Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 4

Artikel: La doctrine de la matière chez Avicébron
Autor: Brunner, Fernand
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380653

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA DOCTRINE DE LA MATIÈRE CHEZ AVICÉBRON

A M. Maurice de Gandillac
En meilleur hommage

Ni l'actualité littéraire ni le programme des examens n'invitent à l'étude d'Avicébron. Mais ce serait une erreur de croire qu'il s'agit d'une préoccupation d'érudition d'un intérêt limité. Le mystère d'une personnalité réunissant en elle un philosophe vigoureux bientôt oublié de ses coreligionnaires et un poète sensible toujours vénéré par eux, l'autorité de sa doctrine au moyen âge latin — parfois égale à l'autorité de Platon — l'importance enfin du sujet du *Fons vitae*, le seul des ouvrages philosophiques d'Ibn Gabirol qui nous soit parvenu, voilà qui suffirait largement à restituer à notre auteur le rang et la notoriété auxquels il a droit.

Jusqu'au milieu du siècle passé, pour traiter du *Fons vitae* et de son auteur, les historiens en étaient réduits à l'étude des allusions qu'y faisaient les philosophes latins du moyen âge [1]. C'est alors que Munk transforme cette situation en découvrant d'abord, parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale de Paris, un abrégé fait par Ibn Falaqéra d'un ouvrage attribué par lui à Ibn Gabirol et présentant le titre, *Mekor Hayyim* ou Source de vie, et la doctrine du mystérieux *Fons vitae*, ensuite un manuscrit latin contenant le texte intégral de cet ouvrage (qui est un dialogue entre un maître et un disciple) et correspondant mot pour mot aux extraits hébreux. Il était donc bien établi que le nom d'Avicébron, Avicembron ou Avencebrol, recouvrait celui d'Ibn Gabirol, que le rédacteur arabe du *Fons vitae* était juif et qu'il avait vécu en Espagne au XIe siècle.

J'ai évoqué tout à l'heure l'importance du sujet du *Fons vitae*. *Liber Fontis Vitae*, dit le titre, *de prima parte scientiae id est scientia de materia et forma universali*. Y a-t-il en effet dans la philosophie de l'Occident et du Proche-Orient des notions plus universellement

[1] C'est ce qu'on observe par exemple chez A. JOURDAIN : *Recherches sur les traductions latines d'Aristote*, p. 119 : « ... Un livre très célèbre au XIIIe siècle, intitulé *Fons vitae*, et qui avait pour auteur Avicébron philosophe arabe. Les principes s'en trouvent dans les ... traités de Gundisalvi. »

répandues que celles de matière et de forme ? L'autorité d'Aristote ne suffit pas à expliquer leur succès prodigieux. Elles plongent leur racine dans un passé plus ancien. Il est permis en effet de les rattacher à la ὕλη et à l'εἶδος platoniciens, peut-être aussi à la complémentarité pythagoricienne du pair et de l'impair et, par delà les présocratiques, à l'opposition de l'eau et de l'esprit, de la terre et du ciel, du mythe sémitique et indo-européen.

C'est cependant Aristote qui a donné à ces principes leur nom habituel et c'est de sa problématique que dérivent peu ou prou toutes les spéculations ultérieures. C'est donc elle qu'il nous faut rappeler pour commencer.

Il est bien connu que c'est à l'étude du devenir que se réfère Aristote, car lorsqu'une chose se transforme en une autre, l'eau par exemple en air, il faut admettre l'existence d'un sujet qui reçoive successivement les qualités de l'eau et celles de l'air. Le changement a lieu d'une détermination à une autre détermination au sein d'une matière préexistante, de sorte qu'une chose vient à l'être non point à partir de la simple privation, mais à partir de la privation dans un sujet ; sinon la substance viendrait de la non-substance [1]. La matière est près d'être ; elle est en quelque manière substance, tandis que la privation n'est substance à aucun degré.

La matière est donc le substrat sans formes des formes qui se succèdent en elle. Il est évident qu'en fait elle n'est jamais dépourvue de formes et qu'en la séparant des qualités qui la recouvrent pour la saisir en elle-même, nous nous livrons à une opération purement idéale [2].

Par rapport aux déterminations formelles qu'elle peut recevoir, la matière est indéterminée [3]. Cette indétermination n'est donc pas purement négative [4]. Elle est la possibilité de recevoir telle ou telle forme, ce qu'on exprime en disant que la matière est en puissance par rapport à la forme. La matière et la forme, chez Aristote, ne sont pas deux êtres, mais un seul être ; elles sont les deux faces — la puissance et l'acte — d'une seule et même réalité [5].

Ces deux « parties » [6] de l'être sensible ne sont pas connaissables de la même façon. Seule la forme est l'objet direct de l'intelligence.

[1] Comparez *Phys.*, 189 a 32 avec *Fons vitae*, I, 18, 19 - 19, 2.

[2] Cf. *Fons vitae*, III, 169, 22 : *Esse hujus substantiae expoliatae a forma non est nisi in opinione, non in esse.*

[3] *Met.*, H. 1, 1042 a 27 ; *Fons vitae*, V, 299, 19 (à propos de la matière universelle).

[4] HAMELIN : *Le Système d'Aristote*, p. 263 ; RIVAUD : *Le problème du devenir*, p. 388.

[5] *Met.*, H 1045 b 17-19. Il s'agit de la matière prochaine, mais l'observation est valable aussi pour la matière première.

[6] *Met.*, Z, 1033 b 19.

La matière se connaît, elle, par analogie [1] à l'aide de proportions de ce genre : l'airain est à la statue comme la matière est à la forme. La matière est donc *stricto sensu* inconnaissable [2]. Aristote rejoint ici les observations du *Timée* [3] sur le caractère paradoxal d'une connaissance qui ne porte pas sur la forme, objet propre de la connaissance [4].

La matière est donc le support indéterminé que l'on découvre au fond de tout être de notre monde. Mais on peut la retrouver, en vertu de l'analogie dont nous parlions tout à l'heure, à d'autres degrés de l'échelle ontologique. Le corps organisé a pour matière le mixte, lequel a pour matière les éléments. Le corps organisé est lui-même une matière pour l'âme. La matière qu'on trouve au fond de tout sensible sublunaire est la matière dite première ; le corps organisé est la matière prochaine (ἐσχατὴ ὕλη) de l'âme.

Point n'est besoin de consulter l'histoire du matérialisme de Lange, qui est aussi une histoire de la doctrine de la matière, pour apprendre que la matière dont il s'agit chez Aristote n'a rien de commun avec ce qu'on appelle de ce nom dans la philosophie moderne. La matière aristotélicienne n'est pas une chose corporelle partout répandue, sauf dans le vide, si l'on admet le vide. Elle ne procède pas de la réalisation ou de la substantification de la perception sensible, de l'idée d'étendue ou de force physique. Car, devant la réalité corporelle, l'aristotélicien demande encore d'où vient cette réalité, pour la décomposer derechef en matière et en forme.

