il concerne le genre pour lui-même⁴⁸⁶, et non pour les singuliers qui sont façonnés par les < 285 > circonstances ; il s'agit d'un genre < que l'on n'invoque > pas en général et, d'après cela, l'adultère est un plus grand mal selon le genre que la fornication, et l'adultère ou la fornication < sont de plus grands maux > que l'orgueil, puisque l'orgueil considéré selon le genre est un mal véniel, tandis que ce < mal qu'est l'adultère ou la fornication est > mortel. D'une troisième façon, on dit que quelque chose est un plus grand mal selon le genre < 290 > qu'un autre, eu égard à l'excellence ou à la puissance du genre relativement au plus noble individu < appartenant à ce genre >, comme le cheval est dit supérieur à l'âne, du fait que le meilleur cheval est supérieur au meilleur âne, non pas qu'il y ait < un tel cheval >, mais celui en lequel peut < se réaliser > la nature de ce genre ; et le suprême orgueil est un plus grand mal que la suprême fornication ou que l'adultère < suprême > < 295 >.

⁴⁸⁶ « *pro se* »