Certes notre physique, elle aussi, décompose la réalité corporelle ; nous assistons à une brillante cascade d'opérations analytiques toujours plus poussées. Mais ce n'est pas de cela qu'il est question dans la perspective aristotélicienne. Il ne s'agit pas d'une analyse développée au sein de l'expérience sensible, mais d'une analyse de l'expérience sensible comme telle. Il y a de l'être sensible. De quelle réalité antérieure au sensible cet être sensible est-il tiré ? La question posée ainsi n'est pas expérimentale, elle est purement rationnelle. Je veux dire que la raison, accordant à la notion de possibilité une portée ontologique, voit par les yeux de l'intelligence à l'intérieur de tout sensible le « ce dont » il est fait ou le pur « de quoi être un corps » dont la forme fera un corps effectif : ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος, écrit Aristote au livre Δ de la *Métaphysique*, dans un passage souvent cité. Je crois pour ma part que l'enquête expérimentale et la question rationnelle ne s'excluent nullement.

Rappelons maintenant un célèbre problème aristotélicien. Quoique la matière et la forme soient toutes deux les parties constitutives des corps, peut-on dire que l'une est plus substance que l'autre ?

[1] *Phys.*, 191 a 7. — [2] *Met.*, Z, 1036 a 8. — [3] 49 a sqq.
[4] Seule la forme peut être désignée et nommée : *Met.*, Z, 1035 a 7 ; 1037 a 27.

Sans doute, la substance ou la réalité véritable est d'abord le sujet sensible individuel et concret par opposition à l'accident, à l'espèce et au genre. Car les accidents tiennent leur réalité de leur sujet et les genres et les espèces sont prédicats d'un sujet, ce qu'on ne saurait dire de la substance dont le propre est d'être le sujet de l'attribution. C'est donc la substance concrète qui est l'être réel et séparable, c'est-à-dire constituant une existence par soi.

Pourtant, la matière, nous l'avons vu, se distingue de la privation pure et simple. Elle est donc substance en quelque façon. La matière n'est-elle pas sujet en un sens, non pas comme la substance concrète, qui est ce qu'il y a de plus déterminé [1], mais en tant que substrat de l'entéléchie et que sujet des changements [2] Et comme la substance [3], n'est-elle pas susceptible de qualifications contraires ? Elle est ce qui subsiste au travers des changements de la chose, quelque radicaux qu'ils puissent être : le coffre subsiste dans le bois, qui subsiste dans la terre, qui se résout enfin dans la substance matérielle.

Il reste cependant que la matière n'est pas aussi substance que le composé, puisqu'elle n'est pas séparable comme lui [4]. Elle doit céder le pas à la forme aussi, car, dit Aristote, c'est la forme qui est la véritable cause de l'être sensible. Si nous appelons substance ce qui est principe et cause, c'est la forme qui sera substance. Pourquoi la matière est-elle telle chose, pourquoi ces matériaux sont-ils une maison ? Parce qu'à ces matériaux appartient la quiddité de la maison [5].

Je n'insisterai pas sur le rôle principal qu'Aristote attribue à la forme en faisant d'elle le principe de la détermination, de la spécificité, de l'union des parties, de l'actualisation. En tant que cause du concret, la forme est la véritable substance. Elle n'est sans doute qu'une des quatre causes, mais sa fonction d'actualisation lui donne une priorité évidente sur la matière. En outre, elle peut se confondre avec les causes efficiente et finale, ce qui ne saurait avoir lieu pour la cause matérielle. Enfin et surtout, plus on s'élève dans l'ordre cosmique, plus on s'éloigne de la matière pour s'approcher de la forme pure. Au-dessus des corps sublunaires, comme le nôtre, se trouvent les sphères célestes où la matière comme puissance de la génération et de la corruption, et même comme condition des changements quantitatif et qualitatif, disparaît pour faire place à des corps sans autre puissance que celle de se mouvoir circulairement. En eux, la matière atténue son indétermination et sa puissance de changement, pour s'effacer complètement dans les intelligences qui gouvernent ces sphères et enfin en Dieu, pur acte.

[1] *Met.*, Z 1038 b 5. — [2] *Met.*, H, 1042 a 32. — [3] *Cat.*, 5, 4 ab
[4] *Met.*, Z, 1029 a 27. — [5] *Met.*, Z, 1041 b 5-10.

Il ressort de là que les deux parties qui, chez Aristote, constituent l'être concret, quoique indissociables au niveau de l'être concret, représentent cependant deux degrés différents de réalité. La forme, apparentée aux Intelligences et à Dieu est plus être que la matière, qui est la cause de l'instabilité et du changement. Là où les êtres ne changent pas, nulle matière. Il y a, sommairement dit, deux degrés dans le changement : le changement selon la substance et au-dessus de lui le changement selon le lieu. La forme ici est plus parfaite que là, parce que la matière s'efface davantage. Au-delà, la matière cesse tout à fait et règne la forme pure. « Le premier de tous les êtres est forme pure, écrit Hamelin, de sorte que la suprématie reste inéluctablement à la forme. » [1]

Ce schéma de la cosmologie aristotélicienne est, en principe, respecté par les commentateurs grecs — dont l'une des préoccupations est d'exprimer le rapport de notre âme à l'Intelligence agente *séparée* — et par les grands successeurs arabes d'Aristote pour lesquels les degrés supérieurs dans la hiérarchie des êtres sont dépourvus de matière. Le premier effet, chez Avicenne, est une intelligence pure, car il est une forme hors de toute matière. Pas plus chez Avicenne que chez Aristote la forme n'est à proprement parler la cause de la matière ; elle en est cependant la cause en tant qu'actualisante, de sorte qu'on peut dire chez lui que l'être de la matière est supérieur à celui de la forme.

Cependant, entre Aristote et les Arabes, les néoplatoniciens sont venus qui ont laissé leur trace. Il faut savoir que là où l'aristotélicien décrit la hiérarchie établie des degrés de la réalité, le néoplatonicien s'attache au mouvement qui, d'un degré à l'autre, porte le Principe suprême à créer le monde. L'orientation intellectuelle est tout autre. Le néoplatonicien introduit un problème d'origine inconnu à l'aristotélicien. Cette forme qui est dans l'animal, que l'aristotélicien rapporte au générateur et au générateur du générateur, d'où vient-elle dans le générateur lui-même, si ce n'est d'un niveau supérieur de réalité où cette forme existe en soi ? C'est ainsi qu'Al Fârâbî enseigne la procession hors de l'Intelligence agente des formes qui sont dans la matière et se pose à lui-même cette question remarquable : s'il existe des formes séparées de toute matière, quel besoin y avait-il de les introduire dans la matière ou comment se peut-il que ces formes aient été produites, contrairement à la doctrine d'Aristote, en vue de la matière ? La réponse consiste à dire que tous les êtres sont dans l'Intelligence agente en puissance, en ce sens que l'Intelligence agente a

[1] *Le système d'Aristote*, p. 406.

la puissance de les introduire dans la matière et d'agir sur autre chose que soi [1].

Les aristotéliciens reprochent à cette doctrine de ruiner la stricte complémentarité qui lie la matière à la forme. Si la forme existe déjà toute faite hors de la matière, disent-ils, la matière n'est plus qu'un pur réceptacle vide d'être, destiné à recevoir un être complet venu du dehors ; sauver dans ces conditions l'être de la matière serait en faire à son tour un être actuel. Cette objection n'est pas dirimante, car si la forme en soi possède en effet une réalité suffisante, elle ne se communique pas à la matière en tant que réalité suffisante — attendu que cette réalité reste en elle-même — mais en tant que forme inférieure dérivée constituant avec la matière l'être actuel [2]. En d'autres termes, ce n'est pas avec la forme pure que la matière se compose ; la forme pure, qui constitue un être par soi, n'a nul besoin de matière ; c'est avec la forme qui est émanée de la forme pure et qui constitue avec la matière l'un des deux principes des êtres naturels.

Cette explication permet de comprendre que si la matière chez Avicenne comme chez Plotin tend vers le non-être et se trouve qualifiée de mauvaise, ce n'est pas que ces auteurs veuillent diminuer son rôle dans le composé naturel ; c'est une simple conséquence du problème d'origine qu'ils ont conçu. Le composé sensible perd chez eux son caractère aristotélicien de réalité suffisante dans son ordre pour devenir, du fait de la matière, le degré inférieur de la création universelle.

Mais si les formes, dans la hiérarchie néoplatonicienne, ont leur origine dans les formes supérieures, ne serait-ce pas dans la logique du système d'en dire autant de la matière par rapport à une matière plus haute ? Cette question délicate va nous conduire bientôt au cœur de la doctrine d'Ibn Gabirol.

Notons d'abord que si la matière est l'indéterminé, Platon lui-même a admis déjà l'existence d'une matière intelligible en introduisant l'infini du *Philèbe* et la dyade dont parle Aristote. Mais aucun texte, que je sache, nous assure que la χώρα du *Timée* et l'infini du *Philèbe* sont de même essence, que l'un procède de l'autre et existe en quelque façon dans l'autre, quoique l'extrapolation soit permise.

Chez Plotin, la matière sensible renvoie explicitement à une matière intelligible : « Si le monde sensible est une imitation du monde intelligible, lit-on dans la deuxième Ennéade, il y a nécessairement de la matière dans celui-ci. D'ailleurs, comment l'appeler monde, si l'on ne songe pas à sa forme et comment concevoir sa forme sans une chose dont elle est la forme ? » Mais l'auteur ne s'étend pas sur cette

[1] *De intellectu et intellecto* (*Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. IV), p. 123.

[2] Cf. III, 196, 5, p. 161 de ma traduction.

question. Il se contente de nous faire deviner dans la matière intelligible l'Altérité primordiale qui est la condition, hors de l'Un suprême, de l'apparition du monde intelligible [1].

On ne trouve guère mieux chez les autres Alexandrins. Quant aux Arabes Al Fârâbî et Avicenne, ils sont plus fidèles que les néoplatoniciens grecs à la cosmologie aristotélicienne, puisqu'ils admettent une hiérarchie d'Intelligences séparées. Notons pourtant que la matière des corps procède chez Avicenne de la dernière Intelligence qui procède elle-même des Intelligences antérieures, et surtout que toute Intelligence, quoique séparée de la matière, n'en est pas moins multiple en un sens et composée, puisque *ce qu'elle peut être* est antérieur logiquement à *ce qu'elle est.* Cette possibilité au sein de l'Intelligence est très différente de la matière puisqu'elle n'implique nullement la génération et la corruption ; elle lui ressemble pourtant en ce qu'elle exprime comme elle l'idée de réceptivité ou d'existence reçue et non par soi.

Ibn Gabirol n'est pas le premier penseur médiéval qui ait professé en néoplatonicien conséquent, semble-t-il, non seulement l'émanation de la forme, mais encore celle de la matière et par suite l'universalité de la matière, car nous savons que les partisans du pseudo-empédocléisme oriental introduit en Espagne au Xe siècle par Ibn Masarra l'ont précédé dans cette carrière. Le pseudo-empédocléisme présente même la thèse de la primauté de la matière, dont nous allons observer l'écho chez Ibn Gabirol : il fait de la matière la première créature, communiquant aux êtres les formes qu'elle contient.

Considérons d'abord la doctrine de l'universalité de la matière. Pour la bien comprendre, il faut écarter provisoirement la vision thomiste des choses. Le Docteur Angélique conçoit un univers aristotélicien d'êtres considérés en eux-mêmes et séparés entre eux, les uns corporels, les autres non. Dans les premiers seuls, on rencontre la composition de matière et de forme. Pour traduire ensuite le dogme de la création, saint Thomas doue tous les êtres d'un type nouveau de potentialité : la puissance à être créé.

L'intention des néoplatoniciens est tout autre. La forme et la matière ne requièrent nullement chez eux une puissance nouvelle pour exister ; elles sont par elles-mêmes créatrices en vertu des substances supérieures dont elles procèdent.

Le problème d'origine que pose le néoplatonicien fait donc apparaître dans la matière inférieure une double fonction : 1° sa fonction de support de la génération et de la corruption et c'est ce qui la constitue *spécialement* comme matière du corps ; 2° sa fonction de support

[1] Cf. M. DE GANDILLAC : *Plotin*, p. 144-145.

de ce que les corps reçoivent d'être et c'est la notion *générale* de possibilité. Le corps peut naître et périr ; il doit cette instabilité à sa matière ; mais il doit aussi à sa matière, entre sa naissance et sa mort, la possibilité d'être. On peut donc dissocier au sein de la matière des corps ce qui limite le corps à telle modalité d'être et ce qui fait du corps, malgré ces limites, une participation à l'être. Ce dernier aspect de la matière inférieure caractérise toute puissance à être et il n'y a aucun inconvénient à universaliser en ce sens la notion de matière, il est même nécessaire de le faire.

Car les substances supérieures ne laissent pas de recevoir l'être elles aussi, quoique d'une manière plus parfaite. Elles entrent dans l'être ou commencent à être sans le faire dans le temps comme les corps sublunaires. La venue à l'être dans le temps n'est qu'une particularisation de la venue à l'être en général et de même qu'il y a des commencements temporels, de même il doit y avoir pour les êtres suprasensibles des commencements non temporels. Ce devenir supérieur, qui n'a pas lieu dans le temps, n'implique nulle corruption, mais exprime le fait que l'être supérieur qui n'est pas le premier Principe, avant d'être (d'un avant non temporel), était puissance d'être, c'est-à-dire matière pour le principe premier.

Cette doctrine est fortement attestée par notre auteur. « Avoir un commencement » signifie pour lui « être causé » [1] et le « commencement du monde » désigne soit l'union de la matière et de la forme, soit le principe lui-même : *Factor primus est initium omnium rerum* (III, 75, 10) [2].

Voilà donc établie sur la notion de possibilité d'être l'universalité de la matière. Support non seulement du *devenir sensible* comme chez Aristote, la matière est ici le support de tout *venir à l'être* concevable, y compris celui des êtres qui reçoivent l'existence sans temps. Dès qu'un être n'est pas la Cause première, dès qu'il a un commencement (fût-ce intemporel) en tant que créature, il a une matière en tant que possible ou non nécessaire par soi.

A part la doctrine fondamentale que je viens d'évoquer et qui consiste à opposer la nécessité du Principe premier à la possibilité du monde, notre auteur avance beaucoup d'autres arguments pour démontrer l'existence de la matière et de la forme universelle. Dans le livre premier, il expose deux méthodes de démonstration. La pre-

[1] Sur « commencer » au sens de « venir à l'être » et sur les différentes manières de venir à l'être, comparer A.-M. Goichon : *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* s.v. *hudut* et *halq* et P. Gardet : *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 63-65.

[2] Les mots grec et latin ἀρχή et *principium* ont aussi le sens de commencement, mais ils sont utilisés ordinairement par les philosophes dans leur sens abstrait de « principe ». Comparer aussi l'exégèse du *Beréchith* de la *Genèse* par Philon, Clément et Origène.

mière, dite générale, consiste à énumérer d'abord les propriétés qu'ont la matière et la forme universelles, si elles existent, et ensuite à retrouver ces propriétés dans tout ce qui est. Cela fait, il est établi que la matière et la forme universelles existent. La seconde méthode, dite particulière, consiste à analyser directement les substances en matière et en forme, en allant du particulier au général, c'est-à-dire des substances sensibles aux substances intelligibles, jusqu'à ce qu'on atteigne la matière et la forme universelles.

Les arguments que contiennent les autres livres (essentiellement les livres IV et V) sont très curieux. A la question *quare fuerunt materia et forma*, le maître répond à la page 300, l. 14 : « A cause de l'Essence première (c'est-à-dire Dieu ; πρώτη ουσία peut signifier aussi Dieu chez Aristote) et de son attribut *(proprietas)* .» Nous reviendrons sur cette déclaration. Le maître donne ensuite un autre argument : la matière et la forme existent « parce que le deux est placé au-dessous de l'un et en est la manifestation *(et significativa illius)* ». C'est là un argument qui revient souvent : le créateur est un ; le créé doit différer de lui ; il est donc deux [1].

Si l'on demande pourquoi cette double racine du monde doit être précisément la matière et la forme, l'auteur nous dit par exemple : « Puisqu'il faut que la créature passive soit deux, il faut donc que l'un des deux uns existe par soi et que l'autre n'existe pas par soi. Or, l'existant par soi est le support ; le non-existant par soi est ce qui est porté. Il ne se pouvait que l'un et l'autre fussent non existants par eux-mêmes, car un troisième principe eût été nécessaire pour les porter. » [2]

Autre argument. L'unité première agissante (Dieu) n'a pas de matière et se suffit. L'unité qui la suit (la création) est composée de matière et a besoin d'un support [3].

Autre argument. La majesté du premier principe s'exprime mieux dans la création du portant et du porté que dans celle du portant seulement ou dans celle du porté seulement [4]. La différence qu'il y a entre la matière et la forme prouve l'existence de la Volonté (divine) à qui il convient de faire une chose et son opposé [5].

Les arguments que je vais indiquer maintenant sont pris non pas de l'opposition du créateur et du créé, mais de la considération du créé lui-même. Toutes choses sont à la fois une et plusieurs ou mêmes et autres. C'est la matière et la forme qui assurent cette unité dans la diversité et cette diversité dans l'unité [6]. (Il s'agit de l'unité

[1] Cf. IV, 222, 24 ; 224-225 ; V, 279, 3 ; 303, 17.
[2] V, 304, 10. Cf. IV, 212-213 ; 222, 14 ; 224, 20 ; V, 279, 8.
[3] V, 300, 30 ; 300, 24 ; 303, 21.
[4] 303, 15. — [5] 304, 5.
[6] I, 8-9 ; IV, 222, 19 ; 223, 10 ; V, 279, 4.

et de la diversité de l'univers pris en général, avec ses substances hiérarchisées.)

Autre argument. L'homogénéité et la continuité qui règnent entre les parties et le tout ou entre l'inférieur et le supérieur nous imposent d'admettre que, si une partie de l'univers est composée de matière et de forme, l'univers tout entier l'est aussi et que, si l'inférieur est composé, le supérieur l'est aussi.

Le non-être n'a pas de forme. Donc l'être a une forme [1]. Tout créé est fini. C'est sa forme qui le termine [2].

Enfin, d'autres arguments sont tirés de l'opération de l'intellect qui divise tout intelligible en forme et en informé et qui ne perçoit que des choses ayant matière et forme [3]. « Quelle en est la preuve ? » demande le disciple. A quoi le maître répond par ces mots sur lesquels nous reviendrons aussi : « La preuve en est que la dernière chose, à quoi l'intellect parvient dans l'opération d'intellection, est le genre et la différence. » [4]

Le commentaire de chacun de ces arguments nous entraînerait trop loin. Contentons-nous, pour présenter les particularités de la doctrine d'Avicébron, de retenir d'abord l'argument d'après lequel toutes choses sont à la fois une et plusieurs, mêmes et autres, et cela de par la présence en elles toutes de la matière et de la forme. Faut-il ramener le *même* (c'est-à-dire l'unité de toutes choses) à la forme et l'*autre* (la diversité) à la matière ou inversement ?

Disons tout de suite que la réponse du maître est décourageante : « Il est impossible, dit-il à propos des substances spirituelles, que les matières de ces substances diffèrent, car elles sont toutes simples et spirituelles et la différence vient de la forme. » [5] Et trois pages plus loin : « Toutes les formes ne font qu'une seule forme parce qu'elles sont toutes purement spirituelles ; c'est le support matériel qui les différencie. » [6]

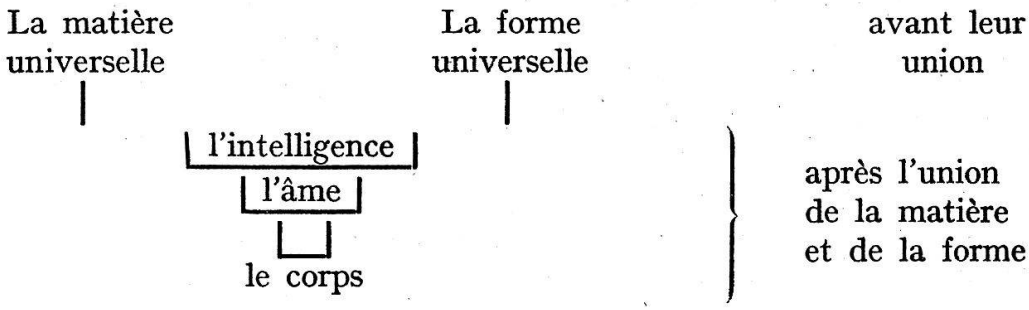
A vrai dire, cette inquiétante difficulté n'en est peut-être pas une. S'il existe non seulement une forme universelle, mais aussi une matière universelle, toutes deux, en tant qu'universelles, peuvent être considérées comme la racine unique de l'univers. L'auteur, semble-t-il, veut montrer que la diversité des êtres n'empêche pas l'unité du cosmos. Ce qu'il peut exprimer soit en considérant universellement le pouvoir matériel de réceptivité, pour voir dans les différences formelles l'origine des déterminations successives des êtres, de l'intelli-

[1] 300, 17.
[2] IV, 224, 6 ; V, 300, 13 ; 303, 25 sqq. ; 304, 7.
[3] IV, 223, 11 ; 223, 13 ; V, 279, 6.
[4] IV, 223, 17. Cf. V, 302, 11 ; 279, 7-8.
[5] IV, 212, 5-8.
[6] IV, 215, 11-14.

gence au corps ; soit en considérant universellement la puissance formelle pour situer la diversité dans les différents degrés de la matière où la forme s'entrave de plus en plus. Ces deux points de vue sont également possibles et il n'y a nulle contradiction entre eux. Car si les différences viennent de la forme, encore faut-il que la matière, qui reçoit la forme, permette à la forme de différer ; de sorte que la multiplicité viendra de la matière.

La matière et la forme sont toutes deux unes en tant qu'universelles et toutes deux multiples dans les êtres qui procèdent de leur composition. En tant que matière et forme *universelles*, elles ne changent pas ; elles restent ce qu'elles sont. Si l'on dit qu'elles changent, on veut signifier qu'elles comportent des degrés inférieurs de perfection qui se manifestent dès l'instant où elles entrent en union l'une avec l'autre. « Quand la matière universelle s'unit à la forme universelle, écrit l'auteur, toutes choses apparaissent et s'actualisent. » [1]

Voici comment on peut représenter ce qui se passe ici :



L'intelligence, l'âme et le corps constituent les degrés inférieurs de perfection qui sont contenus dans la matière et la forme universelles et qui s'actualisent par l'éloignement du Principe.

Comme la matière et la forme *en tant qu'universelles* ne changent pas, on peut rapporter à l'une et à l'autre alternativement l'unité du cosmos. On aura ainsi :

La *matière universelle* informée par :	ou la *forme universelle* reçue dans :
la forme de l'intelligence	la matière de l'intelligence
la forme de l'âme	la matière de l'âme
la forme du corps	la matière du corps

Une remarque s'impose pourtant. Si la matière et la forme universelles sont toutes deux unes en elles-mêmes ou en tant qu'universelles, elles ne le sont probablement pas de la même façon. Il suffit pour le comprendre de se rapporter à la distinction aristotélicienne

[1] V, 274, 4-7.

de la puissance et de l'acte. L'unité de la matière est l'unité de l'indéterminé, tandis que l'unité de la forme est celle de la détermination. Par rapport à l'action de la forme sur elle, la matière *reçoit* l'unité plutôt qu'elle *est* l'unité [1]. L'unité de la matière indéterminée consiste à être unique. C'est l'unité *quantitative* dont il est question quand on parle d'une seule et même chose. L'unité de la forme au contraire exprime l'indivisibilité *qualitative* qui constitue intrinsèquement un être en lui-même et pour l'intelligence. L'unité de la matière a donc besoin d'être déterminée par l'unité de la forme et il y a, sous ce rapport, une certaine infériorité de la matière vis-à-vis de la forme au nom de la prédominance aristotélicienne de l'acte sur la puissance.

Mais ce point de vue n'est pas le seul où se place Ibn Gabirol. Quand il ramène l'unité du cosmos à l'unité de la matière, il valorise la matière d'une façon inaccoutumée et le rapport de supérieur à inférieur que je viens de mentionner tend à se renverser au profit de la matière.

Du reste, chaque fois qu'il tente, sinon de définir [2], du moins de décrire avec précision ce qu'il entend par matière, Avicébron s'écarte sensiblement de la saine tradition d'Aristote. Je laisse de côté l'universalisation de la matière dont nous avons déjà parlé, de même que la tendance cosmogonique néoplatonicienne, pour relever un trait nouveau : la matière en tant que support est dite ici *existens per se* ou *subsistens per se* [3]. « La matière doit exister, lit-on au livre I, 13, 23, parce que ce qui n'est pas ne peut être la matière de ce qui est. On dit qu'elle subsiste par soi, afin d'éviter la régression à l'infini, si la matière n'existait pas par soi. » Il suit que la matière s'identifie avec la substantialité : « L'essence de la substance est l'essence même de la matière et ces deux noms n'expriment qu'une distinction de raison. Cette essence s'appelle matière par rapport à la forme et substance par rapport à l'existence par soi. [4] » Ailleurs, on lit : « C'est la matière qui donne toute substantialité. » [5]

C'est elle en effet qui, présente en toutes choses, porte toutes choses. La fonction de support qu'elle concentre en elle en tant que matière universelle, elle l'exerce dans tous les êtres. C'est ce qui permet à l'auteur de dire qu'elle donne à toutes choses son essence et son nom. Et puisqu'elle porte toutes choses, qu'elle est la substance de toutes choses, elle est toutes choses ou leur essence. Une équation s'établit ainsi entre les notions de matière, de substance et d'essence pour nous transporter bien loin d'Aristote.

[1] La matière apparaît ainsi comme le principe de la multiplicité. Cf. PLOTIN, VI, 5, 8 : ὕλη = τὸ μὴ ἕν.

[2] Cf. V, 10. — [3] Cf. I, 13, 15 ; V, 298, 13. — [4] V, 269, 18.

[5] V, 286, 15.

De ce point de vue, en effet, c'est la matière qui jouit de la préséance. J'incline à penser que cette perspective est plus fondamentale chez notre auteur. Un signe en pourrait être qu'il n'écrit presque jamais « la forme et la matière », mais toujours, ou peu s'en faut, « la matière et la forme ». Souvenons-nous surtout de la correspondance que nous lui avons vu établir entre le genre et la matière, et même entre l'essence divine et la matière, la forme correspondant respectivement à l'espèce et à l'attribut divin.

Sans doute, il est courant chez Aristote d'affirmer que le genre est à la différence comme la matière est à la forme, puisque le genre est déterminé par la différence. Mais la correspondance établie par Avicébron a un tout autre sens. Le genre, chez Aristote, n'est pas un être ni un principe réel. Il n'est qu'une détermination logique, un prédicat. Ici, au contraire, il est une réalité et même, en vertu de son universalité et de son unité, la réalité créée la plus élevée. Puisque le genre est ce qu'il y a de commun à plusieurs espèces, qu'il est l'unité d'une multiplicité, en disant que la matière est le genre suprême, Avicébron veut faire entendre que c'est sur elle qu'il faut faire reposer l'unité de toutes choses.

Quand il décrit la hiérarchie des substances, des substances plus universelles aux substances plus particulières, il arrive donc à notre auteur d'appeler *matière* la substance supérieure et *forme* la substance inférieure [1], ce qui est directement contraire à l'usage d'Aristote. Pour le Stagirite, l'âme rationnelle, par exemple, est la forme de l'âme animale et, chez lui, l'espèce a plus d'être que le genre. Dans la perspective gabirolienne, l'indétermination du genre apparaît comme une surdétermination que la différence vient limiter ou appauvrir pour constituer une réalité moindre. Conformément à l'esprit du néoplatonisme, Ibn Gabirol explique le monde par des limitations ou des particularisations des principes premiers, mais il se distingue du néoplatonisme auquel nous sommes habitués par la transposition qu'il fait dans l'ordre métaphysique du langage logique d'Aristote : le genre, unité logique d'une multiplicité, devient la réalité ontologique faisant l'unité du monde.

Pour montrer l'audace de cette transposition, rappelons que Plotin non seulement se garde d'appeler matière la réalité supérieure [2], mais encore évite de lui donner le nom de genre. Il relève en effet qu'en logique le genre s'attribue aux espèces d'une manière univoque. De sorte que, faire de la réalité supérieure un genre, c'est ruiner sa transcendance [3].

[1] Cf. V, 262, 12 ; 294, 14 ; etc.

[2] « Les êtres proprement dits, écrit-il, qui sont les raisons formelles » (II, 4, 16).

[3] *Enn.*, VI, 2.

Ce n'est pas là, certes, ce que vise Ibn Gabirol. Il serait donc abusif de voir dans sa doctrine une transposition servile du logique dans le métaphysique ou la simple confusion de l'intelligible et du réel [1]. La logique est ici le symbole de l'ordre métaphysique et, comme tout symbole, elle doit être interprétée convenablement. Ibn Gabirol sait fort bien qu'en logique le supérieur donne son nom et sa définition à l'inférieur [2]. S'il ne recule pas devant l'application de ce principe en métaphysique, c'est que l'univocité de la définition ainsi communiquée du supérieur à l'inférieur ne va pas sans la diversité des degrés cosmiques où elle se vérifie. D'un bout à l'autre du créé, la matière est le support et la substance, ce qui n'empêche pas le corps d'être le plus bas degré du cosmos, d'être grossier et débile par rapport à l'intelligence.

La doctrine gabirolienne de la primauté de la matière apparaît donc comme une transposition néoplatonicienne de la doctrine aristotélicienne des prédicables. Elle est peut-être autre chose encore, comme nous l'indique le rapprochement signalé de la matière-support avec l'essence divine.

Les notions de support ou de réceptacle suggèrent l'idée de lieu. Ce rapprochement est fait par Avicébron lui-même qui appelle la matière, au livre V, *locum omnium rerum* [3]. Mieux que cela, il explique à plusieurs reprises et parfois longuement que le lieu s'entend en deux sens : le sens propre (un corps subsiste dans un autre corps), et le sens figuré (une substance quelconque subsiste en une autre) [4]. Le lieu peut donc avoir le sens figuré de support métaphysique. A ce titre, sa dignité est si haute qu'on peut dire de la cause première elle-même qu'elle est un lieu : *factor primus est locus infinitus* [5]. C'est pourquoi, dans la mesure où nous distinguons en Dieu l'Essence et la Volonté, cette distinction est analogue à celle que nous faisons entre la matière et la forme. Dans son poème hébreu intitulé *La couronne royale*, Ibn Gabirol, traitant de l'essence divine et des attributs, écrit de pareille façon que la diversité des noms se ramène à un même lieu.

Or, ces derniers mots constituent une citation de l'*Ecclésiaste*, 3 : 20, où ce que nous rendons par « lieu » est l'hébreu *maqom*, expression classique dont se servent les docteurs du Talmud pour désigner Dieu lui-même. Il y a là, en effet, un symbole simple de stabilité (tel est justement le sens de la racine hébraïque) et de dépendance, dont les néoplatoniciens cependant n'ont pas usé, de peur sans doute que le « matérialisme » stoïcien ne prenne à la lettre ce qui doit être trans-

[1] Cf. A. Forest : *La structure métaphysique du concret*, p. 310.
[2] III, 118, 13 ; IV, 218, 7.
[3] 262, 20.
[4] II, ch. 14-15.
[5] III, 95, 28 ; p. 74 de ma traduction.

posé comme il convient. Rien de plus courant, chez les néoplatoniciens, que la mise en garde contre l'imagination de l'espace [1]. Admirons cependant la puissance de ce symbolisme : le lieu où repose l'objet est caché par l'objet comme Dieu est caché par le monde ; ou, inversement, le monde est à son lieu infini comme le point est à l'espace [2] et Dieu le cache dans son immensité.

La χώρα, chez Platon, est au contraire la réalité inférieure la plus opposée possible à la réalité spirituelle suprême. Il est vrai que Platon parle d'un τόπος ὑπερουράνιος (*Phèdre*, 247 c) et qu'il nous apprend dans le *Timée* [3] que le corps est en réalité *dans* l'âme, mais il n'exploite pas cette indication dans le sens d'un symbolisme du lieu.

Philon d'Alexandrie, au contraire, se fondant sur un passage de la version des Septante (*Ex.*, 24, 10 : εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, alors que le texte hébreu porte simplement : « Ils virent le Dieu d'Israël »), Philon établit que Dieu lui-même peut être appelé *lieu* (τόπος, χώρα), parce qu'il contient l'univers sans être contenu par rien (*de Somnis*, I, 62) [4]. Ce symbolisme se retrouve dans le *Séfer Yeçîra*, le célèbre livre hébreu de cosmologie antérieur au VIIIe siècle, dont un ou deux traits de doctrine apparaissent chez Ibn Gabirol et où il est dit (deuxième recension) que Dieu est le lieu du monde, tandis que le monde n'est pas son lieu.

On pourrait remarquer encore l'emploi que fait la Bible des notions d'*être porté*, d'*être soutenu*, d'*être suspendu*, pour désigner le rapport de dépendance des hommes ou du monde à Dieu, car elles ont été la source de nombreuses images dans la prédication populaire et la poésie [5] ; elles ont alimenté le courant auquel Ibn Gabirol est venu puiser, qui a alimenté ensuite le *Séfer ha-Zohar* [6] et qu'on pourrait reconnaître encore chez des auteurs chrétiens, au XVe siècle chez Nicolas de Cuse [7], au XVIe siècle chez Valentin Weigel ou au XVIIe siècle chez Angelus Silesius [8].

L'assimilation de l'essence divine à un support, à un lieu ou à une matière et, par suite, la primauté de la matière dans le *Fons vitae*

[1] Cf. du reste *Fons vitae*, V, 253, 13.

[2] Sur l'image du point : III, 142, 8 ; V, 312, 6. Cf. III. 205, 12.

[3] 34 b. Cf. PLOTIN : *Enn.*, V, 5, 9 ; PORPHYRE : *Sent.* 31.

[4] Cf. SCOTT : *Hermetica*, t. II, Notes, Oxford, 1925, p. 90-91 ; DODD : *The Bible and the Greeks*, London, 1935, p. 20-21 ; WOLFSON : *Philo*, Harvard, 1948, t. I, p. 249-250 ; FESTUGIÈRE : *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1949, t. II, p. 545 et suiv.

[5] Cf. ZUNS : *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt a. M., 1920, 2e éd., p. 219-220.

[6] Cf. G. VAJDA : *Juda ben Nissim*, Paris, 1954, p. 126, n. 3.

[7] *Sermon : Où est le nouveau-né ?* Œuvres choisies par M. de Gandillac, p. 465-467.

[8] *Pèlerin chérubinique*, I, 205 ; V, 279. Cf. LEIBNIZ : *Nouv. Essais*, I, XIII, § 17, G, V, 136.

ont donc manifestement un fondement dans la tradition hébraïque. Il convient de relever cependant que le symbolisme en question est assez général pour n'être pas nécessairement le privilège des Juifs. Walter Scott, l'excellent éditeur du *Corpus Hermeticum*, cite un passage ainsi conçu de Damascius[1] : Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος... οἱ μὲν τόπον οἱ δε χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον. L'image était donc employée en Perse. D'autre part, le pseudo-empédocléisme, qui fait de la matière la première créature d'où procèdent toutes les autres, est né dans l'Islam oriental, et il serait facile de montrer, dans l'Islam postérieur à Ibn Gabirol, des spéculations touchant le rôle de support de l'essence divine, qui peuvent apparaître comme des complications de la doctrine plus simple que l'on observe chez lui. Pour Al Jîlî, par exemple, né à Bagdad en 1366, l'essence pure de Dieu ne recevant nul attribut, dès que l'on dit quelque chose de Dieu, cette qualité est attribuée non à l'Essence, mais à un support des attributs qui dérive de l'Essence [2].

Quel que soit le jeu d'influences qui ait pu s'exercer sur notre auteur, nous constatons que d'Aristote à Ibn Gabirol un renversement doctrinal complet s'est opéré : la forme, qui était cause et substance, réalité en soi et Dieu même, a cédé son rang à la matière, devenue à son tour substance, réalité supérieure et Dieu même. Au paragraphe 319 de la *Siris*, Berkeley, se référant à la doctrine des Grecs, écrit qu'il y a entre Dieu et la matière la plus grande opposition imaginable. « Ainsi, ajoute-t-il, un Dieu matériel serait complètement contradictoire. » Berkeley se trompait. De même que 2 + 2 n'égalent 4 que s'il s'agit d'une certaine espèce d'unités, ainsi la matière n'est l'opposé de Dieu qu'à condition d'être entendue d'une certaine façon, à savoir comme le support des seules formes corporelles et comme la condition de l'imperfection des êtres sensibles. Au contraire, universalisée comme genre, substance, essence, lieu et support de toutes choses, au degré suprême de l'échelle ontologique, elle s'identifie avec l'essence divine.

Ce renversement de la perspective peut être illustré par le schéma suivant qui se limite à la mention du sensible :

Aristote	*Ibn Gabirol*
Dieu	Dieu
|	|
formes sensibles	matière
matière	formes sensibles

Ici, la matière est *sous* les formes sensibles ; là, elle est *au-dessus*.

[1] *Loc. cit.*, p. 90.
[2] Cf. *De l'Homme universel*, extraits traduits par Titus Burckhardt, Alger, Lyon, 1953.

Cependant, ne perdons pas de vue que cette perspective n'est pas la seule que notre auteur adopte. Il lui arrive aussi de rapporter l'unité du cosmos à la forme et d'insister sur la dépendance de la matière par rapport à la forme. La matière, dira-t-il avec Aristote, aspire à s'unir à la forme et à recevoir d'elle l'acte qui lui manque et dont elle a besoin pour être. « La matière se meut pour passer de la douleur de la privation à la joie de l'existence. » [1] *Materia similior est privationi*, lit-on encore [2]. Quand la forme est première, la matière lui doit l'existence, et quand la matière est première, la forme apparaît comme tenant son être de la matière dans laquelle elle subsiste. Dans le premier cas, semble-t-il, la réalité est du côté de la forme, la matière n'étant qu'une simple potentialité. Dans le second, la réalité est du côté de la matière, dont la forme est comme l'extériorisation.

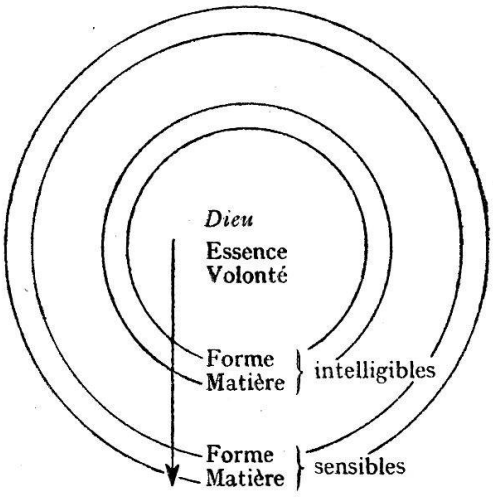
C'est qu'à vrai dire, la réalité est des deux côtés et la matière comme la forme a son être propre : la matière a l'être matériel, qui est de fournir le support, et la forme, l'être formel de l'agent actualisateur. Il suit qu'une double démarche est possible, selon que l'on part de la réalité de la forme ou de celle de la matière. C'est ce qu'indique le maître dans un curieux passage du livre V. De la matière et de la forme, c'est la matière, dit-il, qui est supérieure *(dignior)*, parce qu'elle porte : « Le portant est supérieur au porté, parce que le porté a besoin de lui pour exister. » [3] Et comme le disciple demande si la forme n'est pas supérieure en quelque manière : « Oui, répond le maître, elle est supérieure à la matière en ceci qu'elle la fait exister et lui donne l'être. » [4] Ces deux dialectiques, qui peuvent être poussées jusqu'à la subordination complète d'une réalité à l'autre, me semblent correspondre aux points de vue suivants.

Toutes les fois que la forme est première, c'est qu'elle est conçue comme le principe actif de l'actualisation ou, plus exactement, comme l'instrument de la Volonté divine créatrice. La supériorité de la forme sous ce rapport est évoquée par une image spatiale très précise : la forme est communiquée *d'en haut* à la matière universelle qui la reçoit *d'en bas* [5] et à la matière des corps, appelée le centre et le bas *(ultimum centrum)* du monde [6]. La forme est première quand la pensée, partant de Dieu en quelque sorte, considère les déterminations qui ont fait surgir le monde. La première de ces déterminations est la Volonté divine, la seconde, la forme universelle, enfin, les formes inférieures dérivées de la forme universelle.

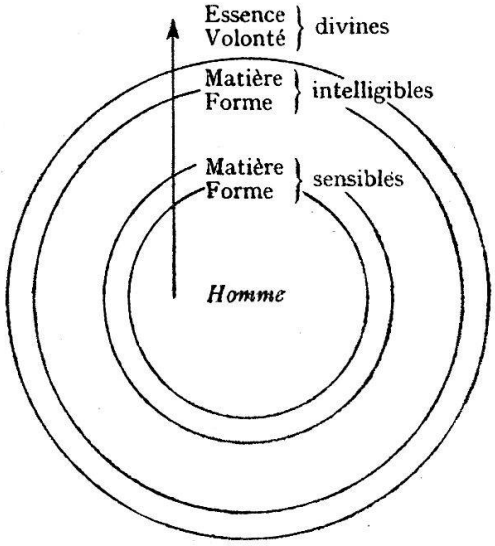
Au contraire, toutes les fois que la matière est première, c'est qu'elle est le support dont la forme a besoin pour exister. Il ne s'agit plus maintenant du monde en train d'être créé, mais du monde créé.

[1] V, 310, 6. — [2] V, 305, 14 ; V, 272 sqq. — [3] V, 299, 25.
[4] 300, 10. — [5] V, 335, 9 et suiv. — [6] II, 61, 9.

Le chemin de la pensée est alors inverse. Il n'est plus question de passer de Dieu au monde, mais du monde à Dieu, par réduction, cette fois, des déterminations formelles. La forme se présente alors comme une donnée extérieure à surmonter. Dépassant les déterminations successives qui ont constitué le monde, la pensée va de la couleur à la figure, de la figure à la corporéité, de la corporéité à la substantialité, de là aux différentes substances spirituelles, à la matière universelle, à la Volonté et, enfin, à l'Essence divine. Voici comment ce double cheminement peut se schématiser :



Primauté de la forme



Primauté de la matière

Arrivé là, j'ai eu la tendance pendant quelque temps de faire d'Ibn Gabirol un existentialiste. En effet, le point de vue de la primauté de la matière est chez lui fondamental, puisque l'Essence divine est comparée à la matière et l'attribut Volonté à la forme. Or, dans le cheminement de la pensée qui vérifie la primauté de la matière en allant de ce qui est porté à ce qui porte, il me semblait apercevoir un effort pour chercher sous les déterminations intelligibles formelles des êtres leur fondement existentiel, entreprise conduisant finalement, de matière en matière, jusqu'à la réalité suprême dont on ne peut rien affirmer d'autre, sinon qu'elle existe [1].

Il me semblait que l'objet que la pensée se proposait de saisir en dernier ressort, ce n'était pas la quiddité, mais ce que la quiddité révèle et cache à la fois, c'est-à-dire non pas la connaissabilité, mais la

[1] Cf. V, 301, 16 sqq.

réalité des choses. Se dégager de l'intelligibilité formelle pour saisir l'existence de l'objet au-delà des déterminations, telle me paraissait être ici la mission de la pensée. La forme était donc l'essence ou l'objet pris du côté des déterminations qui lui sont communiquées et qu'on lui connaît, tandis que la matière était l'existence ou la présence en soi de l'objet. Faire passer la matière avant la forme, c'était faire passer l'existence avant l'essence et il fallait mettre Ibn Gabirol dans la liste des existentialistes, déjà complaisamment allongée. Chez cet auteur, disais-je, l'existence prime la connaissance. Il s'agit non pas d'une doctrine grecque de l'intellection des déterminations intelligibles, mais d'une doctrine sémitique de l'intuition de la réalité véritable.

Je crois aujourd'hui que cette interprétation était forcée. Sans doute, chez Ibn Gabirol, on connaît par la forme seulement, mais demeure l'assimilation que nous avons relevée de la matière au genre. De ce point de vue, la matière apparaît comme une essence ou un *quid* supérieur que la forme spécifie et en même temps limite et appauvrit. Elle est elle-même, et peut-être paradoxalement, une réalité intelligible, dont la seule différence par rapport à la forme est qu'elle est plus indéterminée. A son suprême degré, en Dieu, elle est l'essence qui dépasse toute intelligence, c'est-à-dire la Réalité suprême qui ne cesse pas d'être intelligible, même si elle transcende tout mode formel d'intellection.

Cette seconde interprétation me paraît moins anachronique et plus satisfaisante en soi. Rien n'est hors de l'intelligence, à condition de s'entendre sur ce que l'on appelle de ce nom. Car il vient un moment, dans l'élévation de la pensée, où les déterminations intelligibles supérieures sont elles-mêmes dépassées et où l'indétermination où l'on débouche ne peut recevoir le nom d'intelligible qu'en un sens nouveau. Ainsi entendue, la Réalité suprême est à la fois existence et intelligibilité.

Nous dirons donc que la doctrine de la primauté de la matière chez Avicébron suspend le monde à la réalité suprême de Dieu ou qu'elle invite à voir en tout être la trace de la Réalité transcendante qui supporte le monde et qui est l'intelligibilité supérieure à toute intelligibilité déterminée.

Peut-être me sera-t-il permis d'ajouter qu'une spéculation de cette profondeur et proprement métaphysique reste non seulement praticable de nos jours, mais encore nécessaire pour qui veut épuiser les possibilités de la pensée.

FERNAND BRUNNER.